Estante 28 – Andana 5ª Vol 5º



LVISII TVRRIANI COMPLVTENSIS, SOCIETATIS IESV THEOLOGI,

DISPVTATIONVM

in secundam secundæ D. Thomæ,

DE FIDE, SPE, CHARITATE ET PRVDENTIA,

Tomus vnus.

Es de la libreria de Jesus de soria

NVNC PRIMVM IN LVCEM

datus, & sex Indicibus illustratus.

CVM PRIVILEGIO REGIS.



LVGDVNI
SVMPTIBVS HORATII CARDON
M DC. XVII.

J. de fornazeris delineavit et fecit



ILLVSTmo DOMINO, D.

MARTINO DE CORDVBA,

PRIORI ET DOMINO

IVNQVERÆ, AC S. CRVCIATÆ

COMMISSARIO DIGNISSIMO,

LVISIVS TVRRIANVS

felicitatem precatur.

SVADET, imò & cogit me, ILLVSTRISSIME DOMINE, tuorum in me meritorum magnitudo, vt cogitationes meas, quas primùm typis committere, & in publicam lucem euulgare instituì, tibi consecrarem; ne, quod vehementer horreo, ingrati animi nomen, aut suspicionem incurram. opus sanè graue, si materiam spectes; faceret vtinam Deus, vt publicis commodis & studiosorum rationibus non inutile. Quod credo, vel eo nomine, etiamsi in illo desiderentur reliqua, non auersabere, quòd in eo versatur argumento, cuius in te specimen eximium, & singulare quoddam exemplar intuemur. Disputat enim hoc nostrum, qualecumque est opus, de his virtutibus, quas tute in teipso non alieno, aut simulato fuco, sed viuis coloribus expressisti, de FIDE nempe, SPE, CHARITATE, ac PRVDENTIA, quarum dum in publicis rebus administrandis sedulam ac piam operam impendis, sic te studiosum præbuisti, vt nil aliud spectasse viderere, quàm vt illis quàm posses cumulatissimè satisfaceres. Prudentiam quidem agnouerunt omnes, dum datam tibi à PHILIPPO SECVNDO visitationum prouinciam sic obis incorruptè, sic res turbatas & implexas solerter ac sine vlla offensione componis, vt non solùm impleueris hominum de te expectationem, & vota,

sed etiam longè superaueris. Virtutes verò reliquæ tum in aliis ministeriis obeundis, tum in Cruciatæ grauissimo munere tractando, cuius Tu expeditioni Generalis Commissarius præes, quantum sese offerant, nemo nescit; à quibus ego nunc commemorandis abstineo: quia & ipsæ satis sunt exploratæ omnibus, & adulationis non solùm crimen, sed etiam vel leuissimam suspicionem perhorresco. Vale

DOMINE ILLVSTRISSIME, quem nobis, reique publicæ quàm diutissimè Deus seruet incolumem.

LECTO

LECTORI S.

QVOD hactenus in Complutensi schola nostra docendi ratio & disciplina præscripsit, ne Theologorum controuersias aliter disputarem, quàm discipulorum vires ferre potuerint, eadem nobis proposita lex est cùm hanc tandem aliquando metam primus iste labor attingit, vt in clarissimis Theologiæ oculis ac luce in certamen ingeniorum doctrinæque descendat. Id cùm aggredior certum est quòd breuitatem pollicear, eámque non ieiunam, sed vltra morem complectentem plura. Habent quidem Scholastici Doctores stylum ad dicendum præfinitum, sed in eius finibus fines ipse mihi adhuc angustiores circumscripsi, quàm quos autorum vsus, & tantarum rerum magnitudo patitur. Cùm ad id temporis Theologiæ scientia vel propter rerum multitudinem ad cognoscendum sit longior, vel propter incompositam quandam ac diffusam scribendi seriem difficilior ad intelligendum, vel, vt ego arbitror, quòd immensa accrescant volumina non tam rebus, quàm verbis onusta, illud nostra contendit opera rebus in ordinem summa perspicuitate, & quantum rei natura patiebatur, breuitate redactis, vt à quouis, qui non omnibus naturæ penitus fortunæque muneribus careat facili negotio percipi possit. Magna sunt hæc certè, præclara, atque diuina quæ sequimur, si tamen assequimur, non mediocri Dei beneficio contenta sunt. Occurrent sæpe tractandæ metaphysicæ controuersiæ, quarum difficultate & subtilitate vltra mediocritatem plures consenescunt. In his illud diligenter curabimus, ne quid omnino desideretur, vt accurata rerum subtilitas prouocet ad cupiditatem discendi, & prædicata difficultas excitet studij vigilantiam. Aderunt etiam sanctorum Patrum subsidia, quibus hæreticorum audacia comprimatur, quando eorum nefaria dogmata, & pernicioſi errores confutandi & profligandi venerint. Pro morum conscientiæque doctrina eas seligendas sententias censui, quæ & prudentiam in opinando, & ad operandum candidam & securam mentem exhibeant. Neque tamen nouas opiniones, quæ neque autoritatem, neque fidem ab ætate sumunt, explicandas numerandásque decreui, ea profectò, quæ sine antiquitatis suffragio temere quis pronuntiat, nihil est quod ad memoriam posteritatis transmittam. Sat erit si vetusta firmáque principia exposuerim quibus noua ista figmenta actis retro seculis extincta sunt, ac sepulta antequam nata, vt nunc simul nasci & denasci, oriri & aboriri contingat. His principiis nouis machinationibus ingressus occludetur, vt neque regredi sine pudore, neque progredi sine timore possint. Illud etiam profiteor me ad D. Thomæ mentem anhelasse, non quòd Thomistas solùm iisdem prorsus vestigiis persequar, cùm non parum ab eorum curriculo deflectam sæpius; neque enim id mihi lege aliqua cautum video, vt illis arcanum Doctoris sancti spiritum afflasse crediderim, qui suis referet, quod celat alienos. Sunt & in nostra Societate autores, quibus, teste orbe terrarum, pleraque quæ à D. Thom. ad nos videntur deriuari, referre debeamus meditata, euigilata, & accepta. At quoniam P. Gabriel Vasquez, qui doctrina magister, amore pater, me suæ disciplinæ lacte nutriuit, has de Fide, Spe, Charitate & Prudentia non suscepit tractandas disputationes, colligam quæ in ipsius operibus sparsa sunt semina, & in nostram tractationem sese diffundunt, vt in eo tramite pro defendenda doctrina nonnulla suppeditem instrumenta aduersus eos, qui in tanti viri Theologiam inuaserunt. Qua vna opera studiosos P. Gab. Vasquez, scholas plurimas, nostrum Ordinem, eos etiam qui in Theologiæ professione censentur,

in perpetuum mihi obligabo, atque deuinciam. Sunt quippe ſtudioſi plures noſtri Gabrielis Vaſquez, quibus ipſius ſcripta velut Theologiæ aſylum, & Sanctorum theſaurus non minus ſunt admirationi, quàm vtilitati, dum nomen tanti viri colunt, alunt etiam memoriam dignitatis ſuæ, ita enim diues videtur & locuples hæc multiplex ſcientiarum officina, vt ſola Conciliorum & Patrum commemoratione & authoritatem Theologiæ attulerit, & fidem. Ea denique eſt in antiquitatis memoria virtus, & præſtantia, vt qui aliorum Theologorum gloriam noua eruditione illuſtrauit, non extinctis quidem illis luceat, ſed lucem afferat vniuerſis. Qui verò nullo P. Vaſquez ſubſidio ſe ad euulgandos libros contulerunt, cùm in viam antiquorum difficillimam quaſi ſine duce ingrederentur, non æquè grauiter, & copioſè, ſi fides adhibenda ſapientibus, illuſtrarunt ſua. horum tamen nomina ſupprimam, ne videar lædere quos & amo multum, & laudo. Verùm quoniam noſtrorum operum apparatus non tam eſt ad laudem & pompam, quàm ad veritatem, & vſum, ea quæ ex vbertate prioris æui, & antiquorum ſapientia cepero, gratus referam, eorum laudato nomine, quibus debet veritas incrementa: imò & quæ à nobis inuenta videbuntur, non tam adoptionis beneficio, quàm naturæ præſidio legitimos, eóſque grauiſſimos autores habere cupio, ne quidomnino ſit Deo non acceptum, qui vt eſt totius luminis fons, & origo, ita ſummo & à nobis honore proſequendus.

Approba

Approbatio ex auctoritate Regij Senatus.

COMMENTARIA hæc in ſecundam ſecundæ Angelici Doctoris, id eſt, de tribus theologicis virtutibus, Fide, Spe, & Charitate, vnáque & maxima inter morales Prudentia, à Patre Ludouico Turriano Societatis IESV inſigni Theologo diuturna meditatione elaborata, de mandato ſupremi Senatus vidi: & in iis perlegendis nihil me reperiſſe teſtor, niſi quod catholicam doctrinam, pietatem, & eruditionem vndique ſpiret. Etenim præter plures in Scholaſtica Theologia ſubtilitates, circa eam quæ ad mores pertinet miras continent reſolutiones; difficiles diuinæ Scripturæ locos ſumma explicant dexteritate, & in controuerſiis fidei (quas non rarò attingunt) acerrimè & ſtrenuè contra hæreticos pro veritate pugnant. Ergo dignum tanto auctore, præclarum, & abſolutum opus digniſſimum cenſeo quod ocyus eiulgatum luce donetur. Matriti 20. Septembris 1615.

FR. FRANCISCVS A IESV DE XODAR.

Facultas R. P. Prouincialis Societatis IESV, *in Prouincia Toletana.*

EGO LVDOVICVS DE LA PALMA Prouincialis Societatis IESV, in Prouincia Toletana, poteſtate ad id mihi facta à Reuerendo admodum Patre FERDINANDO ALBERO, Vicario Generali, facultatem concedo vt Commentarij in quæſtiones D. Thomæ de Fide, Spe, Charitate, atque Prudentia, à Patre LVDOVICO TVRRIANO compoſiti, & grauium doctorúmque hominum, P. IOANNIS FRIDERICI XEDLDER, P. GONSALI DE ALBONOZ, P. ANTONII RVBII, noſtræ Societatis, iudicio approbati, typis mandentur. In quorum fidem has literas manu noſtra ſubſcriptas, & ſigillo noſtro munitas dedimus. Talabricæ poſtridie Nonas Iunij anni Domini 1615.

LVDOVICVS DE LA PALMA.

Facultas R. P. Prouincialis Societatis IESV, *in Prouincia Lugdunenſi.*

BARTHOL. IACQVINOTIVS Prouincialis Societatis Iesv, in Prouincia Lugdunenſi, iuxta priuilegium eidem Societati à Regibus Chriſtianiſſimis Henrico III. 10. Maij 1583. Henrico IV. 20. Decembris 1606. & Ludouico XIII. nunc regnante, 14. Febr. 1611. cõceſſum, quo Bibliopolis omnibus prohibetur, ne libros ab eiuſdem Societatis hominibus compoſitos, abſque ſuperiorum permiſſione imprimant: permittit HORATIO CARDON Lugdunenſi Bibliopolæ, vt *Luiſij Turriani Complutenſis, è Societate Ieſu, Diſputationes in ſecundam ſecundæ D. Thomæ, &c.* ad ſex primos annos imprimere, ac liberè diuendere poſſit. Datum Lugduni die 3. Iulij 1617.

B. IACQVINOTIVS.

APPROBATIO.

IOANNES CLAVDIVS DEVILLE, in ſacra Theologia Magiſter, & diuini verbi Prædicator, in ſancti Pauli huiuſce ciuitatis Canonicus, atque in hac Lugdunenſi Diœceſi librorum Cenſor deſignatus: fidem facimus, nos *Luiſij Turriani Complutenſis, è Societate Ieſu, Diſputationes in ſecundam ſecundæ D. Thomæ, &c.* perlegiſſe, omniáque in illis iuxta orthodoxam Catholicæ Apoſtolicæ ac Romanæ Eccleſiæ, & ſanctorum Patrum ſanam doctrinam ſumma cum eruditione exponi. Lugduni apud ſanctum Paulum 10. Iunij 1617.

IOANNES CLAVDIVS DEVILLE.

R. D. D. Thomæ de Meſchatin la Faye, huius libri imprimendi facultas.

THOMAS DE MESCHATIN LA FAYE, Comes, Canonicus & Camerarius Eccleſiæ Lugdunenſis, in ſuprema Dombarum Parlamenti Curia Conſiliarius, Galliarum Primatiæ Officialis, & in Archiepiſcopatu Lugdunenſi Vicarius generalis, viſa Doctorum Theologorum approbatione, opus, quod inſcribitur, *Luiſij Turriani Complutenſis, è Societate Ieſu, Diſputationes in ſecundam ſecundæ D. Thomæ, &c.* in lucem emitti permittimus. Lugduni 5. Iulij 1617.

MESCHATIN LA FAYE, V. G.

SVMMA PRIVILEGII A Christianissimo Galliarum Rege concessi.

LVDOVICI XIII. Galliæ & Nauarræ Regis diplomate sancitum est, ne quis in regno suo, aliisve locis ditioni suæ subiectis, intra decem annos, à prima editionis die computandos, excudat, vendat, excudendum vendendúmque quouis modo & ratione curet librum, qui inscribitur, *Luisij Turriani Complutensis, è Societate Iesu, Disputationes in secundam secundæ D. Thomæ, &c.* præter HORATIVM CARDON Bibliopolam Lugdunensem, aut illos, quibus ipsemet concesserit. Prohibitum insuper eadem auctoritate Regia omnibus suis subditis, eundem librum extra regni sui limites imprimendum curare, vel quempiam, vbicumque fuerit, ad id agendum impellere, ac instigare, sine consensu dicti HORATII CARDON. Idque omne sub confiscatione librorum, aliisque pœnis originali diplomate contra delinquentes expressis. Datum Turonibus 19. Aprilis 1616.

De mandato Regis,

Signatum

BERRVYER.

PHILIPPI III. *Hispaniarum Regis Licentiâ, datâ en Roa 29. die Nouembris* 1616. *& signatâ* IVAN ALVAREZ DEL MARMOL, *concessum est Reuerendo Patri Luisio Turiano Complutensi, è Societate Iesu, vt Commentarios suos in secundam secundæ D. Thomæ, extraneo Bibliopolæ cui voluerit, tradat manuscriptos, qui excudantur, atque in lucem emissi virtute istius Licentiæ in omnibus terris sui potestati subiectis, liberè diuendantur.*

INDEX

INDEX
QVÆSTIONVM
ET ARTICVLORVM
DIVI THOMÆ, QVÆ IN HOC OPERE EXPONVNTVR.

QVÆSTIO I.

DE fide, in decem articulos diuisa. pag.3.a

I. Vtrùm obiectum fidei sit veritas prima. ibid. d
II. Vtrùm obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enunciabilis. 5.a
III. Vtrùm fidei possit subesse falsum. 6.b
IV. Vtrùm obiectum fidei possit esse aliquid visum. 7.d
V. Vtrùm ea quæ sunt fidei, possint esse scita. 8.e
VI. Vtrùm credibilia sint per certos articulos distinguenda. 10.c
VII. Vtrùm articuli fidei secundùm successionem temporum creuerint. 12.b
VIII. Vtrùm articuli fidei conuenienter enumerentur. 14.d
IX. Vtrùm articuli fidei conuenienter in Symbolo disponantur. 17.a
X. Vtrùm ad summum Pontificem pertineat fidei Symbolum redimere. 19.a

QVÆSTIO II.

De actu fidei, in decem articulos diuisa. 298.c

I. Vtrùm credere sit cum assensione cogitare. 299.a
II. Vtrùm conuenienter distinguantur actus fidei, per hoc, quod est credere Deo, credere Deum, & credere in Deum. 300.c
III. Vtrùm credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem. 316.d
IV. Vtrùm credere ea, quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium. 329.c
V. Vtrùm homo teneatur ad credendum aliquid explicitè. 336.a
VI. Vtrùm omnes æqualiter teneantur ad habendum fidem explicitam. 337.d
VII. Vtrùm explicitè credere mysterium incarnationis Christi, sit de necessitate salutis apud omnes. 338.d
VIII. Vtrùm explicitè credere Trinitatem, sit de necessitate salutis. 341.a
IX. Vtrùm actus fidei sit meritorius. 367.c
X. Vtrùm ratio inductiua ad ea, quæ sunt fidei, minuat meritum fidei. 400.c

QVÆSTIO III.

De exteriori actu fidei, in duos articulos diuisa. 426.a

I. Vtrùm confessio sit actus fidei. ibid.b
II. Vtrùm confessio fidei sit necessaria ad salutem. 427.b

QVÆSTIO IV.

De ipsa fidei virtute, in octo articulos diuisa. 447.d

I. Vtrùm hæc sit competens fidei diffinitio: Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. 448.a
II. Vtrùm fides sit in intellectu sicut in subiecto. 455.b
III. Vtrùm charitas sit forma fidei. 497.d
IV. Vtrùm fides informis possit fieri formata, vel econuerso. 498.c, d
V. Vtrùm fides sit virtus. 504.a
VI. Vtrùm fides sit vna virtus. 505.c
VII. Vtrùm fides sit prima inter virtutes. 509.c
VIII. Vtrùm fides sit certior scientia, & aliis virtutibus intellectualibus. 533.c

QVÆSTIO V.

De habentibus fidem, in quatuor articulos diuisa. 547.d

I. Vtrùm Angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. 548.a
II. Vtrùm in dæmonibus sit fides. 549.c
III. Vtrùm qui discredit vnum articulũ fidei, possit habere fidem informem de articulis. 558.c
IV. Vtrùm fides possit esse maior in vno, quàm in alio. 565.b

QVÆSTIO VI.

De causa fidei, in duos articulos diuisa. 571.c

I. Vtrùm fides sit homini à Deo infusa. ibid.
II. Vtrùm fides informis sit donum Dei. 599.c

QVÆSTIO VII.

De effectibus fidei, in duos articulos diuisa. 600.c

I. Vtrùm timor sit effectus fidei. 601.a
II. Vtrùm purificatio cordis sit effectus fidei. ibid.c

QVÆ

INDEX

QVÆSTIO VIII.

De dono intellectus, in octo articulos diuisa. 604.d

I. Vtrùm intellectus sit donum Spiritus sancti. 605. a
II. Vtrùm donum intellectus possit simul esse cum fide. 606. a
III. Vtrùm donum intellectus sit speculatiuum tantùm, an etiam practicum. ibid. d
IV. Vtrùm donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam. 607.c
V. Vtrùm donum intellectus inueniatur etiam in non habentibus gratiam gratam facientem. 608.b
VI. Vtrùm donum intellectus distinguatur ab aliis donis. 609. a
VII. Vtrùm dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet: Beati mundo corde, &c. 610.b
VIII. Vtrùm in fructibus fides respondeat dono intellectus. 611.a

QVÆSTIO IX.

De dono scientiæ, in quatuor articulos diuisa. 614. *b, c*

I. Vtrùm scientia sit donum. ibid.
II. Vtrùm scientiæ donum sit circa res diuinas. 615. c
III. Vtrùm scientiæ donum sit scientia practica. 616. c
IV. Vtrùm dono scientiæ respondeat tertia beatitudo, scilicet: Beati qui lugent, &c. 617.a

QVÆSTIO X.

De infidelitate in communi, in duodecim articulos diuisa. 620. *d*

I. Vtrùm infidelitas sit peccatum. 621.b
II. Vtrùm infidelitas sit in intellectu sicut in subiecto. 622. a
III. Vtrùm infidelitas sit maximum peccatum. ibid.d
IV. Vtrùm omnis actio infidelis sit peccatum. 623.d
V. Vtrùm sint plures infidelitatis species. 624.d
VI. Vtrùm infidelitas Gentilium seu Paganorum sit cæteris grauior. 625. c
VII. Vtrùm sit cum infidelibus publicè disputandum. 635.b
VIII. Vtrùm infideles compellendi sint ad fidem. 637. c
IX. Vtrùm cum infidelibus possit communicari. 641. d
X. Vtrùm infideles possint habere prælationem, seu dominium. 643. b
XI. Vtrùm infidelium ritus sint tolerandi. 644. d
XII. Vtrùm pueri Iudæorum, & aliorum infidelium sint inuitis parentibus baptizandi. 648.b

QVÆSTIO XI.

De hæresi, in quatuor articulos diuisa. 661. *d, e*

I. Vtrùm hæresis sit infidelitatis species. ibid.
II. Vtrùm hæresis sit propriè circa ea, quę sunt fidei. 663. a
III. Vtrùm hæretici sint tolerandi. 673.e
IV. Vtrùm reuertentes ab hæresi, sint ab Ecclesia recipiendi. 677.a

QVÆSTIO XII.

De apostasia, in duos articulos diuisa. 678.*b*

I. Vtrùm apostasia pertineat ad infidelitatem. ibid.c
II. Vtrùm princeps propter apostasiam à fide, amittat dominium in subditos, ita quòd ei obedire nō teneantur. 679.c

QVÆSTIO XIII.

De peccato blasphemiæ in generali, in quatuor articulos diuisa. 681. *e*

I. Vtrùm blasphemia opponatur confessioni fidei. 682. a
II. Vtrùm blasphemia semper sit peccatum mortale. ibid. e
III. Vtrùm peccatum blasphemiæ sit maximū peccatum. 683. d
IV. Vtrùm damnati blasphement. 684.c

QVÆSTIO XIV.

De blasphemia in Spiritum sanctum, in quatuor articulos diuisa. 690. *d*

I. Vtrùm peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia. ibid.e
II. Vtrùm conuenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, &c. 692.b
III. Vtrùm peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile. 693.d
IV. Vtrùm homo possit primò peccare in Spiritum sanctum. 694.e

QVÆSTIO XVII.

De spe, in octo articulos diuisa. 699.e
I. Vtrùm spes sit virtus. 700.b
II. Vtrùm beatitudo æterna sit obiectum proprium spei. 701. a, b
III. Vtrùm aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. 702. a
IV. Vtrùm aliquis possit licitè sperare in homine. ibid. d
V. Vtrùm spes sit virtus theologica. 716.b
VI. Vtrùm spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. 717.b
VII. Vtrùm spes præcedat fidem. 731. c, d
VIII. Vtrùm charitas sit prior spe. 732.c

QVÆSTIO XVIII.

De subiecto spei, in quatuor articulos diuisa. 733.*e*

I. Vtrùm spes sit in voluntate sicut in subiecto. 734. a
II. Vtrùm spes sit in beatis. 735.c
III. Vtrùm spes sit in damnatis. 736.c
IV. Vtrùm spes viatorum habeat certitudinem. 744. d

QVÆSTIO XIX.

De dono timoris, in duodecim articulos diuisa. 745.*c*
I. Vtrùm Deus possit timeri. ibid.d
II. Vtrùm timor conuenienter diuidatur in filialem, initialem, seruilem, & mundanum. 747.b
III. Vtrùm timor mundanus sit semper malus. 748. c
IV. Vtrùm timor seruilis sit bonus. 749.b
V. Vtrùm timor seruilis sit idem in substantia cum timore filiali. 751.a
VI. Vtrùm timor seruilis remaneat cum charitate. 752. c
VII. Vtrùm timor sit initium sapientiæ. 753.c
VIII. Vtrùm timor initialis differat secundùm substantiam à timore filiali. 754.b
IX. Vtrùm timor sit donum Spiritus sancti. 755.a
X. Vtrùm crescente charitate, diminuatur timor. 758. b
XI. Vtrùm timor remaneat in patria. 760.b

QVÆSTIO XX.

De desperatione, in quatuor articulos diuisa. 767.*b*
I. Vtrùm desperatio sit peccatum. ibid. c
II. Vtrùm desperatio sine infidelitate esse possit. 768. d
III. Vtrùm desperatio sit maximum peccatorum. 779. d
IV. Vtrùm desperatio ex acedia oriatur. 781.a

QVÆ

QVÆSTIO XXI.

De præſumptione, in quatuor articulos diuiſa. 782.a

I. Vtrùm præſumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti. ibid.b
II. Vtrùm præſumptio ſit peccatum. 783.d,e
III. Vtrùm præſumptio magis opponatur timori quàm ſpei. 785.c,d
IV. Vtrùm præſumptio cauſetur ex inani gloria. 786.c

QVÆSTIO XXII.

De præceptis pertinentibus ad ſpem & timorem, in duos articulos diuiſa. 787.a

I. Vtrùm de ſpe debeat dari aliquod præceptum. ibid.b
II. Vtrùm de timore fuerit tantùm aliquod præceptum. 791.d

QVÆSTIO XXIII.

De charitate ſecundùm ſe, in octo articulos diuiſa. 793.a

I. Vtrùm charitas ſit amicitia. ibid.d
II. Vtrùm charitas ſit aliquid creatum in anima. 794.d
III. Vtrùm charitas ſit virtus. 796.c
IV. Vtrùm charitas ſit virtus ſpecialis. 797.b
V. Vtrùm charitas ſit vna virtus. 798.a
VI. Vtrùm charitas ſit excellentiſſima virtutum. ibid.e
VII. Vtrùm ſine charitate poſſit eſſe aliqua vera virtus. 799.d
VIII. Vtrùm charitas ſit forma virtutum. 801.a

QVÆSTIO XXIV.

De charitatis ſubiecto, in 12. articulos diuiſa. 814.c

I. Vtrùm voluntas ſit ſubiectum charitatis. ibid.c
II. Vtrùm charitas cauſetur in nobis ex infuſione. 815.d
III. Vtrùm charitas infundatur ſecundùm capacitatem naturalium. 816.c
IV. Vtrùm charitas augeri poſſit. 823.a
V. Vtrùm charitas augeatur per additionem. ibid.e
VI. Vtrùm quolibet actu charitatis charitas augeatur. 825.c
VII. Vtrùm charitas augeatur in infinitum. 826.b
VIII. Vtrùm charitas in hac vita poſſit eſſe perfecta. 892.a,b
IX. Vtrùm conuenienter diſtinguantur tres gradus charitatis, incipiens, proficiens, & perfecta. ibid.e
X. Vtrùm charitas poſſit diminui. 893.e
XI. Vtrùm charitas ſemel habita poſſit amitti. 895.b
XII. Vtrùm charitas amittatur per vnum actum peccati mortalis. 896.d

QVÆSTIO XXV.

De obiecto charitatis, in duodecim articulos diuiſa. 924.b

I. Vtrùm dilectio charitatis ſiſtat in Deo, an ſe extendat etiam ad proximum. ibid.d
II. Vtrùm charitas ſit ex charitate diligenda. 925.d
III. Vtrùm etiam creaturæ irrationales ſint ex charitate diligendæ. 926.e
IV. Vtrùm homo debeat ſeipſum ex charitate diligere. 927.d
V. Vtrùm homo debeat corpus ſuum ex charitate diligere. 928.e
VI. Vtrùm peccatores ſint ex charitate diligẽdi. 929.b
VII. Vtrùm peccatores ſeipſos diligant.
VIII. Vtrùm ſit de neceſſitate charitatis vt inimici diligantur. 940.b
IX. Vtrùm ſit de neceſſitate ſalutis, quòd aliquis ſigna & effectus dilectionis inimico exhibeat. 941.b
X. Vtrùm debeamus Angelos ex charitate diligere. 942.a
XI. Vtrùm debeamus dæmones ex charitate diligere. ibid.e
XII. Vtrùm conuenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, ſcilicet Deus, proximus, corpus noſtrum, & noſipſi. 743.e

QVÆSTIO XXVI.

De ordine charitatis, in tredecim articulos diuiſa. 944.d

I. Vtrùm in charitate ſit ordo. 945.b
II. Vtrùm Deus ſit magis diligendus, quàm proximus. ibid.e
III. Vtrùm homo debeat ex charitate plus Deum diligere, quàm ſeipſum. 946.e
IV. Vtrùm homo ex charitate magis debeat diligere ſeipſum, quàm proximum. 950. d
V. Vtrùm homo magis debeat diligere proximum, quàm corpus proprium. 955.a
VI. Vtrùm vnus proximus ſit magis diligendus, quàm alius. ibid.e
VII. Vtrùm magis debeamus diligere meliores, quàm nobis coniunctiores. 956.e
VIII. Vtrùm ſit magis diligendus ille, qui nobis eſt magis coniunctus ſecundùm carnalem originem. 958.b
IX. Vtrùm homo ex charitate magis debeat diligere filium, quàm patrem. 959.b
X. Vtrùm homo magis debeat diligere matrem, quàm patrem. 960.b
XI. Vtrùm homo plus debeat diligere vxorem, quàm patrem & matrem. 961.a
XII. Vtrùm homo magis debeat diligere benefactorem, quàm beneficiatum. ibid.e
XIII. Vtrùm ordo charitatis remaneat in patria. 962. e

QVÆSTIO XXVII.

De principali actu charitatis, qui eſt dilectio, in octo articulos diuiſa. 967.b

I. Vtrùm charitatis ſit magis proprium amari, quàm amare. ibid.d
II. Vtrùm amare, ſecundùm quod eſt actus charitatis, ſit idem quod beneuolentia. 968.c
III. Vtrùm Deus ſit propter ſeipſum ex charitate diligendus. 969.b
IV. Vtrùm Deus in hac vita poſſit immediatè amari. 970.d
V. Vtrùm Deus poſſit totaliter amari. 971.c
VI. Vtrùm diuinæ dilectionis ſit aliquis modus habendus. 972.a
VII. Vtrùm ſit magis meritorium diligere inimicum, quàm amicum. 993. d
VIII. Vtrùm ſit magis meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum. 994.d

QVÆSTIO XXVIII.

De gaudio, in quatuor articulos diuiſa. 999.e

I. Vtrùm gaudium in nobis ſit effectus charitatis. 1000. a
II. Vtrùm gaudium ſpirituale, quod ex charitate cauſatur, recipiat admixtionem triſtitiæ. 1001.c
III. Vtrùm ſpirituale gaudium, quod ex charitate cauſatur, poſſit in nobis impleri. 1002.b
IV. Vtrùm gaudium ſit virtus. 1003.c

INDEX

QVÆSTIO XXIX.

De pace, in quatuor articulos diuisa. 1004.d

I. Vtrùm pax sit idem quod concordia. ibid.e
II. Vtrùm omnia appetant pacem. 1005.d
III. Vtrùm pax sit proprius effectus charitatis. 1006.d
IV. Vtrùm pax sit virtus. 1007.c

QVÆSTIO XXX.

De misericordia, in quatuor articulos diuisa. 1008.c

I. Vtrùm malum sit propriè motiuum ad misericordiam. ibid.d
II. Vtrùm defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis. 1009.d
III. Vtrùm misericordia sit virtus. 1010.d
IV. Vtrùm misericordia sit maxima virtutum. 1011.d

QVÆSTIO XXXI.

De beneficentia, in quatuor articulos diuisa. 1016.a

I. Vtrùm beneficentia sit actus charitatis. 1017.a
II. Vtrùm sit omnibus benefaciendum. 1018.a
III. Vtrùm sit magis benefaciendum his, qui sunt nobis magis coniuncti. ibid.d
IV. Vtrùm beneficentia sit virtus specialis. 1020.a

QVÆSTIO XXXII.

De eleemosyna, in decem articulos diuisa. 1022.c

I. Vtrùm dare eleemosynam sit actus charitatis. 1023.a
II. Vtrùm conuenienter eleemosynarum genera distinguantur. 1024.a
III. Vtrùm eleemosynæ corporales sint potiores, quàm spirituales. 1025.c
IV. Vtrùm eleemosynæ corporales habeant effectũ spiritualem. 1026.c
V. Vtrùm dare eleemosynam sit in præcepto. 1034.a
VI. Vtrùm quis debeat dare eleemosynam de necessario. 1035.c
VII. Vtrùm possit fieri eleemosyna de iniustè acquisitis. 1057.c
VIII. Vtrùm ille qui est in potestate alicuius constitutus, possit eleemosynam facere. 1062.a
IX. Vtrùm propinquioribus sit magis eleemosyna danda. 1068.d
X. Vtrùm eleemosyna sit abundanter facienda. 1072.b

QVÆSTIO XXXIII.

De correctione fraterna, in octo articulos diuisa. 1073.c

I. Vtrùm fraterna correctio sit actus charitatis. ibid.c
II. Vtrùm correctio fraterna sit in præcepto. 1074.c
III. Vtrùm correctio fraterna pertineat solùm ad Prælatos. 1082.c
IV. Vtrùm quis teneatur corrigere Prælatum suũ. 1086.c
V. Vtrùm peccator debeat corrigere delinquentem. 1087.c
VI. Vtrùm quis debeat à correctione cessare propter timorem, ne ille fiat deterior. 1090.a
VII. Vtrùm in correctione fraterna debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denunciationem. ibid.e
VIII. Vtrùm testium inductio debeat præcedere publicam denunciationem. 1093.a

QVÆSTIO XXXIV.

De odio, in sex articulos diuisa. 1107.c

I. Vtrùm quis possit Deum odio habere. ibid.e
II. Vtrùm odium Dei sit maximum peccatorum. 1108.c
III. Vtrùm omne odium proximi sit peccatum. 1112.d
IV. Vtrùm odium proximi sit grauissimum peccatorum, quæ in proximum committuntur. 1113.c
V. Vtrùm odium sit vitium capitale. 1119.d
VI. Vtrùm odium oriatur ex inuidia. 1120.c

QVÆSTIO XXXV.

De acedia, in quatuor articulos diuisa. 1121.c

I. Vtrùm acedia sit peccatum. ibid.d
II. Vtrùm acedia sit speciale vitium. 1123.a
III. Vtrùm acedia sit peccatum mortale. ibid.e
IV. Vtrùm acedia debeat poni vitium capitale. 1124.d

QVÆSTIO XXXVI.

De inuidia, in quatuor articulos diuisa. 1127.a

I. Vtrùm inuidia sit tristitia. ibid.b
II. Vtrùm inuidia sit peccatum. 1128.c
III. Vtrùm inuidia sit peccatum mortale. 1129.c
IV. Vtrùm inuidia sit vitium capitale. 1130.b

QVÆSTIO XXXVII.

De discordia quæ pacioponitur, in duos articulos diuisa. 1132.d

I. Vtrùm discordia sit peccatum. ibid.e
II. Vtrùm discordia sit filia inanis gloriæ. 1134.b

QVÆSTIO XXXVIII.

De contentione, in duos articulos diuisa. 1135.a

I. Vtrùm contentio sit peccatum mortale. ibid.b
II. Vtrùm contentio sit filia inanis gloriæ. 1136.c

QVÆSTIO XXXIX.

De schismate, in quatuor articulos diuisa. 1137.b

I. Vtrùm schisma sit peccatum speciale. ibid.c
II. Vtrùm schisma sit grauius peccatum infidelitate. 1138.c
III. Vtrùm schismatici habeant aliquam potestatem. 1140.c
IV. Vtrùm schisma sufficiat ad excommunicãdum. 1141.b

QVÆSTIO XL.

De bello, in quatuor articulos diuisa. 1142.b

I. Vtrùm bellare sit semper peccatum. ibid.c
II. Vtrùm clericis & episcopis sit licitum pugnare. 1155.d
III. Vtrùm sit licitum in bellis vti insidiis. 1161.b
IV. Vtrùm liceat diebus festis bellare. 1162.a

QVÆSTIO XLI.

De rixa, in duos articulos diuisa. 1164.d

I. Vtrùm rixa sit semper peccatum. ibid.
II. Vtrùm rixa sit filia iræ. 1165.d

QVÆ

QVÆSTIO XLII.

De seditione quæ paci opponitur, in duos articulos diuisa. 1166.d

I. Vtrùm seditio sit speciale peccatum ab illis distinctum, ibid.
II. Vtrùm seditio sit semper peccatum. 1167.d

QVÆSTIO XLIII.

De scandalo, in octo articulos diuisa. 1168.c

I. Vtrùm scandalum conuenienter diffiniatur, quod est dictum vel factum minus rectum, præbens occasionem. ibid.e
II. Vtrùm scandalum sit peccatum. 1170.c
III. Vtrùm scandalum sit speciale peccatum. 1171.b
IV. Vtrùm scandalum sit peccatum mortale. 1172.a
V. Vtrùm scandalum passiuum possit etiam in perfectos cadere. ibid.e
VI. Vtrùm scandalum actiuum possit inueniri in viris perfectis. 1173.d
VII. Vtrùm bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. 1190.d
VIII. Vtrùm propter scandalum sint temporalia dimittenda. 1192.d

QVÆSTIO XLIV.

De præceptis charitatis, in octo articulos diuisa. 1203.a

I. Vtrùm de charitate debeat dari aliquod præceptum. ibid.c
II. Vtrùm de charitate fuerint danda duo præcepta. 1204.c
III. Vtrùm sufficiant duo præcepta charitatis. 1205.b
IV. Vtrùm conuenienter mandetur quòd Deus diligatur ex toto corde. 1206.b
V. Vtrùm super hoc, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, conuenienter addatur, *Et ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua.* ibid.e
VI. Vtrùm hoc præceptum de dilectione Dei possit in via impleri. 1207.d
VII. Vtrùm conuenienter detur præceptum de dilectione proximi. 1213.e
VIII. Vtrùm ordo charitatis cadat sub præcepto.

QVÆSTIO XLV.

De dono sapientiæ, in sex articulos diuisa. 1223.d

I. Vtrùm sapientia debeat inter dona Spiritus sancti computari. 1224.a
II. Vtrùm sapientia sit in intellectu, sicut in subiecto. 1225.b
III. Vtrùm sapientia sit speculatiua tantùm, an etiã practica. 1226.b
IV. Vtrùm sapientia possit esse sine gratia, & cum peccato mortali. 1227.a
V. Vtrùm sapientia sit in omnibus habentibus gratiam. ibid.d
VI. Vtrùm septima beatitudo respondeat dono sapientiæ. 1228.d

QVÆSTIO XLVI.

De stultitia quæ sapientiæ opposita est, in tres articulos diuisa. 1230.c

QVÆSTIO XLVII.

De prudentia secundùm se, in sexdecim articulos diuisa. ibidem e.

I. Vtrùm prudentia sit in vi cognoscitiua, an in appetitiua. 1231.b
II. Vtrùm prudentia pertineat solùm ad rationem practicam, an etiam ad speculatiuam. 1232.b
III. Vtrùm prudentia sit cognoscitiua singularium. 1233.a
IV. Vtrùm prudentia sit virtus. ibid.d
V. Vtrùm prudentia sit virtus specialis. 1234.c
VI. Vtrùm prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. 1235.c
VII. Vtrùm ad prudentiam pertineat inuenire medium in virtutibus moralibus. 1236.b
VIII. Vtrùm præcipere sit principalis actus prudentiæ. 1237.a
IX. Vtrùm solicitudo pertineat ad prudentiam. ibid.d
X. Vtrùm prudentia se extendat ad regimen multitudinis. 1238.c
XI. Vtrùm prudentia, quæ est respectu boni proprij, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. 1239.b
XII. Vtrùm prudentia sit in subditis, an solùm in Principibus. 1240.a
XIII. Vtrùm prudentia possit esse in peccatoribus. ibid.e
XIV. Vtrùm prudentia sit in omnibus habentibus gratiam. 1241.c
XV. Vtrùm prudentia insit nobis à natura. 1242.c
XVI. Vtrùm prudentia possit amitti per obliuionem. 1243.c

QVÆSTIO XLVIII.

De partibus prudentiæ, in quatuor articulos diuisa. 1254.c

Art. vnic. Vtrùm conuenienter assignentur tres partes prudentiæ. ibid.d

QVÆSTIO XLIX.

De singulis prudentiæ partibus integralibus, in octo articulos diuisa. 1256.c

I. Vtrùm memoria sit pars prudentiæ. ibid.d
II. Vtrùm intellectus sit pars prudentiæ. 1258.b
III. Vtrùm docilitas debeat poni pars prudentiæ. 1259.b
IV. Vtrùm solertia sit pars prudentiæ. 1260.b
V. Vtrùm ratio debeat poni pars prudentiæ. 1261.a
VI. Vtrùm prouidentia debeat poni pars prudentiæ. ibid.d
VII. Vtrùm circumspectio possit esse pars prudentiæ. 1262.d
VIII. Vtrùm cautio debeat poni pars prudentiæ. 1263.c

QVÆSTIO L.

De prudentiæ partibus subiectiuis, in quatuor articulos diuisa. 1264.a

I. Vtrùm regnatiua debeat poni species prudentiæ. ibid.b
II. Vtrùm politica conuenienter ponatur pars prudentiæ. 1265.a
III. Vtrùm œconomica debeat poni species prudentiæ. ibid.e
IV. Vtrùm militaris debeat poni species prudentiæ. 1266.c

INDEX QVÆST. ET ARTIC.

QVÆSTIO LI.

De virtutibus adiunctis prudentiæ, in quatuor articulos diuisa. 1268.d

I. Vtrùm eubulia sit virtus. ibid.e
II. Vtrùm eubulia sit virtus distincta à prudentia. 1269.d
III. Vtrùm synesis sit virtus. 1270.d
IV. Vtrùm gnome sit specialis virtus. 1271.c

QVÆSTIO LII.

De dono consilij, in quatuor articulos diuisa. 1275.a

QVÆSTIO LIII.

De vitiis prudentiæ oppositis, & primò de imprudentia, in sex articulos diuisa. ibid.b

I. Vtrùm imprudentia sit peccatum. ibid.e
II. Vtrùm imprudentia sit speciale peccatum. 1276.d
III. Vtrùm præcipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum. 1280.c
IV. Vtrùm inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum. 1281.c,d
V. Vtrùm inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum. 1282.c
VI. Vtrùm prædicta vitia oriantur ex luxuria. 1283.b

QVÆSTIO LIV.

De negligentia, in tres articulos diuisa. ibid.e

I. Vtrùm negligentia sit peccatum speciale. 1284.a
II. Vtrùm negligentia opponatur prudentiæ. ibid.e
III. Vtrùm negligentia possit esse peccatum mortale. 1285.d

QVÆSTIO LV.

De vitiis oppositis prudentiæ secundùm similitudinem, & primò de prudentia carnis, in octo articulos diuisa. 1286.d

I. Vtrùm prudentia carnis sit peccatum. 1287.a
II. Vtrùm prudentia carnis sit peccatum mortale. ibid.e
III. Vtrùm astutia sit speciale peccatum. 1288.e
IV. Vtrùm dolus sit peccatum, ad astutiam pertinens. 1289.e
V. Vtrùm fraus ad astutiam pertineat. 1290.c
VI. Vtrùm licitum sit solicitudinem habere de temporalibus bonis. 1291.b
VII. Vtrùm quis debeat esse solicitus futurorum. 1292.b
VIII. Vtrùm huiusmodi vitia oriantur ex auaritia. 1293.a

QVÆSTIO LVI.

De præceptis ad prudentiam pertinentibus, in duos articulos diuisa. ibid.e

I. Vtrùm de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi. 1294.a,b
II. Vtrùm in veteri legè fuerint conuenienter præcepta prohibitiua proposita de vitiis oppositis prudentiæ. 1295.a

FINIS.

INDEX

INDEX DISPVTATIONVM ET DVBIORVM, QVÆ IN HOC OPERE CONTINENTVR.

DISPVTATIO I.

DE subiecto fidei. pag.21.a
Dubium I. Quod sit subiectum fidei. ibid.
II. An Deus sit subiectum fidei secundum veritates necessarias, vel etiam secundum contingentes. 23.d

DISPVTATIO II.

De obiecto formali fidei diuinæ. 25.b

I. An obiectum formale fidei diuinæ sit diuina authoritas, vel potius humana ratio. ibid.
II. An Deus quatenus reuelatione sua constituit obiectum credibile, sit formale obiectum fidei. 28.d
III. An habitus fidei, vel auxilium teneat se ex parte obiecti formalis assensus fidei. 31.b
IV. An testimonium primæ veritatis sit primum principium, in quod sit resoluendus assensus fidei infusæ. 37.b

DISPVTATIO III.

De perfectione diuinæ veritatis. 40.a

I. An Deus possit mentiri, vel esse infidelis. ibid.b
II. An Deus possit per alium dicere falsum, & quid possit colligi ex Scriptura. 45.b
III. An fidei possit subesse falsum. 52.c
IV. An possit Deus producere solus habitum vel speciem impressam inclinantem ad falsum assensum. 57.c

DISPVTATIO IV.

De fide acquisita vt conditione ad obiectum fidei infusæ. 61.b

I. An ad assensum fidei infusæ sit necessaria conditio fides aliqua acquisita. ibid.c
II. An fidei humanæ assensus concurrat in genere causæ efficientis ad assensum fidei diuinæ. 64.b
III. An assensus fidei acquisitæ sit conditio ex natura rei necessaria ad assensum fidei infusæ. 67.a

DISPVTATIO V.

De necessitate propositionis Ecclesiæ ad credendum. 71.b

I. An fides de authoritate Ecclesiæ sit conditio necessaria ad assensum fidei infusæ. ibid.
II. Quod munus exerceat Ecclesia respectu obiecti fidei. 74.b

DISPVTATIO VI.

De discursu comparato cum obiecto fidei. 75.d

I. An assensus fidei genitus ex testimonio Dei obscurè cognito generetur per discursum. ibid.e
II. An assensus fidei generetur per discursum, quando is qui credit habet euidentiam testimonij Dei, vel quando propter testimonium credit aliquid posse generari. 80.a
III. An sit de fide conclusio quæ colligitur per discursum non immediatè ex testimonio Dei, sed ex aliis propositionibus creditis immeditatè propter testimonium Dei. 86.d

DISPVTATIO VII.

De euidentia credibilitatis rerum fidei, requisita ante assensum fidei. 88.d

I. An res nostræ fidei sint euidenter credibiles. ibid.
II. An sit efficax argumentum à mutatione morum, & à modo quo fides introducta est in mundum. 91.d
III. Quænam alia sint præcipua argumenta ad confirmandam fidei credibilitatem, & quænam sit hæc credibilitas. 93.c
IV. An iudicium credibilitatis prædictæ eliciatur ab habitu fidei. 96.a
V. An possit idem habitus habere vnum actum euidentem vel probabilem, & alterum obscurum. 99.d
VI. An ex euidentia credibilitatis rerum fidei possit colligi euidenter veritas earum. 105.b
VII. An ad credendum requiratur præcedens iudicium euidens credibilitatis. 107.e

DISPVTATIO VIII.

De obscuritate requisita ex parte obiecti fidei. 113.a

I. An non visum sit ratio formalis obiecti fidei, aut conditio necessaria ex parte obiecti. ibid. b
II. An actus fidei acquisitæ possit esse simul cum cognitione euidenti orta ex cognitione sensitiua. 115.d
III. An actus scientiæ & fidei acquisitæ possint esse in eodem intellectu constituto in diuersis locis. 119.d
IV. An actus fidei acquisitæ & scientiæ abstractiuæ possint esse simul de eadem re in eodem intellectu. 122.e
V. An actus fidei infusæ & visio intuitiua possint esse simul ex natura rei, vel de potentia absoluta. 125.d
VI. An fidei supernaturalis assensus possit esse simul cum scientia abstractiua eiusdem obiecti. 130.d
VII. An assensus fidei infusæ possit esse cum assensu theologico eiusdem obiecti, vel fidei humanæ, aut opinionis. 134.b

DISPVTATIO IX.

De fide comparata cum euidentia attestantis. 137.e

I. An possit euidenter cognosci testimonium Dei reuelantis extra visionem beatificam. ibid.
II. An primus Angelus in primo instanti creationis habuerit euidentiam testimonij Dei. 139.a
III. An euidentia attestantis sit propriè euidentia. 144.c
IV. An euidentia attestantis possit esse cum assensu fidei infusæ. 146.d
V. An Angelus habens euidentiam attestantis testimonij Dei egeat determinatione voluntatis ad assensum fidei. 149.a

Lud. de Torres de fide, spe, charit. & prudent.

VI. An euidentia attestantis possit esse cum clara visione eiusdem obiecti, vel cum scientia, aut aliis assensibus. 150.c,d

DISPVTATIO X.

De actu scientiæ comparato cum opinione. 152.c

I. An opinio & visio intuitiua eiusdem obiecti possint esse simul in eodem intellectu. ibid.
II. An assensus opinionis esse possit cum assensu scientiæ eiusdem obiecti saltem virtute diuina. 153.e
III. Quid senserit S. Thomas de simultate assensus opinionis & scientiæ. 156.e

DISPVTATIO XI.

De simultate habitus fidei cum habitibus scientiæ opinionis, & fidei acquisitæ. 158.c
I. An habitus infusus fidei possit esse ex natura rei cum habitu luminis gloriæ, vel saltem de potentia absoluta. ibid.
II. An habitus fidei & scientiæ possint esse simul. 160.c

DISPVTATIO XII.

De comparatione obiecti formalis fidei & scientiæ in ordine ad eundem actum. 162.a

I. An idem omnium actus secundùm rem possit procedere ab obiecto fidei & scientiæ. ibid.
II. An ex medio fidei diuinæ & humanæ possit esse vnus assensus idem secundùm rem ex medio fidei diuinæ & opinionis. 166.d

DISPVTATIO XIII.

De ordine & dispositione obiectorum quæ proponuntur omnibus credenda. 170.d

I. An quæ proponuntur credenda, rectè distincta & dispositа sint in Symbolo. ibid.
II. An credibilia fuerint per certos articulos distinguenda. 172.c
III. An Apostoli in die Pentecostes simul acceperint plenitudinem scientiæ eorum quæ ad fidem pertinebant. 174.e

DISPVTATIO XIV.

De Ecclesia. 177.c
I. Quid sit Ecclesia, & quibus partibus constet. ibid.
II. Quando inceperit Ecclesia, & an perpetuò duratura sit. 181.d
III. Quo sensu Ecclesia dicatur vna sancta, catholica, & Apostolica, veram continente doctrinam. 184.a

DISPVTATIO XV.

De dignitate Pontificis. 186.b

I. An sit in Ecclesia vnum supremum caput. ibid.c
II. An Romanus Episcopus succedat Petro in ecclesiastica dignitate. 192.a
III. Ad quos pertineat electio summi Pontificis, & depositio. 196.c

DISPVTATIO XVI.

De potestate Pontificis in ordine ad fidei doctrinam. 202.a

I. An Pontifex in tradenda fidei doctrina errare possit. ibid.
II. An in decretis morum possit Pontifex errare. 205.b
III. An Pontifex possit errare in canonizatione Sanctorum. 207.b
IV. An Pontifex possit errare in approbatione Religionis. 209.b

DISPVTATIO XVII.

De beatificatione seu canonizatione particulari Sanctorum. 210.e
I. Quid sit canonizatio. 211.a
II. Cuius sit canonizare. 212.a
III. Quid sit beatificatio. 214.b
IV. Cuius sit beatificare hominem aliquem. 215.e
V. An Pontifex possit errare in beatificatione Sanctorum. 217.a
VI. Qua certitudine sit credendum Pontificem non posse errare in beatificatione Sanctorum. 218.d
VII. Quænam sit causa ob quam beatificatio dicatur à recentioribus Canonizatio particularis. 222.b
VIII. Qui cultus sacri possint deferri homini beatificato. 223.c
IX. Qui cultus sacri possint, aut non possint deferri hominibus defunctis non canonizatis, nec beatificatis. 226.b
X. An liceat ad sepulchrum Sancti nondum canonizati, nec beatificati, cereos & lucernas accendere, aut vota deferre. 227.d
XI. Quænam alia liceant, vel non liceant facere in honorem sanctorum hominum non canonizatorum, vel beatificatorum. 230.b
XII. An aliquis cultus solemnis, & institutus ab Ecclesia pro canonizatis possit in secreto deferri non canonizatis. 231.c

DISPVTATIO XVIII.

De Conciliis. 232.e

I. Cuius sit congregare Concilia, & illis præsidere. 233.a
II. Quinam sint ad Concilia generalia conuocandi 235.d
III. An Concilium generale habeat infallibilem authoritatem in definitione rerum fidei quando est confirmatum à Pontifice. 237.e
IV. An Concilium generale ante confirmationem summi Pontificis habeat infallibilem authoritatem. 239.c
V. Quæ sit authoritas particularium Conciliorum. 241.c

DISPVTATIO XIX.

De potestate Concilij ad concedendum saluum conductum. 245.a

I. An Ecclesia ita possit concedere saluum conductum vt obligetur ad seruandam fidem. ibid.
II. An possit concedi saluus conductus cum clausula de non puniendo hæretico, etiamsi post Concilium perseuerauerit in suis erroribus. 250.e

DISPVTATIO XX.

De traditionibus. 253.c

I. Quid & quotuplex sit traditio, quibúsve regulis dignosci possit. ibid.
II. An sit aliqua traditio verè diuina, aut Apostolica. 254.d

DISPVTATIO XXI.

De sacra Scriptura, seu de verbo Dei scripto. 258.a

I. Quæ sint Scripturæ sacræ. ibid.b
II. An libri sacri in lingua Hebræa sint incorrupti. 261.a
III. An sint alicuius authoritatis editio Chaldaica, & Syriaca. 265.d

IV. Quomodo facta sit Græca editio septuaginta Interpretum. 266.d
V. An versio Septuaginta sit indubitatæ authoritatis. 269.c

DISPVTATIO XXII.

De vulgata Latina editione. 272
I. Quis sit author vulgatæ Latinæ editionis. ibid.
II. An interpres Latinæ nostræ vulgatæ habuerit spiritum propheticum. 275.a
III. An Latinus interpres in hac sua versione fuerit assecutus omnes sensus cuiuslibet loci Scripturæ originalis. 276.d
IV. An Latina vulgata sit approbata quantum ad omnia verba. 279.a
V. An vulgata Sixti quoad omnem lectionem pro authentica habenda sit. 286.a

DISPVTATIO XXIII.

De comparatione regularum fidei inter se. 289.c

I. An Ecclesia maioris sit authoritatis in rebus fidei quàm Scriptura. ibid.d
II. An Concilium generale sit superius Pontifice, vel contrà. 290.b
III. An à Pontifice ad Concilium generale liceat appellare. 293.b
IV. An sit in Ecclesia authoritas infallibilis ad proponentes res fidei. 294.a
V. An hæc authoritas sit humana, vel diuina. 297.b

DISPVTATIO XXIV.

I. Quid sit actus credendi. 301.d
II. An actus fidei sit cum compositione in nobis & in Angelis. 304.e
III. An omnes actus fidei infusæ sint eiusdem speciei. 307.a
IV. An sit concedendus actus fidei, qui habeat pro obiecto formali testimonium primæ veritatis. 310.c
V. Quomodo sit intelligendum quod de fide dicit Iacobus cap. 2. 314.d

DISPVTATIO XXV.

De necessitate actus fidei. 318.a

I. An ad iustificationem semper fuerit necessarius actus fidei, vel aliquando sufficiens fuerit notitia legis naturalis. ibid.
II. An actus fidei necessarius ad iustificationem sit necessarius necessitate præcepti tantùm, an necessitate medij. 321.d
III. An quod dicitur, sine fide non posse aliquem placere Deo, intelligatur solùm secundùm legem ordinariam, vel etiam de potentia absoluta. 324.c
IV. An ad salutem sufficiat credere obiectum materiale naturalis ordinis propter obiectum formale fidei. 327.a

DISPVTATIO XXVI.

I. An sit necessarium ad iustificationem credere Deum esse. 330.d
II. An fuerit necessarium omni tempore credere Deum esse. 332.d

DISPVTATIO XXVII.

I. Quam fidem habuerit primus parens. 342.b

II. An in aliquibus paruibus ante Euangelium fides implicita Christi fuerit medium necessarium in re ad salutem. 344.d
III. An ante aduentum Christi fides explicita Christi venturi fuerit medium necessarium ad iustificationem. 346.b
IV. An in lege euangelica fides explicita Christi simpliciter loquendo sit medium necessarium ad iustificationem consequendam. 347.c
V. An fides explicita Christi possit dici necessarium medium in re, vel in voto ad iustificationem in lege euangelica. 351.d
VI. Quid senserit Augustinus de necesitate fidei explicitæ Christi ad iustificationem. 355.c
VII. An fides explicita Christi sit necessaria necesitate medij ante ingressum beatitudinis. 358.b
VIII. An fides mysterij Trinitatis sit medium necessarium ad salutem. 360.b

DISPVTATIO XXVIII.

De his, quæ ex necessitate præcepti credenda sunt à fidelibus. 362.b
I. An sufficiat ad salutem credere vnum, vel alterum articulum fidei. ibid.
II. An infideles, vel fideles aliqui possint sine peccato habere ignorantiam articulorum fidei. 365.b

DISPVTATIO XXIX.

I. An actus credendi pendeat ab affectu voluntatis. 369.b
II. An assensus fidei infusæ pendeat à bono affectu voluntatis actuali, vel solùm habituali, aut actuali desiderio agnoscendi voluntatem. 373.a
III. An ad assensum fidei sufficiat voluntatem negatiuè se habere. 375.c.d
IV. An ita sit necessarius affectus ad assensum fidei infusæ, vt sine illo nulla ratione esse possit. 380.b

DISPVTATIO XXX.

De actu fidei in ordine ad meritum. 382.c

I. An actus fidei possit esse meritorius de condigno. ibid.
II. An per actum fidei mereatur peccator de congruo iustificationem, gratiam, & remissionem peccatorum. 385.c

DISPVTATIO XXXI.

Opportuna digressio de conditionibus requisitis ad meritum de congruo. 389.e

I. An ad meritum de congruo requiratur opus liberum honestum hominis iusti. 390.a
II. An ad meritum de congruo requiratur pactum seu promissio Dei, & status viæ in merente. 393.d.e

DISPVTATIO XXXII.

I. An ratio demonstratiua tollat aut minuat meritum fidei. 402.a
II. An ratio probabilis rerum fidei tollat vel minuat meritum fidei. 404.a

DISPVTATIO XXXIII.

De actu fidei in ordine ad malitiam. 405.c

I. An actus fidei possit immediatè procedere ab affectu voluntatis prauo. ibid.

II. An assensus fidei infusæ possit esse prauus ex circumstantia. 409.b,c
III. An affectus credendi possit esse malus ex actu reflexo, & imperante. 412.a
IV. Quid senserit S. Augustinus & S. Thomas in præcedenti controuersia. 416.d

DISPVTATIO XXXIV.

De fide acquisita in ordine ad malitiam. 421.a
I. An voluntas credendi fide acquisita mysteria nostræ fidei possit esse praua. ibid.
II. An assensus fidei acquisitæ possit vitiari. 423.d

DISPVTATIO XXXV.

I. An confessio fidei sit actus fidei. 428.d
II. An sit, & quotuplex præceptum actus fidei interne. 431.b
III. Quando Confessio externa fidei sit necessaria ex præcepto affirmatiuo fidei. 432.e
IV. Quando liceat aut non liceat vti habitu Gentilium, & dimittere habitum Christianorum. 437.c
V. An sit licitum aliqua de causa simulare falsam religionem. 438.e
VI. An Paulus vsus fuerit simulatione in reprehensione Petri. 443.c
VII. An sit contra fidei confessionem si Christianus inter hæreticos vel Gentiles eorum vestibus & sermone vtatur vt se occultet. 445.d

DISPVTATIO XXXVI.

De definitione fidei. 450.c
I. Quid sit fides. ibid.
II. An Paulus ad Hebr.11. illis verbis: Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium, *definiat fidem.* 452.a
III. Quomodo sint intelligendæ particulæ definitionis fidei traditæ à Paulo. 453.c

DISPVTATIO XXXVII.

De principio ex parte voluntatis ad credendum. 456.c
I. An ad primum actum credendi sit aliquis habitus in voluntate obedientiæ, vel religionis. ibid.
II. An prima voluntas necessaria ad primum actum credendi pertineat ad peculiarem habitum distinctum ab habitibus virtutum moralium cardinalium. 458.a,b
III. An in opinione asserentium primum affectum credendi esse ex gratia Dei, sed naturalem, secundum substantiam, possit assignari habitus acquisitus peculiaris ad quem pertineat. 459.c
IV. An in opinione asserentium primam voluntatem credendi esse supernaturalem quantum ad substantiam, sit concedendus peculiaris habitus infusus distinctus ab habitibus obedientiæ, religionis & virtutum cardinalium. 463.a,b
V. An primus affectus credendi possit reduci, aut pertinere ad virtutem studiositatis. 465.b
VI. Quid senserit S. Thom. in hac controuersia de habitu ad quem pertineat primus affectus credendi. 469.d
VII. An affectus credendi possit reduci ad virtutem vrbanitatis, & ad quem habitum pertineat confessio fidei externa. 472.a
VIII. An omnis actus reflexus voluntatis debeat habere peculiarem habitum. 475.c
IX. An actus quo quis vult honestum, in communi habeat peculiarem habitum acquisitum. 478.b
X. An actus quo quis vult bonum honestum supernaturalis ordinis, pertineat ad peculiarem aliquem habitum. 482.a
XI. An ad quemlibet actum vitiosum requiratur peculiaris habitus. 484.b

DISPVTATIO XXXVIII.

De habitu requisito ex parte intellectus ad assensum fidei. 485.c
I. An sit habitus fidei in intellectu. ibid.
II. An sine habitu fidei possit fieri actus fidei supernaturalis de potentia absoluta. 487.a
III. An primus actus fidei infusæ eliciatur ab habitu infuso. 489.a
IV An in habente fidem omnes actus fidei infusæ producantur ab habitu. 491.d,e
V. Quæ sint species quibus vtimur ad eliciendum assensum fidei supernaturalem. 493.b,c
VI. An fides sit in intellectu practico, vel speculatiuo. 495.c

DISPVTATIO XXXIX.

I. Qua ratione charitas sit forma fidei. 500.b
II. An fides informis & formata differant essentialiter in ratione fidei. 501.d
III. An vera fides possit esse sine charitate, 502.e

DISPVTATIO XL.

I. An fides sit virtus intellectualis. 506.c
II. An fides sit vna virtus. 508.b

DISPVTATIO XLI.

I. Quo sensu dicatur fides iustificare. 511.b
II. Quæ sit fides iustificans vt initium iustificationis. 513.a
III. An fides iustificans distinguatur à fide miraculorum. 518.e
IV. An fides miraculorum dicat habitum vel actum. 520.d
V. Quo sensu fides dicatur humanæ salutis initium. 522.c
VI. An ante fidem possit concedi aliquod opus ex gratia factum quod sit dispositio aliquo modo imperfecta, vel remota ad fidem. 524.c
VII. Quo sensu fides dicatur humana salutis fundamentum & radix. 527.b
VIII. An fides sit prior omnibus virtutibus. 528.d
IX. An fides possit esse prior tempore aliis supernaturalibus virtutibus. 530.a
X. Quomodo sit philosophandum de fide acquisita mysteriorum nostræ religionis in præcedentibus dubiis. 533.a

DISPVTATIO XLII.

I. An fidei cognitio sit certior omni scientia naturalis ordinis. 535.c
II. An fides sit certior cognitionibus supernaturalibus. 537.c
III. An fidelis cognoscat euidenter & certè suam fidem. 538.c.d
IV. An actus fidei acquisitæ mysteriorum nostræ religionis cognoscatur euidenter. 541.c,d.
V. An fidelis teneatur credere fide infusa actuali se habere fidem actualem ob testimonium Dei. 543.d
VI. An fidelis saltem discursu theologico possit esse certus de sua fide actuali ob testimonium Dei. 546.a

DISPVTAT. ET DVBIORVM.

DISPVTATIO XLIII.

I. An primus parens in primo instanti creationis habuerit fidem. 550.b
II. An Angelus in primo instanti creationis habuerit fidem. 551.d
III. An in dæmonibus manserit fides infusa, vel acquisita. 553.e
IV. An in beatis maneat fides. 557.a

DISPVTATIO XLIV.

I. An habitus fidei sit per se corruptibilis. 559.c
II. Qua ratione expellatur habitus fidei infusus per actum infidelitatis, vel hæresis, & quid sit dicendum de habitu Theologiæ. 561.c

DISPVTATIO XLV.

I. Quomodo augeatur habitus fidei, &c. 566.a
II. An cum æquali habitu fidei infusæ propter solam inæqualitatem intellectus possit vnus alio perfectiorem assensum fidei elicere. 567.e
III. An habitus fidei possit diminui. 570.a

DISPVTATIO XLVI.

I. Quid requiratur ad rationem rei supernaturalis secũdùm substantiam. 572.d
II. An actus fidei sit supernaturalis, quantum ad modum. 574.a
III. An actus fidei infusæ sit supernaturalis secundùm substantiam. 576.c
IV. Qua certitudine sit affirmandum esse habitum fidei diuinæ infusum. 578.e
V. An ante primam voluntatem credendi sit cognitio aliqua supernaturalis. 581.b,c
VI. An prima voluntas credendi fide infusa ob testimonium Dei sit supernaturalis secundùm substamiam. 584.c
VII. An habitus fidei supernaturalis secundùm substantiam fiat efficienter à solo Deo. 590.e
VIII. An actus fidei supernaturalis secundùm substantiam producat efficienter aliquem habitum naturalem secundùm substantiam. 593.c
IX. An actus fidei supernaturalis producat efficienter aliquem habitum supernaturalem qui iuuet ad facilitatem operandi. 595.d
X. An habitus Theologiæ sit per se infusus, vel acquisitus. 597.a

DISPVTATIO XLVII.

I. Quomodo fides sit causa timoris. 602.d
II. Quo sensu fides dicatur purificare corda. 603.e

DISPVTATIO XLVIII.

I. Quomodo donum intellectus distinguatur ab aliis donis. 612.a
II. An donum intellectus possit esse simul cum fide infusa. 613.a

DISPVTATIO XLIX.

I. Quid sit donum scientiæ. 618.a
II. Quomodo hoc donum distinguatur ab aliis. 619.b,c

DISPVTATIO L.

I. Qualis infidelitas sit peccatum. 626.c
II. An infidelitas sit maximum peccatorum. 627.c
III. An omnia opera infidelium sint peccata. 628.c
IV. An istæ species infidelitatis differant essentialiter in ratione peccati. 634.c

DISPVTATIO LI.

I. An infideles sint compellendi ad fidem. 638.d
II. Vtrùm Ecclesia possit cogere infideles vt audiant prædicationem fidei. 640.c

DISPVTATIO LII.

I. An possit Ecclesia priuare infideles non subditos dominio & iurisdictione quam habent in aliquos fideles. 645.e
II. An possint infideles cogi ad seruandam legem naturalem. 646.b,c

DISPVTATIO LIII.

I. An filij infidelium, qui solùm iure ciuium subduntur Principi Christiano, possint inuitis parentibus baptizari. 649.e
II. An domino liceat filium infidelis mancipij sibi subiecti baptizare inuito parente. 652.c

DISPVTATIO LIV.

De deceptione primorum parentum. 654.c
I. An Adamus commiserit peccatum infidelitatis, aut hæresis, fidem adhibens dictis serpentis. ibid.d
II. An Eua peccatum infidelitatis commiserit. 658.d

DISPVTATIO LV.

I. Quid sit hæresis. 664.b
II. An error rerum fidei cum ignorantia inuincibili, aut affectata sit hæresis. 665.e
III. Quæ sint propositionum censuræ. 667.e
IV. Quomodo ex verbis inordinatè prolatis incurratur hæresis. 671.a
V. An Ecclesia possit errare in assignandis censuris propositionum. 672.e

DISPVTATIO LVI.

I. An sit potestas in Ecclesia puniendi pœna mortis hæreticos. 674.e
II. Quomodo intelligatur excõmunicatio lata in hæreticos. 675.e

DISPVTATIO LVII.

I. Quid sit apostasia. 680.b
II. An propter crimen apostasiæ, vel hæresis, Princeps sæcularis amittat iurisdictionem temporalem. 681.c

DISPVTATIO LVIII.

I. Quid sit blasphemia. 685.a,b
II. An blasphemia sit maximum peccatorum. 687.a
III. Quotuplex sit blasphemia. 689.a,b

DISPVTATIO LIX.

I. Quid sit peccatum contra Spiritum sanctum, & peccatum ad mortem. 696.a
II. Quo sensu peccatum in Spiritum sanctum dicatur non remittendum, neque in hoc sæculo, neque in futuro. 698.b

DISPVTATIO LX.

I. Quod sit obiectum formale spei in genere. 703.b,c
II. Quod sit obiectum formale spei theologicæ. 705.d
III. Quod sit obiectum materiale actus spei. 709.a

IV. Vtrùm beatitudo alterius sit subiectum propriæ spei. 711. *a*

DISPVTATIO LXI.

I. Quid sit sperare, & an sit necessarium ad salutem sperare aliquid supra rationem naturalem. 718. *a*
II. An actus spei honestus sit ita vt vitiari non possit. 719. *c*
III. Vtrùm actus spei sit supernaturalis secundùm substantiam, habeátque vnum habitum virtutis theologicæ. 721. *d*
IV. An sit aliquis actus honestus spei acquisitæ, & habitus illius. 727. *d*

DISPVTATIO LXII.

I. De actu & habitu spei. 737. *b, c*
II. Quomodo spes expellatur in beatis & damnatis, & an in peccatoribus & hæreticis maneat spes. 740. *a*

DVBIVM VNICVM
Quæstionis XIX.

Vtrùm timor versetur immediatè circa Deum. 746. *c*

DISPVTATIO LXIII.

I. An timor seruilis habeat peculiarem habitum. 756. *b*
II. An crescente charitate, diminuatur timor. 758. *b*
III. An timor remaneat in patria. 760. *b*

DISPVTATIO LXIV.

I. Vtrùm desperatio dicat actum voluntatis. 769. *c*
II. An iudicium requisitum ad spem sit actus fidei infusæ. 774. *d*

DISPVTATIO LXV.

I. Quando obliget præceptum spei. 788. *c*
II. Vtrùm qui ex reuelatione nouit suam damnationem peccet desperando. 789. *e*

DISPVTATIO LXVI.

De obiecto formali, & habitu charitatis. 801. *e*
I. Quod sit obiectum formale supernaturalis habitus charitatis. 802. *a*
II. An charitas supernaturalis sit amicitia inter hominem & Deum. 806. *b*
III. An amicitia humana sit virtus. 809. *a, b*
IV. An sit habitus charitatis infusus virtus vna & theologica. 812. *c*

DISPVTATIO LXVII.

De subiecto huius habitus, & causa efficienti. 817. *c*
I. An voluntas sit proximum subiectum charitatis. *ibid.*
II. An habitus charitatis infusus possit esse connaturalis alicui creaturæ. 818. *c*
III. Quæ sit causa efficiens huius habitus charitatis supernaturalis. 822. *a*

DISPVTATIO LXVIII.

De augmento habitus charitatis. 827. *b*
I. Qua ratione charitas possit augeri in hac vita. *ibid.*
II. An charitatis actus quantumuis remissus in homine iusto mereatur augmentum charitatis. 829. *d*
III. An habitus charitatis augeatur secundùm totam latitudinem actus intensioris, vel solùm secundùm excessum. 832. *a*
IV. An actus remissi præmium gratiæ detur statim. 839. *d*
V. An in Concilio Tridentino sit definitum aliquid circa augmentum habitus gratiæ, vel charitatis. 843. *b*
VI. An habitus charitatis possit augeri in infinitum. 845. *c*
VII. An charitas in via possit esse tam perfecta sicut in patria. 849. *a*
VIII. An possit dari habitus charitatis infinitus simpliciter actu secundùm intensionem. 852. *d*
IX. An habitus charitatis distinguatur realiter ab habitu gratiæ. 854. *a*

DISPVTATIO LXIX.

De reuiuiscentia meritorum & gratiæ. 856. *c*
I. An merita per peccatum mortale mortificata reuiuiscant per subsequentem iustificationem ex natura rei. *ibid. d*
II. An merita reuiuiscant ad præmium essentiale. 861. *d*
III. An gratia habitualis per peccatum mortale corrupta reuiuiscat, & reproducatur integrè per subsequentem iustificationem. 864. *b*

DISPVTATIO LXX.

Excursio tempestiua de reuiuiscentia operis satisfactorij. 866. *c*
I. An opus factum in statu peccati mortalis nascatur ad satisfactionem adueniente statu sanctitatis. *ibid. d*
II. Opera satisfactoria facta in statu sanctitatis ita extinguantur per peccatum mortale vt subsequuta remissione illius & iustificatione non reuiuiscant. 869. *a*
III. An satisfactio pœnæ temporariæ requirat statum viatoris. 875. *a*
IV. An ad satisfactionem pro pœna temporaria requiratur opus pœnale. 877. *c*
V. An per opera quæ sunt in præcepto possit iustus satisfacere pro debito pœnæ temporariæ. 879. *e*

DISPVTATIO LXXI.

De reuiuiscentia peccatorum. 883. *d*
I. An peccata semel dimissa quantum ad culpam redeant per subsequens peccatum. *ibid. e*
II. An de potentia absoluta possint peccata redire quantum ad culpam. 887. *e*
III. An peccata semel dimissa quantum ad culpam possint reuiuiscere de potentia absoluta quantum ad pœnam æternam. 889. *c*

DISPVTATIO LXXII.

De corruptione habitus charitatis. 898. *b*
I. An habitus infusus charitatis possit diminui, vel amitti. *ibid.*
II. An habitus charitatis, seu gratiæ ex natura sua sine aliqua acceptatione extrinseca iustificet hominem. 901. *c*
III. An iustitia nobis inhærens non solùm possit constituere hominem iustum, & expellere maculam peccati, sed etiam offensam & iniuriam absque extrinseca acceptatione Dei, &c. 908. *b*
IV. Quomodo per peccatum mortale expellatur habitus charitatis. 913. *b*
V. An peccatum mortale expellat meritoriè habitum charitatis. 917. *c*
VI. An peccatum mortale possit esse simul cum charitate. 919. *c*

DISPVTATIO LXXIII.

I. Qua ratione diligatur proximus charitate theologica. 931. *a*
II. An actus quo diligitur proximus ex complacentia ipsius pertineat ad charitatem theologicam. 933. *d*

III. An

III. An dilectio proximi propter Deum differat specie à dilectione Dei propter se. 937.a

DISPVTATIO LXXIV.

I. Quo sensu dilectio Dei debeat esse super omnia. 947.e
II. An sit secundùm inclinationem naturalem hominem diligere Deum plusquam seipsum. 949.e

DISPVTATIO LXXV.

I. An debeat quisque intensius seipsum diligere, quàm proximum. 951.d
II. An possimus ex charitate velle detrimentum in aliquo bono animæ propriæ propter bonum proximi. 952.c

DISPVTATIO LXXVI.

I. An vnus proximus sit magis diligendus quàm alius. 963. e
II. An in bonis spiritualibus magis sint diligendi consanguinei quàm alij. 965.b

DISPVTATIO LXXVII.

De natura actus charitatis theologicæ. 973.b
I. Quisnam sit actus charitatis theologicæ. ibid.c
II. Quæ sit causa efficiens actus charitatis,&c 975.b
III. An primus actus charitatis procedat efficienter ab habitu charitatis. 977.d
IV. An primus actus charitatis procedat efficienter ab habitu charitatis,& sit dispositio ab habitu gratiæ. 987.a
V. Quæ fuerit mens D. Thomæ circa controuersiam explicatam dubio tertio. 989.d
VI. Quæ sit causa materialis actus dilectionis. 991.d

DISPVTATIO LXXVIII.

I. An actus charitatis ita sit honestus vt virtuti non possit 995.e
II. Quis actus charitatis sit magis meritorius. 997.e

DISPVTATIO LXXIX.

De natura misericordiæ. 1012.c
I. Quod sit obiectum misericordiæ virtutis peculiaris. ibid.
II. An misericordia sit vna virtus. 1015.b

DISPVTATIO LXXX.

I. Quis actus beneficentiæ pertineat ad charitatem theologicam. 1020.e
II. An possit aliquis ob insigne aliquod beneficium collatum ab amico, illi potiùs benefacere, quàm patri. 1021.c

DISPVTATIO LXXXI.

De actu eleemosynæ. 1027.c
I. Quid sit eleemosyna, & quotuplex. ibid.
II. Quomodo honestum opus eleemosynæ iuuet ad iustificationem. 1031.d

DISPVTATIO LXXXII.

De præcepto eleemosynæ. 1036.c
I. Quale sit præceptum eleemosynæ. ibid.
II. An extra grauem & extremam necessitatem sit obligatio faciendi eleemosynam in communibus solùm necessitatibus. 1038.d
III. An non solùm ex misericordia teneatur quis facere eleemosynam, sed etiam ex iustitia. 1040.a
IV. An in extrema necessitate teneatur quis facere eleemosynam de rebus sibi necessariis. 1042.a
V. An ex bonis simpliciter necessariis ad conseruationem naturæ liceat facere eleemosynam extremè indigeti. 1045.b
VI. An in extrema necessitate necessarium sit illi succurrere per donationem, vel sufficiat per mutuum. 1048.b
VII. An in graui necessitate sit facienda eleemosyna per donationem omnino liberalem. 1050.d
VIII. An existens in extrema necessitate, vel graui, possit priuata authoritate sumere rem alienã qua indiget. 1052.b
IX. An debitor qui patitur extremam necessitatem, teneatur soluere debitum creditori eandem necessitatem patienti. 1054. e
X. Quomodo obligentur Ecclesiastici ex bonis ecclesiasticis ad faciendam eleemosynam. 1055.e

DISPVTATIO LXXXIII.

De materia eleemosynæ. 1058.e
I. An ex bonis alterius possit quis facere eleemosynam. ibid.
II. An qui habet bona obnoxia restitutioni, possit facere eleemosynam extremè indigenti, ita vt maneat liber ab obligatione restituendi. 1061.b

DISPVTATIO LXXXIV.

I. An religiosus, vel filiusfamilias, vel vxor possit facere eleemosynam. 1063.b
II. An & quomodo seruus possit facere eleemosynã. 1065.c
III. An in religione sit contra votum paupertatis absque facultate superioris religiosum accipere pecunias, vel aliquid pretio æstimabile à saculari, vt religiosus ipse liberè disponat in eleemosynam, vel pia opera nomine eius, qui dedit. 1066.e

DISPVTATIO LXXXV.

De his quibus danda eleemosyna. 1069.c
I. An his pauperibus, qui possunt laborare, sit danda eleemosyna. ibid.
II. An qui ementita paupertate accipit eleemosynam teneatur restituere. 1070.b

DISPVTATIO LXXXVI.

De præcepto correptionis. 1076.c
I. Quid sit correptio,& cuius virtutis actus. ibid.
II. An materia correptionis sit solùm peccatum quod imminet in futurum. 1077.d
III. Quo tempore,& quibus circumstantiis obliget præceptum correptionis. 1081. a

DISPVTATIO LXXXVII.

I. An soli Prælati obligentur præcepto correptionis fraternæ. 1083. c
II. An priuatæ personæ debeant implere præceptum correptionis, non obstante quocunque incommodo temporali. 1084. e

DISPVTATIO LXXXVIII.

I. Quinam sint corripiendi. 1088.c
II. An peccet concionator, qui existens in peccato mortali, reprehendit vitia aliorum. 1089.a

DISPVTATIO LXXXIX.

De ordine correctionis fraternæ. 1093.e
I. De quo peccato sit intelligendum illud Matth.18. Si peccauerit in te. ibid.
II. An prædictus ordo corrigendi sit præcepti materialis. 1097.c
III. An hic ordo sit seruandus circa peccatum vni tantùm notum. 1100.a
IV. An in religione possit esse licitum statutum, vt ad maiorem sui humilitatem quisque velit vt omnes defectus ipsius deferantur ad Prælatum vt patrem, non præmissa secreta correptione per quemcunque qui illos nouerit extra confessionem. 1101.b

V. An

V. An superiores religionis possint constituere custodes & vigiles vt explorent quæ domi fiunt, & sibi narrentur. 1105.d

DISPVTATIO XC.

I. An videns Deum possit illum odio prosequi. 1109.c
II. An odium Dei sit maximum peccatorum. 1111.b

DISPVTATIO XCI.

I. Quale peccatum sit odium proximi. 1114.a
II. An sit vnus habitus odij. 1115.e
III. Qua ratione possit quis velle sibi malum. 1118.a

DISPVTATIO XCII.

I. An bellum sit licitum. 1143.e
II. An omnino debeat esse certa causa belli vt Princeps possit iustè illud inferre. 1146.d
III. An Princeps possit bellum inferre pro iniuria illata quando ei offertur satisfactio. 1150.a
IV. An ea bona quæ milites sumunt ab hostibus sint obnoxia restitutioni, quando hostes ea ab aliis iniustè acceperant. 1154.a

DISPVTATIO XCIII.

I. An semper peccent clerici gerentes bellum. 1157.a
II. Quando clerici in bello contrahant irregularitatem. 1158.b

DISPVTATIO XCIV.

I. Quæ ratione sit licitum in bello vti insidiis. 1162.c
II. An in omni bello iusto licitum sit bellare die festo. 1163.b

DISPVTATIO XCV.

I. Quid sit scandalum, & quotuplex. 1174.d
II. Quando scandalū actiuum sit speciale peccatum. 1175.b
III. Quæ sit mens S. Thomæ circa naturam scandali specialis. 1180.e
IV. Vtrùm quoties quis inducit ad aliquod specialiter peccatum, peccet duplici peccato. 1183.b
V. Quale peccatum sit scandalum. 1185.c
VI. An sit peccatum scandali suadere minus malum ei qui vult facere maius malum. 1186.d

DISPVTATIO XCVI.

I. Vtrùm opera præcepti siue circa spiritualia, siue circa temporalia dimittenda sint propter scandalum. 1194.a
II. Vtrùm teneatur homo omittere ea quæ non sunt in præcepto propter vitandum scandalum passiuum alterius. 1197.b
III. Vtrùm imputetur scandalum passiuum ei ex cuius opera sumpta est occasio, quando scandalum non solùm est cum damno spirituali scandalizati, sed etiam cum damno temporali illius, vel alterius. 1200.c

DISPVTATIO XCVII.

I. An sit peculiare præceptum dilectionis Dei super omnia naturalis. 1208.c
II. Quando obliget præceptum supernaturalis dilectionis Dei super omnia. 1211.a
III. An præceptum dilectionis Dei contineatur Deuter. 6. 1212.e

DISPVTATIO XCVIII.

De præcepto dilectionis proximi. 1214.d
I. An sit præceptum negatiuum non prosequendi odio proximum. ibid.
II. An sit peculiare præceptum dilectionis proximi. 1216.d
III. An sit præceptum diligendi seipsum. 1221.d

DISPVTATIO XCIX.

De natura prudentiæ. 1244.b
I. An obiectum prudentiæ sit verum practicum singulare. ibid.
II. An prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. 1245.c
III. An prudentia sit necessaria ad actum virtutis theologicæ. 1247.a
IV. An sit vnus habitus prudentiæ. ibid.d
V. Quomodo habitus prudētiæ versetur circa verum. 1249.c
VI. Quæ sit causa materialis & efficiens habitus prudentiæ acquisitæ. 1251.a,b
VII. An sit & qualis prudentia infusa. 1253.c

DISPVTATIO C.

I. An prudentia circa bonum commune, & circa bonum proprium differat specie. 1267.b
II. An prudentia regnatiua, politica, œconomica, militaris, differant specie. ibid.d

DISPVTATIO CI.

I. An prudentia sit distincta ab eubulia. 1272.c
II. An synesis sit peculiaris virtus. 1273.d
III. An gnome sit specialis virtus. 1274.b

DISPVTATIO CII.

I. An imprudentia sit speciale peccatum secundùm se distinctum à peccato contra virtutem moralem, circa cuius materiam versatur. 1277.e
II. Quæ sit mens S. Thomæ in controuersia præcedentis dubij. 1279.c

FINIS.

SVM

SVMMARIVM
CONCLVSIONVM.

EX DISPVTATIONE I.

De ſubiecto fidei.

EX DVBIO I.

Quod ſit ſubiectum fidei.

CONCLVSIO PRIMA. Subiectum, aut obiectum materiale adæquatum (quod in idem recidit) habitus diuinæ fidei, eſt quidquid à Deo reuelabile eſt.

2. Subiectum fidei Chriſtianæ principalius, & quod attributionis nuncupari ſolet, eſt Deus ſolus ſecundùm ſe conſideratus.

EX DVBIO II.

An Deus ſit ſubiectum fidei ſecundùm veritates neceſſarias, vel etiam ſecundùm contingentes.

CONCL. 1. Non ſolùm veritates neceſſariæ intrinſecè latentes in Deo, verumetiam contingentes, & liberè à Deo procedentes, ſunt obiectum habitus diuinæ fidei: ſolus tamen Deus eſt ſubiectum de quo.

2. Diuina fides & Theologia ſacra, obiectum materiale idem omnino, formale verò diuerſum habent aliquo ſaltem modo.

3. Quæ à diuina attinguntur fide, non ea ſolùm, quę phyſicam & realem complexionẽ habent incomplexa negatiuè ex eo tantùm vocantur, quòd ſub vnica ratione formali fidei comprehenduntur; verùm ipſe Deus, & teſtimonium eius, quæ omni prorſus phyſica carent complexione, omnia vt ſunt in conſpectu creati intellectus complexa iure appellantur.

EX DISPVTATIONE II.

De obiecto formali fidei diuinæ.

EX DVBIO I.

An obiectum formale fidei diuinæ ſit diuina authoritas, vel potiùs humana ratio.

CONCL. 1. Catholica fides, quæ ſupernaturalis quidem cognitio eſt, neque habet pro obiecto formali intellectus apprehẽſionem, neque rei credendę propoſitionem, aut teſtimonium aliquod humanum, ſed infallibile teſtimonium reuelantis & teſtificantis Dei: reſpicit tamen illa vt conditionem ad fidem neceſſariam.

2. Neque Deus vt Deus, nec vt ſupremus rerum Dominus, neque vt veritas prima in cognoſcendo, ſed vt prima veritas in dicendo & teſtificando ſolùm, eſt obiectum formale fidei.

EX DVBIO II.

An Deus quatenus reuelatione ſua conſtituit obiectum credibile, ſit formale obiectum fidei.

CONCL. Formalis fidei ratio, neque conſiſtit in denominatione credibilitatis in obiecto credendo reſultante, neque in prima veritate in dicendo ſolùm, neque in interna reuelatione Dei, neque in externa ab intellectu credentis contemplabili, ſed in prima veritate in dicendo, & interna Dei reuelatione, externa tamen completa, quæ apparet ad extra credenti.

EX DVBIO III.

An habitus fidei, vel auxilium teneat ſe ex parte obiecti formalis aſſenſus fidei.

CONCL. Quanquam habitus fidei infuſus, aut auxilium ſupernaturale, neceſſariò ex parte intellectiuæ potentiæ ad actum diuinæ fidei, qui eſt ſecundùm ſubſtãtiam ſupernaturalis, eliciendum requiratur, nullo tamen pacto ad rationem formalem ipſius actus requiruntur, præter teſtimonium Dei ab Eccleſia credenti obſcurè propoſitum, quod quidem nihil accipit ab habitu infuſo, ratione cuius conſtituatur formale obiectum actus.

EX DVBIO IV.

An teſtimonium primæ veritatis ſit primum principium, in quod ſit reſoluendus aſſenſus fidei infuſæ.

CONCL. Aſſenſus Chriſtianæ fidei tantùm per ſe reſoluitur in teſtimonium primæ veritatis tãquam in vltimam rationem formalem: in teſtimonium autem Eccleſiæ, aut fidem humanam, tanquam in conditionem ſolùm.

EX DISPVTATIONE III.

De perfectione diuinæ veritatis.

EX DVBIO I.

An Deus poſſit mentiri, vel eſſe infidelis.

CONCL. Licèt Deus ſe ſolo erroris actum producere poſſet (quem reuera producere nequit) aut nobiſcum concurreret ad errorem, quod quidem poteſt: de fide nihilominus eſt Deum ſecundùm ordinariam ſui legem mentiri non poſſe; aſſerere verò abſoluta potentia poſſe mentiri, aut in ſuis promiſſis infidelem eſſe, temerarium & errori proximum eſt.

EX DVBIO II.

An Deus poſſit per alium dicere falſum, & quid poſſit colligi ex Scriptura.

CONCL. Aſſerere Deum poſſe abſoluta potentia mendacium proferre per alium vt ab ipſo Deo teſtificatum, aut mouere aliquem ad mendacium, adhuc ſine ipſius mentientis peccato erroneum eſt; dicere

dicere verò posse de ordinaria lege, est contra fidem, licèt non tam apertè sicut asserere mentiri posse immediatè per se: nihilque contra istam doctrinam ex aliquo Scripturæ loco potest deduci.

Ex dvbio III.

An fidei possit subesse falsum.

Concl. Assensui diuinæ fidei falsum subesse omnino repugnat, talisque repugnantia in visceribus actus fidei inclusa non est mera negatio, sed quædam positiua perfectio, & habitus supernaturalis ipsius diuinæ fidei, in nullo euentu totaliter, neque partialiter, per se, neque per accidens, ad falsum aliquem assensum concurrere.

Ex dvbio IV.

An possit Deus producere solus habitum, vel speciem impressam inclinantem ad falsum assensum.

Concl. 1. Implicat infundi à Deo speciem aliquam impressam in sensibus, aut intellectu, quæ ex natura sua ad cognitionem falsam inclinet.

2. Quanquam nequeat Deus habitum per se infusum ad falsum inclinantem assensum producere, probabilis tamen est opinio, tam ea, quæ affirmat, quàm ea, quæ negat, habitum per accidens infusum producere posse: probabilior tamen censetur negans.

EX DISPVTATIONE IV.

De fide acquisita vt conditione ad obiectum infusæ.

Ex dvbio I.

An ad assensum fidei infusæ sit necessaria conditio fides aliqua acquisita.

Concl. Tam in homine, qui recenter ad fidem conuertitur, quàm in homine fideli cui de nouo mysterium aliquod diuinæ fidei credendum proponitur, requiritur necessaria conditio ad actum supernaturalem fidei eliciendum prudenter, virtualis saltem fides humana de veritate obiecti credendi, & simul iudicium quo proponens dignus fide iudicetur.

Ex dvbio II.

An fidei humanæ assensus concurrat in genere causæ efficientis ad assensum fidei diuinæ.

Concl. Assensus humanæ fidei concurrit solùm vt conditio ad assensum fidei diuinę, & nullo modo in genere causæ efficientis, aut formalis.

Ex dvbio III.

An assensus fidei acquisitæ sit conditio ex natura rei necessaria ad assensum fidei infusæ.

Concl. Assensus acquisitæ fidei, siue sit de veritate obiecti credēdi, siue de authoritate proponentis in se, vel in aliquo miraculo ipsius, elici nequeunt viribus naturæ, vt conditiones sunt ad actum fidei supernaturalem eliciendum, requiruntúrque ad illum ex natura rei, & non ex sola voluntate Dei, licèt non necessariò & infallibiliter sequatur ex illis.

EX DISPVTATIONE V.

De necessitate propositionis Ecclesiæ ad credendum.

Ex dvbio I.

An fides de authoritate Ecclesiæ sit conditio necessaria ad assensum fidei infusæ.

Concl. Quando infallibilis Ecclesiæ authoritas aliquid de nouo vt de fide diuina proponentis, erat priùs diuina fide credita ab illo cui de nouo mysterium credendum proponitur, ad eliciendum actum diuinæ fidei, circa tale mysterium necessariò procedit in credente diuina fides, saltem virtualis de authoritate infallibili Ecclesiæ; quando verò Ecclesiæ authoritas à credente vt humana solùm cognoscitur, humana sufficit fides de tali authoritate humana ante assensum diuinæ fidei; fides verò humana de authoritate particularis hominis quando solus particularis homo proponens est.

Ex dvbio II.

Quod munus exerceat Ecclesia respectu obiecti fidei.

Concl. Fides diuina particularis ex testimonio Dei media reuelatione cognito genita est eiusdem rationis, & speciei cum fide catholica totius Ecclesiæ, priuata tamen persona, cui reuelatio fit de aliquo mysterio, non tenetur diuina credere fide, nisi prudenter constet illi de testimonio Dei.

2. Regula infallibilis de credendis nec est nec vnquam fuit proprium & internum testimonium, nec sola Scriptura sacra: sed esse catholicam Ecclesiam, ad quam solam omni sæculo librorum canonicorum interpretatio pertinuit.

EX DISPVTATIONE VI.

De discursu comparato cum obiecto fidei.

Ex dvbio I.

An assensus fidei genitus ex testimonio Dei obscurè cognito generetur per discursum.

Concl. 1. Diuina fides nunquā, humana verò semper per discursum generatur, nec S. Thom. contra istam vltimam partem sensit aliquo in loco.

2. Vniuersus discursus tam speculatiuus, quàm practicus duplex obiectum, duplicémque cognitionem, quarum vna ex altera inferatur, necessariò requirit; non tamen vt vna prior extet tempore quàm alia. nec discursus speculatiuus semper procedere debet à notis ad ignota; secus verò practicus.

Ex dvbio II.

An assensus fidei generetur per discursum, quando is qui credit habet euidentiam testimonij Dei, vel quando propter testimonium credit aliquid posse generari.

Concl. Qui habet euidentiā testimonij Dei quatenus ex illo vt ex præmissa colligit verū esse quod reuelat Deus, nequit actum elicere diuinæ fidei, qui quidem actus formaliter vt assensus fidei nullo pacto ipse, nec habitus eius, per discursum deduci queit, etiamsi actus, qui est de fide, reuera per discursum deducatur.

EX DVBIO III.

An sit de fide conclusio quæ colligitur per discursum non immediatè ex testimonio Dei, sed ex aliis propositionibus creditis immediatè propter testimonium Dei.

CONCL. Nulla conclusio ex quibuscunque præmissis formaliter vt ex illis deducta, est assensus diuinæ fidei, & conclusio quæ deducitur ex Dei testimonio euidenter à posteriori, vel in seipso euidenter cognito, neque est actus opinionis, nec assensus humanæ neque diuinæ fidei.

EX DISPVTATIONE VII.

De euidentia credibilitatis rerum fidei, requisita ante assensum fidei.

EX DVBIO I.

An res nostræ fidei sint euidenter credibiles.

CONCL. Talibus testimoniis & argumentis nostræ fidei probantur mysteria vt non solùm prudenter credantur, verumetiam euidenter credibilia reddantur.

EX DVBIO II.

An sit efficax argumentum à mutatione morum, & à modo quo fides introducta est in mundum.

CONCL. Mirabilis morum mutatio illorum hominum, qui ad fidem nostram vt ad firmamanchoram confugerunt, & singularis modus quo fides nostra fuit introducta, efficaciter veritatem illius probant.

EX DVBIO III.

Quænam alia sint præcipua argumenta ad confirmandam fidei credibilitatem, & quænam sit hæc credibilitas.

CONCL. 1. Credibilitas nostræ fidei ex Prophetis in veteri lege factis, & impletis in noua, & ex aliis innumeris capitibus probatur.

2. Mysteria nostræ fidei sunt tantùm credibilia euidenter credibilitate fidei diuinæ vt obiecto materiali quod: credibilitate verò humanæ fidei vt obiecto formali.

EX DVBIO IV.

An iudicium credibilitatis prædictæ eliciatur ab habitu fidei.

CONCL. Iudicium euidens de credibilitate rerum neque dependet ab habitu diuinæ fidei, neque ab habitu aliquo prudentiæ infusæ, neque acquisitæ, neque ab habitu theologico, neque ab habitu opinionis, aut humanæ fidei, sed ab habitu quodam scientifico ad tale euidens iudicium mouente.

EX DVBIO V.

An possit idem habitus habere vnum actum euidentem vel probabilem, & alterum obscurum.

CONCL. 1. Nullo pacto, neque ex natura rei, neque potentia absoluta Dei dari queit habitus infusus diuinæ fidei, qui sit principium actus euidentis, de credibilitate, & actus obscuri de veritate eiusdem.

2. Nequit nec de potentia ordinaria neque absoluta dari habitus acquisitus qui ex sua natura principium sit scientiæ & opinionis, aut scientiæ & humanæ fidei simul.

EX DVBIO VI.

An ex euidentia credibilitatis rerum fidei possit colligi euidenter veritas earum.

CONCL. Ex nullo alio capite, quàm ex testimonio Dei euidenter cognito potest deduci iudicium euidens de veritate mysteriorum nostræ fidei.

EX DVBIO VII.

An ad credendum requiratur præcedens iudicium euidens credibilitatis.

CONCL. 1. Quando quis de nouo ad fidem Christi conuertitur, habere potest euidens iudicium de credibilitate mysteriorum fidei, si omnia argumenta, quibus credibilia euidenter redduntur, illi proponuntur, ab ipsóque rectè ponderantur: aliquando tamen cum solo aliquo miraculo ex gratia peculiari Dei cõuerti quis potest, etiamsi careat prædictis argumentis, & prædicta euidentia credibilitatis mysteriorum Dei.

2. In homine fideli qui ad rationis vsum accedit, communiter solet reperiri actus diuinæ fidei fine expressa, non tamen sine virtuali euidentia credibilitatis rerum fidei.

3. In homine fideli qui fide infusa authoritatem Ecclesiæ in rebus fidei definiendis credidit, ad credendum de nouo quod ab Ecclesia vt de fide credendum proponitur, sufficit si præcesserit in illo prudens iudicium de vera Ecclesiæ definitione.

4. Non solùm in adulto de nouo ad fidem conuerso, neque in homine fideli, cui ad rationis vsum aliquid credendum de nouo proponitur, neque in eo solùm, cui post actum fidei infusæ proponitur aliquid vt definitum à viris doctis, verùm in eo qui credere vult, quia vrget tempus credendi, præcedit semper iudicium prudens, quo iudicetur hîc & nunc esse credendum, sumpta prudentia largè sumpta.

5. Cùm de rebus fidei & de proponente res fidei duplex humana fides habetur, non solùm requiritur iudicium ante ipsam fidem humanam, quo iudicetur hîc & nunc esse credendum, verumetiam duplex iudicium, vnum quo mysteria fidei credibilia iudicentur, aliud quo de dignitate proponentis iudicium feratur.

6. In credentibus ex euidentia attestantis Dei præcedente, vel in aliquo miraculo, non solùm ante assensum diuinæ fidei procedere debet iudiciũ prudens de credibilitate rerum fidei, verumetiam euidentia attestãtis; simúlque addimus in nullo euentu posse actum fidei diuinæ elici quin præcesserit expresè vel virtualiter iudicium de credibilitate rerum fidei.

7. Licèt moueri quis possit à Deo ad credendum sola interna reuelatione, de lege tamen ordinaria requiritur externa propositio, cum auxilio Dei interno, vt quis ad credendum moueatur.

SVMMARIVM

EX DISPVTATIONE VIII.

De obſcuritate tequiſita ex parte obiecti fidei.

Ex dvbio I.

An non viſum ſit ratio formalis obiecti fidei, aut conditio neceſſaria ex parte obiecti.

Concl. Non viſum ſi pro medio poſitiuo rem credendam credenti obſcurè proponente ſumatur, & non pro negatione denominationis viſi ab actu intellectus reſurgentis, eſt de eſſentia obiecti formalis diuinæ fidei, quæ quidem vt talis ſemper obiectum formale obſcurum reſpicit, in quo differt ab humana fide, quæ obiectum formale euidenter cognitum habere aliquando poteſt.

Ex dvbio II.

An actus fidei acquiſitæ poſsit eſſe ſimul cum cognitione euidenti orta ex cognitione ſenſitiua.

Concl. Licèt ſcientia intuitiua & abſtractiua ſimul poſſint reperiri, nequit tamen, nec ex natura rei, nec de potentia abſoluta Dei, in eodem intellectu ſiue in vno, ſiue in pluribus locis conſtituto, actus fidei acquiſitæ cum cognitione euidenti orta ex cognitione ſenſitiua, nec ſummũ gaudium cum ſumma triſtitia de eodem obiecto ex natura rei reperiri.

Ex dvbio III.

An actus ſcientiæ & fidei acquiſitæ poſsint eſſe in eodem intellectu conſtituto in diuerſis locis.

Concl. Licèt in eodem intellectu reperiri ſimul poſſint duo iudicia quibus duplex opinio diuerſa probabilis iudicetur, nequit tamen fieri nec de potentia ordinaria nec abſoluta Dei vt in eodẽ intellectu ſiue in vno, ſiue in pluribus locis conſtituto, actus euidens & fidei acquiſitæ, aut alij actus contrarij, quales ſunt aſſenſus & diſſenſus, formaliter aut materialiter ſumpti ſimul inueniantur.

Ex dvbio IV.

An actus fidei acquiſitæ & ſcientiæ abſtractiuæ poſsint eſſe ſimul de eadem re in eodem intellectu.

Concl. Licèt tam opinio quàm acquiſita fides, quę ſecundùm noſtram & communem ſententiam inter ſe diſtinguuntur, ex natura rei ſimul poſſint in eodem intellectu ſiue in vno, ſiue in pluribus locis conſtituto reperiri, cum ſcientia tamen abſtractiua quocunque excogitabili modo quælibet illarum ſimul inueniri repugnat.

Ex dvbio V.

An actus fidei infuſæ & viſio intuitiua poſsint eſſe ſimul ex natura rei, vel de potentia abſoluta.

Concl. Actus infuſæ fidei cum intuitiua viſione eiuſdem obiecti in eodem intellectu ſiue in vno, ſiue in pluribus locis collocato, non ſolùm ex natura rei, ſed etiam de potentia abſoluta Dei ſimul inueniri repugnat, aut acquiſita fides cum beatifica viſione.

Ex dvbio VI.

An fidei ſupernaturalis aſſenſus poſſit eſſe ſimul cum ſcientia abſtractiua eiuſdem obiecti.

Concl. Licèt opinio affirmans diuinam fidem ex natura rei ſimul cum abſtractiua ſcientia poſſe reperiri in eodem intellectu probabilis ſit, probabilior tamen eſt negans omnimodo id etiam de potentia abſoluta repugnare, ſiue intellectus in vno ſiue in pluribus conſtituatur locis.

Ex dvbio VII.

An aſſenſus fidei infuſæ poſſit eſſe cum aſſenſu theologico eiuſdem obiecti, vel fidei humanæ, aut opinionis.

Concl. Diuina fides, non ſolùm cum aſſenſu theologico, reſpectu eiuſdem obiecti, verumetiam cum humana fide, quæ ponitur neceſſaria conditio ad diuinam fidem, & cum opinione, dummodo expreſſa de certitudine obiecti formidine careant, ſimul reperiri ex nullo capite repugnat.

EX DISPVTATIONE IX.

De fide comparata cum euidentia atteſtantis.

Ex dvbio I.

An poſſit euidenter cognoſci teſtimonium Dei reuelantis extra viſionem beatificam.

Concl. Euidentia atteſtantis Dei haberi poteſt extra viſionem beatificam, ex aliquo euidenti miraculo, facto in confirmationem ipſius Dei loquentis.

Ex dvbio II.

An primus Angelus in primo inſtanti creationis habuerit euidentiam teſtimonij Dei.

Concl. 1. Non ſolùm Angelus primus, verumetiam omnes in primo creationis inſtanti habuerunt euidentiam teſtimonij Dei: primus quidem quia auxilio ſupernaturali reuelationem ſibi factam vt immiſſam à Deo cognouit: reliqui autem quia cognouerunt reuelationem ipſis à primo Angelo factam de teſtimonio Dei fuiſſe ordinis ſupernaturalis, ac proinde talem reuelationem à nulla creatura, ſed à ſolo creatore Deo procedere potuiſſe.

2. Non tantùm poſſibile, ſed etiam valde probabile eſt, Adamum, & peculiari ratione Prophetas & Apoſtolos, habuiſſe euidentiam teſtimonij Dei.

3. Nulla eſt excogitabilis aliqua abſtractiua ſpecies in via, media qua euidentia teſtimonij Dei habeatur, vnde in Paulo poſt raptum non manſit talis ſpecies etiam ſuppoſita opinione dicentium vidiſſe diuinam eſſentiam, ſed qua recordaretur ſe diuinam eſſentiam vidiſſe.

Ex

EX DVBIO III.

An euidentia atteſtantis ſit propriè euidentia.

CONCL. Cognitio quæ habetur de aliquo myſterio ex teſtimonio euidenter cognito, non eſt ſimpliciter & abſolutè euidentia, ſed cum addito, ſcilicet euidentia atteſtantis.

EX DVBIO IV.

An euidentia atteſtantis poſſit eſſe cum aſſenſu fidei infuſæ.

CONCL. Aſſenſus diuinæ fidei non ſolùm cum euidentia teſtimonij Dei, verùm cum euidenti cognitione infallibilis veritatis, eſſe poteſt ſecundùm legem ordinariam, obſcuro dumtaxat permanente materiali obiecto, ad teſtimoniúmque euidenter cognitum, euidentia terminatur vt ad obiectum quod, diuina verò fides ad ſummum vt ad obiectum quo.

EX DVBIO V.

An Angelus habens euidentiam atteſtantis teſtimonij Dei egeat determinatione voluntatis ad aſſenſum fidei.

CONCL. Angelus primus euidentiam habens teſtimonij Dei, in ſui creatione cum cognitione euidenti infallibilis veritatis Dei, & etiam ſine illa conſideratus eguit reuera pia volũtatis affectione ad eliciendum de facto aſſenſum fidei, ob teſtimonium Dei, non quidem vt euidenter cognitum, ſed ob teſtimonium Dei vt ſic.

EX DVBIO VI.

An euidentia atteſtantis poſſit eſſe cum clara viſione eiuſdem obiecti, vel cum ſcientia, aut aliis aſſenſibus.

CONCL. Euidentia atteſtantis cum clara viſione eiuſdem obiecti, aut mathematicis ſcientiis viſioni ferè æquiualentibus, aut cum humana fide repugnat ſimul reperiri; ſecus verò cum aſſenſu theologico, aut ſcientiis abſtractiuis.

EX DISPVTATIONE X.

De actu ſcientiæ comparato cum opinione.

EX DVBIO I.

An opinio & viſio intuitiua eiuſdem obiecti poſſint eſſe ſimul in eodem intellectu.

CONCL. Opinio ſi iudicium expreſsámve formidinem de certitudine obiecti includat, repugnat ſimul inueniri cum ſcientiæ actu eiuſdem obiecti, in eodem intellectu ſiue in vno, ſiue in pluribus locis conſtituto; cum viſione verò, & intuitiua cognitione repugnat etiamſi expreſſa careat formidine ſimul reperiri.

EX DVBIO II.

An aſſenſus opinionis eſſe poſſit cum aſſenſu ſcientiæ eiuſdem obiecti ſaltem virtute diuina.

Lud. de Torres de fide, ſpe, charit. & prudent.

CONCL. Opinio quæ tam debile medium habet, quòd in præſentia ſcientiæ mouere non valet, ſiue habeat formidinem expreſſam, ſiue illa careat, repugnat cum actu ſcientiæ ſimul reperiri: probabile tamen eſt, opinionem carentem expreſſa formidine, & cuius medium mouere poteſt in præſentia poſſe cum actu ſcientiæ abſtractiuæ ſimul reperiri.

EX DVBIO III.

Quid ſenſerit S. Thomas de ſimultate aſſenſus opinionis & ſcientiæ.

CONCL. Licèt Angelicus Doctor prima parte dixerit opinionem eſſe non poſſe cum actu ſcientiæ, tractatu verò de fide poſſe docuerit, contrarius ſibi non fuit, quia tractatu de fide locutus fuit de opinione ſine expreſſa formidine, 1. p. de opinione cum illa.

EX DISPVTATIONE XI.

De ſimultate habitus fidei cum habitibus ſcientiæ opinionis, & fidei acquiſitæ.

EX DVBIO I.

An habitus infuſus fidei poſsit eſſe ex natura rei cum habitu luminis gloriæ, vel ſaltem de potentia abſoluta.

CONCL. Licèt vt certum veriſſimúmque teneamus habitum theologicum, & habitum diuinæ fidei, & aliquem actum ipſius cum habitu luminis gloriæ & clara viſione Dei, poſſe abſoluta ipſius potentia ſimul conſeruari; ſentimus tamen id de lege ordinaria fieri non poſſe, & opinionem oppoſitum aſſerentem improbabilem eſſe, temeritatiſque nota notari debere.

EX DVBIO II.

An habitus fidei & ſcientiæ poſsint eſſe ſimul.

CONCL. Ex natura rei poſſunt reperiri ſimul habitus diuinæ fidei cum habitu & actu ſcientiæ, Theologiæ, & humanæ fidei, habitus humanæ fidei cum habitu ſcientiæ, habitus ſcientiæ cum habitu opinionis, habitus & actus opinionis cum habitu & actu humanæ fidei, habitus ſcientiæ cum lumine gloriæ; habitus verò fidei acquiſitæ & opinionis nequeunt ex natura rei cum gloriæ lumine permanere.

EX DISPVTATIONE XII.

De comparatione obiecti formalis fidei & ſcientiæ in ordine ad eundem actum.

EX DVBIO I.

An idem omnium actus ſecundùm rem poſsit procedere ab obiecto fidei & ſcientiæ.

CONCL. Non ſolùm ex natura rei, ſed neque abſoluta potentia, fieri poteſt vt idemmet actus ſit actus fidei diuinæ & ſcientiæ euidentis, aut Theologiæ, & viſionis claræ eiuſdem obiecti.

EX DVBIO II.

An ex medio fidei diuinæ & humanæ possit esse vnus assensus idem secundùm rem ex medio fidei diuinæ & opinionis.

CONCL. Nequit ex natura rei, neque absoluta potentia Dei, à medio formali, diuinæ & humanæ fidei, aut scientiæ & opinionis, aut scientiæ euidentis, & Theologiæ, aut à medio Theologiæ, fidei humanæ, aut opinionis, aut ex aliis quibuscunque obiectis formalibus specie differentibus idem actus, vel assensus intellectus eiusdem obiecti secundùm rem deriuari.

EX DISPVTATIONE XIII.

De ordine & dispositione obiectorum quæ proponuntur omnibus credenda.

EX DVBIO I.

An quæ proponuntur credenda, rectè distincta & dispositа sint in Symbolo.

CONCL. Ob plurimas rerũ causas expediẽs maximè fuit ea, quæ à fidelibus credenda sunt, in Symbolo fuisse ordinata, atque miro, quo sunt ordine disposita.

EX DVBIO II.

An credibilia fuerint per certos articulos distinguenda.

CONCL. 1. Res nostræ fidei rectè fuit per articulos in Symbolo positos dispositа, licèt Eucharistiæ sacramentum, quod omnibus fidelibus credendum proponitur, in ipso vt specialis articulus non fuerit positũ, sed implicitè in aliis distinctis articulis creditum.

2. Licèt antiqui Patres omnia mysteria fidei, quæ post illos tradita sunt, implicitè cognouerint, explicitè tamen non solùm Apostoli & Euangelistæ, qui exuberante Spiritus sancti gratia spiritualem Euangelij sensum & mysteria pariter diuinæ fidei vberiùs aliis perceperunt, & omnia à Pontificibus & Conciliis post illos definita in sua & Christi doctrina cognouerunt, verumetiam ex antiquis Patribus posteriores plura prioribus intellexerunt.

EX DVBIO III.

An Apostoli in die Pentecostes simul acceperint plenitudinem scientiæ eorum quæ ad fidem pertinebant.

CONCL. Licèt Apostoli in solemni Pentecostes die non didicerint qua ratione in futuris euentibus cum talibus vel talibus circumstantiis se gerere deberent, & ad hoc aliquando congregauerint Concilium, fuerunt nihilominus in gratia confirmati, & roborati, & de omnibus agendis & credendis ad salutem animæ necessariis, & ad munus prædicationis exercendum à Spiritu sancto mirabiliter edocti, post cuius quidem aduentum omnis euangelizandi prohibitio ipsis Apostolis fuit omnino sublata.

EX DISPVTATIONE XIV.

De Ecclesia.

EX DVBIO I.

Quid sit Ecclesia, & quibus partibus constet.

CONCL. 1. Catechumeni in vera Christi fide & charitate existentes, licèt non sint membra simpliciter Ecclesiæ, aliquo tamen modo pertinent ad illam, & saluari possunt si in dicta fide & charitate moriantur.

2. Licet hæretici non sint membra simpliciter Ecclesiæ, siue occulti siue manifesti sint, quia tamen baptismali gaudent charactere, aliqua ratione scilicet secundùm quid ipsius membra dicuntur, & potestati illius subiecti sunt.

3. Fideles schismatici, qui veram retinentes fidem summo Pontifici nolunt obedire, sunt vera membra Ecclesiæ, possúntque cogi ab eodem summo Pontifice vt sibiipsi obediant.

4. Fideles excommunicati aliquo modo sunt extra Ecclesiam, non tamen omnibus modis, & ita aliquo modo vera Ecclesiæ membra dicuntur, licèt non simpliciter.

EX DVBIO II.

Quando inceperit Ecclesia, & an perpetuò duratura sit.

CONCL. 1. Ecclesia catholica, quæ cùm sit fideliũ congregatio, ex vna sola persona constare non potest, ab exordio nascẽtis mundi sumpsit exordium, & permansit, & vsque ad mundi finẽ, diuina testante fide, est duratura; Ecclesia tamen eo modo quo nunc habemus à Christo, fuit initiata, & supra Apostolorum fundamentum postea fundata.

2. Omnes Catholici tenentur diuina credere fide Ecclesiam Christi esse visibilem, & vt verissimam esse credendam, & quamcunque aliam religionem à Romana distinctam vt falsissimam relegandam.

EX DVBIO III.

Quo sensu Ecclesia dicatur vna sancta, catholica & apostolica, veram continente doctrinam.

CONCL. 1. Ecclesia fidelium non obstante ordine hierarchico ante Christi aduentum fuit vna vnitate morali, & post Christum etiam fuit vna, ratione vnius capitis, Baptismatis, Spiritus, fidei & gratiæ: sancta, ratione finis, legum, sacrificiorũ, Sacramentorum, sacri Ecclesiastici ritus, & ex eo quòd nihil falsum quod contra fidei doctrinam sit, nihilque iniustum quod cõtra bonos mores sit, contineat. Dicitur denique sancta, id est, quasi sancita, & super Christum firmata, & quia nulla extra illam sanctitas inueniatur. Dicitur catholica, id est, vniuersalis, ratione loci, quia toto terrarum orbe diffusa, ratione temporis, quia fuit semper & semper permanebit. Dicitur Apostolica, vel quia ab Apostolis fuit prædicatione fundata, vel quia ab Apostolis legitima successione perseuerat.

2. Vniuersa Romana Ecclesia cùm sit firmamentum, & columna veritatis, nequit vlla ratione (veram deferendo fidem) in aliquam hæresim incidere, neque contra propositionem ex fidei principiis deductam euidenter in aliquem errorem labi, aut in his, quæ spectant ad fidem, ignorantiam habere: admittit tamen aliquando aliqua, quæ gradum aut probabilitatis terminũ non excedunt.

3. Ecclesia cùm decernit opinionem aliquam esse contraria probabiliorem, non definit (vt volunt aliqui) sed tantùm vtriusque partis pensatis argumentis absque vlla definitione aut Dei reuelatione iudicio prudenti iudicat dictam opinionem esse altera probabiliorem, quod iudicium posse Ecclesiam facere, aliqui asseuerant, sine detrimento fi-

dei,

dei, etiamsi talis opinio esset falsa: dici tamen non potest sine detrimento fidei Ecclesiam posse vero imperare præcepto, opinionem de facto falsam probabiliorem defendi.

EX DISPVTATIONE XV.

De dignitate Pontificis.

Ex dvbio I.

An sit in Ecclesia vnum supremum caput.

Concl. 1. Monarchia (quæ cùm sit vnius atque supremi regiminis principatus, Aristocratia, quæ est optimatum gubernatio, & Democratia, quæ totius populi imperium dicitur, superior atque perfectior est) verè in Ecclesia catholica reperitur, & in Romano Pontifice vt in Vicario Christi, & cunctorum fidelium supremo residet capite.

2. De fide est Petrum fuisse à Christo constitutum totius Ecclesiæ caput, secundùm illud Matth. 16. *Tu es Petrus, &c.* & secundùm illud Ioan. 21. *Pasce oues meas.*

Ex dvbio II.

An Romanus Episcopus succedat Petro in Ecclesiastica dignitate.

Concl. 1. Fide diuina tenemur credere Romanum Episcopum succedere Petro in dignitate Ecclesiastica, & in supremo totius Ecclesiæ regimine.

2. Licèt non sit de fide supremam dignitatem ex iure diuino in summis Pontificibus residentem cum Episcopatu Romano diuino præcepto fuisse copulatam & coniunctam, est nihilominus non tantùm probabile, sed valde certum, Petrum Apostolum iussu Christi copulasse.

Ex dvbio III.

Ad quos pertineat electio summi Pontificis, & depositio.

Concl. 1. Licèt dignitas Pontificia à solo Deo tribuatur, potestas tamen designandi talem vel talem personam ad huiusmodi dignitatem cùm sit de solo iure positiuo ex sola Pontificis concessione ad populum spectabat olim, modò autem ad solos Cardinales, à quibus Pontifex auferre & aliis tribuere potest, licèt non possit successorem eligere nisi speciali priuilegio Dei, quo solo asserimus Petrum, Linum, Cletum vel Clementem elegisse: in casu tamè quo à Cardinalibus dicta potestas esset ablata, si nulla specialis persona esset à Pontifice designata, supposita vnione dignitatis Pontificiæ, quæ modò cum Episcopo Romano perseuerat ad populi Romani clerum, summi Pontificis electio pertineret.

2. Summus Pontifex non solùm voluntate sua cum consensu Ecclesiæ deponere potest dignitatè Pontificiam, verùm si hæreticus siue occultus, siue manifestus sufficienter cognitus habeatur, potest deponi non quidem à se ob defectum fidei, neque à solo Deo, neque à solis Cardinalibus, sed à Concilio generali Episcoporum & Cardinalium simul, qui omnes ita congregati Pontifice hæretico depositio alium de nouo possunt eligere.

3. Pontifex hæreticus, qui contumax non est, & suam vult hæresim deserere, & retractare, depo-

nendus non est: secus qui exteriùs se hæreticum ostendit, etiamsi interiùs apud Deum in vera fide permaneat; si verò casus occurrat quo quis sit hæreticus probatus, & reuera hæreticus non sit, nulla currit deponendi obligatio, nec ob quamcunque peccatorum multitudinem ab hæresi distinctam deponi potest.

EX DISPVTATIONE XVI.

De potestate Pontificis in ordine ad fidei doctrinam.

Ex dvbio I.

An Pontifex in tradenda fidei doctrina errare possit.

Concl. 1. Pontifex vt Pontifex nequit vllo pacto aliquid falsum à tota Ecclesia credendum definire, siue illud cum generali Concilio, siue absque illo definiat, neque vllus vsque adhuc in rebus fidei definiendis errauit.

2. Pontifex vt Doctor priuatus non solùm ex ignorantia, verùm ex certa scientia potest aliquid contra catholicam fidem proferre, & cõsequenter hæreticum esse; errasse verò aliquem Pontificem vt priuatum Doctorem dignoscitur ex qualitate rei definita, vel ex eo quòd ipse Pontifex id declarauerit.

Ex dvbio II.

An in decretis morum possit Pontifex errare.

Concl. Summus Pontifex nequit aliquid contra ius naturale, vel diuinum toti Ecclesiæ proponere, neque in decretis morum errare: vt cùm definit aliquem contractum esse, vel non esse vsurarium, conuentionem aliquam esse vel non esse simoniacam, aut cùm approbat religionem, aut modum aliquem viuẽdi illius vt verè ipsius religionis substantialem, vnde ad fidem pertinet credere pietatis montem vsurarium non esse, vtpote à Leone X. definitum, & emittentes tria vota simplicia in Societate Iesu post biennium esse verè & substantialiter religiosos, sicut professos eiusdem vel cuiuscunque religionis, vtpote à Gregor. XIII. definitum in bulla, *Ascendente Domino.*

Ex dvbio III.

An Pontifex possit errare in canonizatione Sanctorum.

Concl. Licèt hæreticum sit asserere non esse in Ecclesia canonizandi potestatem (quam de facto in solo residere Pontifice dicimus) non tamẽ censemus hæreticum asserere Pontificem errare posse in canonizatione: addimus tamen opinionem asserentem esse de fide errare non posse, esse probabilem, & certum est sine temeritate non posse defendi.

EX DISPVTATIONE IV.

An Pontifex possit errare in approbatione religionis.

Concl. Hæreticum est asserere non esse in Pontifice potestatem approbandi religionem, aut in illius approbatione errare posse.

EX DISPVTATIONE XVII.

De beatificatione seu canonizatione particulari Sanctorum.

SVMMARIVM

Ex dvbio I.

Quid sit canonizatio.

Concl. 1. Canonizatio, quæ secundùm Innoc. III. est canonicè & regulariter instituere quòd aliquis pro sancto habeatur; vel secundùm alios publicum Ecclesiæ testimonium de vera sanctitate, & gloria hominis iam defuncti, & simul iudicium & sententia, qua determinantur illi honores, qui aliis Sanctis debentur, & secundùm alios vltimum iudicium, seu declaratio de sanctitate alicuius, non requirit necessariò ad rationem sui vt vniuersalis Ecclesia ad diuinum recitandum officium obligetur, sed sola Pontificis declaratio de sanctitate canonizati.

2. Cultus qui dari solet canonizatis est publicè haberi & vocari Sancti, & in publicis precibus inuocari, in eorum memoriam dies festos celebrari, & Deo templa & sacrificia offerri, imagines eorum quodam lumine ac radiis in signũ gloriæ possessæ depingi, & tandem reliquias ipsorum publicè venerari.

Ex dvbio II.

Cuius sit canonizare.

Concl. Licèt olim Episcopi in suis prouinciis particulares canonizationes faciendi facultatem habuerint, solus tamen Pontifex (in quo secundùm fidem canonizandi residet potestas) absolutam semper habuit ad canonizandum in vniuersa Ecclesia, cuius solius ita proprium est canonizare vt neque Cardinales nec Legati à latere, nec prouinciale, nec generale Concilium sine consensu Pontificis canonizare de facto possint, neque Episcopi, qui antiquitus canonizabant, absque eodem consensu & decreto ipsius Pontificis canonizari potuerint. addimus nihilominus non semper fuisse requisitum decretum scriptum Pontificis, sed nudum ipsius consensum sufficientem fuisse in multis antiquis canonizationibus, ad quas faciendas semper exigitur diligentia maior ad canonizãdum confessorem aliquem, quàm martyrem.

Ex dvbio III.

Quid sit beatificatio.

Concl. Beatificatio, quæ à viris doctis nostri temporis canonizationis particularis nomine primò cœpit appellari, non est aliud quàm concessio à Pontifice ad petitionem aliquorum facta vt defunctus aliquis in aliqua prouincia, vel religione peculiari beatus possit appellari, & diuinum officium recitari, & Missa de illo celebrari. Canonizatio hæc particularis à generali non essentialiter, sed accidentaliter tantùm differt.

Ex dvbio IV.

Cuius sit beatificare hominem aliquem.

Concl. Beatificatio sumpta pro canonizatione particulari quæ fiebat olim, ad Episcopos spectabat, sumpta verò pro canonizatione particulari, quæ de facto fit, ad solum pertinet Pontificem, in quo asserere non esse beatificandi potestatem, vel est hæreticum, vel saltem manifestus error contra fidem.

Ex dvbio V.

An Pontifex possit errare in beatificatione Sanctorum.

Concl. Olim Episcopos in canonizatione particulari (quia authoritate infallibili non gaudebant) errare potuisse asserimus, summum tamen Pontificem, qui authoritatem habet infallibilem, dicimus errare non posse adhuc ex ignorantia in beatificatione (seu quod idem est) in canonizatione particulari Sanctorum.

Ex dvbio VI.

Qua certitudine sit credendum Pontificem non posse errare in beatificatione Sanctorum.

Concl. Licèt non sit omnino certum esse de fide Pontificem errare non posse in beatificatione seu canonizatione particulari Sanctorũ, est tamen valde probabile, & saltem est temerarium, impium, & scandalosum asserere errare posse, & multo magis dicere errare posse in canonizatione generali.

Ex dvbio VII.

Quænam sit causa ob quam beatificatio dicatur à recentioribus canonizatio particularis.

Concl. Beatificatio à Pontifice facta appellatur canonizatio particularis, ratione solius limitationis cultus & personarum; illa verò, quæ ab Episcopis fiebat olim, dicebatur particularis, non solùm ratione limitationis cultus, & personarum, sed etiam ratione potestatis illorum, quæ particularis & limitata erat, & coarctata ad suam prouinciam.

Ex dvbio VIII.

Qui cultus sacri possint deferri homini beatificato.

Concl. 1. Personæ quibus concessum est de aliquo beatificato certo die recitare, & Missam celebrare, non possunt Missam votiuam & alios cultus, qui canonizatis possunt ab omnibus deferri (etiamsi tales cultus in breui beatificatis non sint prohibiti) pro libito exhibere sine Cardinalium sacrorum rituum facultate, qua sola Sacerdotes Societatis Iesu de beato parente nostro Ignatio diuinum officium recitamus, & cum Octaua Missam celebramus: cùm ante hanc facultatem solùm possemus prædicta in die sui obitus facere.

2. Cùm priuatis personis conceditur in die obitus alicuius beati de illo recitare, & Missam celebrare, non licet aliis Sacerdotibus idem facere, non solùm quando à Pontifice à tali cultu prohibentur (quod quidẽ ipsis potest prohibere) verùm quandocunque expressè non conceditur eis. Alij autem cultus, de quibus in decreto Pontificis nulla fit mentio, à nullo possunt publicè saltem exhiberi.

3. Beatificatus homo siue confessor sit, sine martyr, (de quo asserimus à Pontifice posse beatificari, & canonizari) siue omnis alius beatificatus quicunque sit, sanctus potest appellari, si sancti nomine non intendatur significari hominem beatificatum esse canonizatum, & in Sanctorum catalogo ascriptum, sed solùm esse beatificatum.

Ex

EX DVBIO IX.

Qui cultus sacri possint, aut non possint deferri hominibus defunctis non canonizatis, nec beatificatis.

CONCL. Cultus publicus, qui ab Alexandro tertio prohibitus est ne homini non beatificato, aut non canonizato deferretur, solùm fuit cultus à Pontifice vel ab Ecclesia institutus ad beatificatos & canonizatos tantummodo colendos, siue publicè siue secretò dictus cultus deferretur, non tamen prohibitus fuit alius quicunque cultus ad colendos beatificatos aut canonizatos non institutus, secretò aut publicè deferri.

EX DVBIO X.

An liceat ad sepulchrum sancti nondum canonizati, nec beatificati, cereos & lucernas accendere, aut vota deferre.

CONCL. Non solùm antiquissimus Ecclesiæ vsus accendendi cereos ante beatificatorum, canonizatorum, & martyrum sepulchra licitus fuit, verumetiam licitum esse asserimus ante sepulchra eorum qui non sunt beatificati, nec canonizati, si prudenti iudicio sancti iudicentur, non solùm cereos accendere, sed etiam votiuas tabellas non solùm secretò, sed etiam publicè deferre.

EX DVBIO XI.

Quænam alia liceant, vel non liceant facere in honorem sanctorum hominum non canonizatorum, vel beatificatorum.

CONCL. Nequeunt qui non sunt beatificati, nec canonizati, sancti vocari, quasi in Sanctorum catalogo iam essent ascripti, nec in publicis Litaniis aut officio sacro inuocari, bene tamen priuatim; nec licitum est in honorem eorum templa vel altare ædificari, nec Missam de eo dici, nec publicè festum celebrari: potest tamen secretò Deo vacari. Insuper non licet eorum imagines cum radiis luminis pingere venerãdas, nec reliquias eorum in templo adorandas proponere; possunt tamen imagines sine radiis pingi, & vnà cum eorum reliquiis secretò & priuatim coli.

EX DVBIO XII.

An aliquis cultus solemnis, & institutus ab Ecclesia pro canonizatis possit in secreto deferri non canonizatis.

CONCL. Cultus solemnis, qui ministrum Ecclesiæ necessariò petit, vt est Missæ sacrificium, publicè, nec secretò homini non canonizato nec beatificato deferri nequit; cultus verò solennis, qui ministrum Ecclesię non exigit necessariò, vt est Liraniarũ, & diuini officij recitatio, deferri quidẽ potest secretò, & cum sequenti restrictione, vt Psalmi sine forma, qua ad beatificatos & canonizatos colendos fuerunt ab Ecclesia instituti, recitentur; cum forma verò & ordine ecclesiastico nec publicè nec secretò licet illos recitare.

EX DISPVTATIONE XVIII.

De Conciliis.

EX DVBIO I.

Cuius sit congregare Concilia, & illis præsidere.

CONCL. 1. Quatuor sunt Conciliorum genera, Generale, Nationale, Prouinciale, & Diœcesanum. Ad primũ cõcurrunt totius vniuersi Episcopi legitimè non impediti, & potestas conuocandi illud in solo summo Pontifice secundùm fidem catholicam residet. Ad secundum Concilium concurrunt omnes Episcopi, & Archiepiscopi, in quo Primas, vel Patriarcha præsidet; illud verò conuocare, spectat ad Archiepiscopum. Ad tertium Episcopi Prouinciæ, in quo Metropolitanus præsidet, & conuocatio pertinet ad Archiepiscopum. Ad quartum denique concurrunt Sacerdotes diœcesis, pertinétque ad Episcopum diœcesis conuocare illos, in ipsóque præsidere.

2. Licèt olim in veteri Testamento aliqui Reges Prophetæ ex peculiari Dei priuilegio iudices fuerint in spiritualibus, de facto tamen asserere catholica cogimur fide Concilio generali præsidere ad solum summum Pontificem vel eius Legatos spectare.

EX DVBIO II.

Quinam sint ad Concilia generalia conuocandi.

CONCL. 1. Ad Concilium generale vocantur tria hominum genera. Primum laicorum, quorum munus tantùm est Concilio seruire. Secundum genus est Doctorum, ad quos spectat solùm disputare de veritate vel falsitate rei, de qua instituitur controuersia. Tertium genus est eorum, qui de re controuersa votum habent decisiuum ordinariè, & huiusmodi personæ sunt soli Episcopi etiam annulares, & Archiepiscopi; ex consuetudine verò & priuilegio etiam Cardinales, Abbates, & Generales ordinum, etiamsi Episcopi non sint, votum habent decisiuum.

2. Licèt communiter Episcopi vniuersi orbis ad generale Concilium conuocentur, poterit nihilominus esse verum Concilium generale, etiãsi maior illorum pars desideretur, dummodo Concilio ex minori Episcoporum parte congregato, summus Pontifex vel eius Legati præsint.

3. Episcopi in Concilio generali congregati sunt verè Iudices, & generale Concilium verum iudicium.

EX DVBIO III.

An Concilium generale habeat infallibilem authoritatem in definitione rerum fidei quando est confirmatum à Pontifice.

CONCL. Concilium generale à summo Pontifice approbatum nullo pacto in rebus fidei definiendis errare queit.

EX DVBIO IV.

An Concilium generale ante confirmationem summi Pontificis habeat infallibilem authoritatem.

CONCL. Conciliũ generale cum cõsensu Legatorũ Pontificis, & instructione ipsis Legatis à Pontifice data, errare nequit in rebus fidei definiendis; secus verò ipsis Legatis dissentientibus, aut contra instructionem sibi datam operantibus. Cum consensu tamen solo Legatorum nulla instructione à Pontifi-

ce accepta iudicatur moraliter impossibile totum Concilium errare posse; probabile nihilominus censetur maiorē Concilij partem, etiam eorum, qui votum habent decisiuum, posse in errorem incidere, & ipsum Concilium non vt sic habere potestatem obligandi totam Ecclesiam vt de fide credat quod ab ipso definitum est.

Ex dvbio V.

Quæ sit authoritas particularium Conciliorum.

Concl. Concilium particulare approbatum à Pontifice in rebus definiendis nequit errare; secus verò cùm approbatum non est. iudicium tamen illius adhuc non approbati magnæ authoritatis est dum de illius errore certò non constat.

EX DISPVTATIONE XIX.

De potestate Concilij ad concedendum saluum conductum.

Ex dvbio I.

An Ecclesia ita possit concedere saluum conductum vt obligetur ad seruandam fidem.

Concl. 1. Fides & promissio seruanda est etiamsi inimico facta sit, nisi in casu quo sine peccato impleri non posset, aut quando vnus contrahentium in eodem contractu non seruat quod promisit.

2. Iuramentum promissorium in materia iusta seruandum est, etsi factum sit ad confirmandam promissionem infideli factam, vnde etiam dicimus tam promissionem quàm iuramentum promissorium eiusdem promissionis confirmatiuum factum hæretico vt securè ad Concilium venire possit, obligationem inducere ad fidem seruandam in quocunque iurante & promittente. etiamsi promissio & iuramentum facta non sint cum clausula expressa de hæretico non puniendo, etiamsi in suis erroribus post Concilium perseueret.

Ex dvbio II.

An possit concedi saluus conductus cum clausula de non puniendo hæretico, etiamsi post Concilium perseuerauerit in suis erroribus.

Concl. Non solùm est licitum saluum conductum concedere hæretico, cum expressa clausula de ipso non puniendo, verumetiam iam concessus inducit obligationem in quocunque concedente ad fidem seruandam, dummodo hæreticus conditiones, sub quibus saluus conductus dari solet, non violet, aut tale committat crimen quod obligatio adimplendæ promissionis penitus auferatur.

EE DISPVTATIONE XX.

De traditionibus.

Ex dvbio I.

Quid & quotuplex sit traditio, quibusve regulis dignosci possit.

Concl. 1. Traditio (quæ largitur sumpta accipitur pro doctrina, siue scripta siue secus aliter ab vno communicata) à Theologis sumitur pro doctrina non scripta ab vno alteri tradita. quæ traditio in hoc sensu triplex est. Vna diuina, quæ à Christo mediis Apostolis deriuatur: alia Apostolica, & est illa quam ab institutione Apostolorum Romana seruat Ecclesia. Alia est ecclesiastica, & est consuetudo aliqua à Prælatis vel populis inchoata, quæ tacito populorum consensu vim legis obtinet.

2. Quinque regulis vera traditio cognosci potest. Prima quando aliquid quod in Scriptura non reperitur, ab vniuersa Ecclesia vt fidei dogma eligitur. Secunda quando tota Ecclesia aliquid seruat, quod alius quàm Deus instituere non potuit. Tertia quando id quod omni tempore seruatum est ab Ecclesia, signum est descendisse ab Apostolis, etiamsi res fuerit, quæ potuerit ab Ecclesia institui. Quarta quando omnes Ecclesiæ Doctores docent aliquam traditionem esse Apostolicam. Quinta quando in Ecclesia Romana, in qua solùm perseuerat continuata Apostolorum successio, aliquid vt traditio Apostolica edocetur.

Ex dvbio II.

An sit aliqua traditio verè diuina, aut Apostolica.

Concl. Traditio diuina & Apostolica, quæ valde sunt in Ecclesia catholica necessariæ, reperiuntur in illa de facto.

EX DISPVTATIONE XXI.

De sacra Scriptura, seu de verbo Dei scripto.

Ex dvbio I.

Quæ sint Scripturæ sacræ.

Concl. Omnes libri qui sunt in editione vulgata D. Hieronymi, & in Concilio Tridentino enumerati vt canonici & infallibilis veritatis regula habendi sunt.

Ex dvbio II.

An libri sacri in lingua Hebræa sint incorrupti.

Concl. Hebraica editio quæ modò extat, neque est omnino corrupta, neque omnino integra.

Ex dvbio III.

An sint alicuius authoritatis editio Chaldaica & Syriaca.

Concl. Neque editio Chaldaica, neque Syriaca habendæ sunt vt infallibiles fidei regulæ.

Ex dvbio IV.

Quomodo facta sit Græca editio septuaginta Interpretum.

Concl. Probabilior est omnibus sententia D. Hieronymi, asserens LXX. interpretes simul inter se conferentes translationem Græcam ex Hebræo transtulisse, quæ quidem translatio licet secundùm sententiam eiusdem D. Hieronymi fuerit solius Pentateuchi, vt probabilius tamen tenemus fuisse totius veteris Testamenti.

Ex dvbio V.

An versio Septuaginta sit indubitatæ authoritatis.

Concl. Versio LXX. vt ab illis edita fuit, indubitatæ

dubitatæ authoritatis est; quæ verò extat de facto, licèt ab Ecclesia nullibi sit reprobata, non tamen est habenda vt regula fidei, nisi in illis rebus de quibus certò constat ab illis congregatis descendisse.

EX DISPVTATIONE XXII.

De vulgata Latina editione.

Ex dvbio I.

Quis sit author vulgatæ Latinæ editionis.

Concl. D.Hieronymus est author vulgatæ nostræ Latinæ editionis, exceptis Sapientiæ, Ecclesiastici, & Machabæorum libris, quorum authorem non esse probabile est.

Ex dvbio II.

An interpres Latinæ nostræ vulgatæ habuerit spiritum propheticum.

Concl. D.Hieronymus,qui est vulgatus interpres vulgatæ nostræ Latinæ, licèt ad illam faciendam propheticum non habuerit spiritum,neque ex vllo capite constet permissionem illi factam fuisse de assistentia Spiritus sancti vt non erraret in illa, & sic potuerit errare; asserimus tamen peculiari Dei gratia non debita,de facto in illa non errasse.LXX. verò interpretes in sua versione etiam spiritu prophetico caruerunt; in illa tamen similiter non errarunt, quia peculiari Spiritus sancti inspiratione fecerunt illam.

Ex dvbio III.

An Latinus interpres in hac sua versione fuerit assecutus omnes sensus cuiuslibet loci Scripturæ originalis.

Concl. Licèt Latinus interpres in sua versione cuiuslibet loci originalis Scripturę aliquem sensum & sufficientem fuerit assecutus, non tamen omnes qui in locis originalis Scripturæ erant inclusi.

Ex dvbio IV.

An Latina vulgata sit approbata quantum ad omnia verba.

Concl. 1. Vulgata editio quę Sixti V.& Clemẽtis VIII. diligentia fuit emendata, & à Tridentino Concilio approbata, & ab vniuersa Catholica Ecclesia de facto retinetur, quoad omnia verba pro authentica habenda est, id est, pro tali scriptura, quæ fidem & publicam authoritatem in iudiciis & publicis disputationibus facit. quæ dicta scriptura si duplicem Latinam versionem eiusdem loci originalis continuerit, vtraque retinenda & veneranda est.

2. Quando versio Latina nostræ vulgatæ vnica tantùm est, & versioni originali contrariatur, semper Latina retinenda, atque nullo pacto reiicienda est, nec per originales codices corrigenda est scriptura vulgata,nisi quando prudenti constaret iudicio aliquem ipsius locum scriptoris incuria & negligentia violatum & vitiatum fuisse.

3. Cùm Hebræa vox dubia est,sufficit aliquid transferre quod simile originalis significato reputetur, dummodo sensus varietur.

Ex dvbio V.

An vulgata Sixti quoad omnem lectionem pro authentica habenda sit.

Concl. Licèt editio vulgata Latina ita authentica sit,quòd nullo pacto de illa dubitare liceat, non est tamen omnibus numeris ita absoluta,quin maturo argumento præcedente authoritate Pontificis ampliùs & ampliùs perfici possit; sine maturo tamen consilio secus.

EE DISPVTATIONE XXIII.

De comparatione regularum fidei inter se.

Ex dvbio I.

An Ecclesia maioris sit authoritatis in rebus fidei quàm Scriptura.

Concl. Authoritas Ecclesiæ, quæ respectu veritatis,æqualis est cum authoritate Scripturæ, probari potest per Scripturam, & Scriptura per Ecclesiæ traditionem.

Ex dvbio II.

An Concilium generale sit superius Pontifice, vel econtrà.

Concl. Pontifex cùm sit totius Ecclesiæ caput,reuera est superior generali Concilio.

Ex dvbio III.

An à Pontifice ad Concilium generale liceat appellare.

Concl. A Papa ad generale Concilium appellare non licet.

Ex dvbio IV.

An sit in Ecclesia authoritas infallibilis ad proponendas res fidei.

Concl. 1. Ecclesia catholica infallibilem authoritatem habet ad res fidei proponendas.

2. Cùm diuina Scriptura valde difficilis sit, necessaria est authoritas infallibilis ad sacram Scripturam explicandam.

Ex dvbio V.

An hæc authoritas sit humana,vel diuina.

Concl. Authoritas Ecclesię infallibilis ad res fidei proponendas, & Scripturam sacram explicandam, est ipsamet authoritas Dei per homines loquens.

EX DISPVTATIONE XXIV.

Et dvbio I.

Quid sit actus credendi.

Concl. 1. Actus fidei est iudicium rei à Deo reuelatæ propter ipsius authoritatem.

2. Actus fidei diuinæ distinguitur ab actu scientifico, & fidei humanæ.

3. Infideles non credunt Deum actu fidei infusæ.

4. Hæretici possunt fide humana credere Deum esse, si non errent circa hanc veritatem, etiamsi errent circa alias.

5. Infideles errantes circa prædicata Dei non habent adæquatè veram cognitionem Dei.

6. Vera

6. Vera fides diuina concedenda est in peccatoribus.

EX DVBIO II.

An actus fidei sit cum compositione in nobis, & in Angelis.

CONCL. 1. Assensus fidei diuinæ in homine viatore fit per compositionem.
2. Angelus in cognitione rerum fidei vtitur compositione.

EX DVBIO III.

An omnes actus fidei infusæ sint eiusdem speciei.

CONCL. 1. Assensus fidei non possunt distingui specie ex eo præcisè, quòd alter fiat cum discursu, alter sine illo.
2. Actus fidei non distinguitur specie, ex eo quòd vnus fiat cum compositione, alter verò sine illa.
3. Assensus & dissensus in ratione actus fidei non distinguuntur specie.

EX DVBIO IV.

An sit concedendus actus fidei, qui habeat pro obiecto formali testimonium primæ veritatis.

CONCL. 1. Concedendus est actus fidei infusæ, qui habeat pro obiecto testimonium primæ veritatis.
2. Prædictum actum negare saltem esset magna temeritas.

EX DVBIO V.

Quomodo sit intelligendum quod de fide dicit Iacobus cap. 2.

CONCL. Apostolus Iacobus illis verbis, *Tu credis, quia vnus est Deus, bene facis, dæmones credunt, &c.* efficaciter probat fidem solam sine operibus iustificare non posse.

EX DISPVTATIONE XXV.

De necessitate actus fidei.

EX DVBIO I.

An ad iustificationem semper fuerit necessarius actus fidei, vel aliquando sufficiens fuerit notitia legis naturalis.

CONCL. 1. Apertus error est asserere posse aliquem iustificari sine auxilio gratiæ.
2. Manifestè errauit Vega asserens posse aliquem iustificari cum sola notitia legis naturalis si doleat de operibus commissis, vt sunt contra rationem naturalem.
3. Dicendum est ad iustificationem necessariam esse cognitionem fidei.
4. Ad iustificationem est necessaria cognitio obiecti formalis fidei.
5. Necessarius etiam est ad iustificationem actus fidei, qui habeat pro obiecto materiali aliquid supernaturale.

EX DVBIO II.

An actus fidei necessarius ad iustificationem, sit necessarius necessitate præcepti tantùm, an necessitate medij.

CONCL. Aliquis actus fidei supernaturalis est medium in re necessarium ad salutem.

EX DVBIO III.

An quod dicitur, sine fide non posse aliquem placere Deo, intelligatur solùm secundùm legem ordinariam, vel etiam de potentia absoluta.

CONCL. 1. De potentia Dei absoluta bene potest quis iustificari sine actu fidei.
2. De potentia Dei absoluta non potest purus viator sine fide supernaturali elicere actum spei, aut charitatis supernaturalis.

EX DVBIO IV.

An ad salutem sufficiat credere obiectum materiale naturalis ordinis propter obiectum formale fidei.

CONCL. Ex necessitate medij est necessarius actus fidei supernaturalis circa obiectum materiale supernaturale.

EX DISPVTATIONE XXVI.

ET DVBIO I.

An sit necessarium ad iustificationem credere Deum esse.

CONCL. 1. Necessarium est respectu multitudinis credere Deum esse.
2. Etiam habenti demonstrationem existentiæ Dei est necessarium credere Deum esse necessitate præcepti, saltem in aliquo tempore, quando non est demonstratio actualis.

EX DVBIO II.

An fuerit necessarium omni tempore credere Deum esse.

CONCL. 1. In omni tempore fuit & est necessaria necessitate medij fides explicita existentiæ Dei illis hominibus, qui hanc veritatem per demonstrationem non cognouerunt.
2. Etiam hominibus habentibus demonstrationem Dei est necessaria necessitate medij fides explicita huius veritatis.

EX DISPVTATIONE XXVII.

ET DVBIO I.

Quam fidem habuerit primus parens.

CONCL. 1. Adamus ad primam iustificationem ante peccatum dispositus fuit per aliquem actum fidei.
2. Adamus ante peccatum, & post primam iustificationem habuit fidem Christi.
3. Adamus post peccatum habuit fidem Christi redemptoris.
4. Eua ad primam iustificationem ante peccatum habuit aliquem actum fidei, at post peccatum verisimile est habuisse fidem Christi redemptoris.
5. Primus parens non fuit sanctificatus in prima sanctificatione, cum dependentia à fide Christi.

EX DVBIO II.

An in antiquis patribus ante Euangelium fides implicita Christi fuerit medium necessarium in re ad salutem.

CONCL. Fides saltem implicita Christi fuit post peccatum

peccatum Adami, omnibus neceſſaria neceſſitate medij.

Ex dvbio III.

An ante aduentum Chriſti fides explicita Chriſti venturi fuerit medium neceſſarium ad iuſtificationem.

Concl. 1. Ante aduentum Chriſti non fuit neceſſaria fides explicita Chriſti ad iuſtificationem.

2. Fides explicita Chriſti non fuit neceſſaria ante aduentum Chriſti ad vitam æternam conſequendam.

Ex dvbio IV.

An in lege Euangelica fides explicita Chriſti ſimpliciter loquendo ſit medium neceſſarium ad iuſtificationem conſequendam.

Concl. 1. Etiam in hoc tempore fides explicita Chriſti non eſt medium neceſſarium ex natura rei ad iuſtificationem.

2. Fides explicita Chriſti ex beneplacito Dei non eſt neceſſaria vt medium in re ad iuſtificationem abſolutè loquendo.

Ex dvbio V.

An fides explicita Chriſti poſsit dici neceſſarium medium in re, vel in voto ad iuſtificationem in lege Euangelica.

Concl. In lege Euangelica ſaltem ex voluntate Dei eſt neceſſaria in re, vel in voto ad iuſtificationem fides explicita Chriſti.

Ex dvbio VI.

De mente Auguſtini.

Quid ſenſerit Auguſtinus de neceſsitate fidei explicitæ Chriſti ad iuſtificationem.

Concl. Nunquam Auguſtinus docuit fidem explicitam Chriſti Domini in lege Euangelica eſſe in re neceſſariam ad iuſtificationem.

Ex dvbio VII.

An fides explicita Chriſti ſit neceſſaria neceſsitate medij ante ingreſſum beatitudinis.

Concl. 1. Si fides explicita Chriſti non eſt neceſſaria in re ad iuſtificationem, non eſt neceſſaria in re ante mortem ad beatitudinem.

2. Non eſt error affirmare fidem explicitam Chriſti in lege Euangelica non eſſe neceſſariam neceſſitate medij, ſaltem ad conſecutionem beatitudinis, vt malè Canus docuit.

Ex dvbio VIII.

An fides myſterij Trinitatis ſit medium neceſſarium ad ſaluẽ.

Concl. 1. Ante legem Euangelicam non fuit medium neceſſarium ad ſalutem fides explicita Trinitatis, imò neque fuit præceptum de fide hoc myſterium omnibus.

2. Fides explicita Trinitatis in lege Euangelica in reipſa non eſt neceſſaria ſimpliciter neceſſitate medij ad ſalutem.

3. Fides explicita Trinitatis in lege Euangelica in voto eſſe neceſſarium medium ad iuſtificationem.

EX DISPVTATIONE XXVIII.

De his quæ ex neceſſitate præcepti credenda ſunt à fidelibus.

Ex dvbio I.

An ſufficiat ad ſalutem credere, vnum, vel alterum articulum.

Concl. 1. Non adimplemus præceptum credendi ſi quis credat Deum, vel Chriſtum, modò erret ſcienter circa alia fidei dogmata.

2. Neceſſarium eſt neceſſitate præcepti credere ea, quæ ſunt neceſſaria neceſſitate medij.

3. Non eſt neceſſarium neceſſitate præcepti credere explicitè omnes veritates noſtræ fidei.

4. Non ſufficit ad implendum præceptum fidei credere generatim & implicitè quod docet Romana Eccleſia.

5. Omnes fideles obligantur ex præcepto ad credendum explicitè omnes fidei articulos.

6. Omnes fideles ex præcepto tenentur credere ſacramentum Euchariſtiæ, & pœnitentiæ.

7. Ex præcepto obligamur ad credendum explicitè ſolum Dei filium, & non Patrem, neque Spiritum ſanctum incarnatum fuiſſe.

8. Præceptum eſt credendi explicitè omnes articulos fidei pertinentes ad humanitatem Chriſti Domini.

Ex dvbio II.

An infideles, vel fideles aliqui poſsint ſine peccato habere ignorantiam articulorum fidei.

Concl. 1. Infideles abſque vlla culpa poſſunt ignorare myſteria noſtræ fidei.

2. In aliquo fideli poteſt eſſe ignorantia articulorum noſtræ fidei ſine peccato.

3. Parochus vel concionator non obligatur ad dicendum doctrinam ſingulis, ſed ſatis eſt ſi multos ſimul doceat in Eccleſia.

EX DISPVTATIONE XXIX.

Ex dvbio I.

An actus credendi pendeat ab affectu voluntatis.

Concl. Aſſenſus fidei non ſolùm quoad exercitium, ſed etiam quoad ſpecificationem pendet ab affectu voluntatis.

Ex dvbio II.

An aſſenſus fidei infuſæ pendeat à bono affectu voluntatis actuali, vel ſolùm habituali, aut actuali deſiderio agnoſcendi voluntatem.

Concl. 1. Aſſenſus fidei diuinæ pendet à bono affectu voluntatis.

2. Poſt auditas res noſtræ fidei, requiritur ad credendum actus voluntatis.

Ex dvbio III.

An ad aſſenſum ſufficiat voluntatem negatiuè ſe habere.

Concl. 1. Ad aſſenſum fidei, ſiue acquiſitæ, ſiue infuſæ,

infusæ, requiritur aliqua motio in voluntate.
2. Ad assensum fidei infusæ est necessarius nouus affectus in voluntate, præter affectum requisitum ad fidem acquisitam eiusdem mysterij.
3. Cùm quis susceptâ fide credit de nouo aliquod mysterium, indiget positiua motione in voluntate.
4. Ad quemlibet assensum fidei humanæ, est necessarius positiuus actus in voluntate.

EX DVBIO IV.

An ita sit necessarius affectus ad assensum fidei infusæ, vt sine illo nulla ratione esse possit.

CONCL. 1. Nullus actus fidei infusæ potest fieri ex natura rei, neque ab Angelo neque ab homine, in statu viæ, cùm operantur plena aduertentia sine actu voluntatis.
2. Intellectus etiam diuinitus non potest elicere assensum circa obiectum fidei, absque obiecto formali idoneo.
3. Bene potest intellectus per potentiam Dei absolutam elicere assensum fidei, absque affectu libero voluntatis.

EX DISPVTATIONE XXX.

De actu fidei in ordine ad meritum.

EX DVBIO I.

An actus fidei possit esse meritorius de condigno.

CONCL. 1. Dispositiones concurrentes ad iustificationem, etiamsi perseuerent in momento in quo fit iustificatio, non merentur iustificationis augmentum.
2. Hi actus merentur primam gloriam.

EX DVBIO II.

An per actum fidei mereatur peccator de congruo iustificationem, gratiam, & remissionem peccatorum.

CONCL. Peccatores per fidem & bona opera ex gratia facta merentur de congruo gratiam iustificantem.

EX DISPVTATIONE XXXI.

Opportuna digressio de conditionibus requisitis ad meritum de congruo.

EX DVBIO I.

An ad meritum de congruo requiratur opus liberum honestum hominis iusti.

CONCL. 1. Ad meritum necessaria est hominis libertas, & ante omnia.
2. Libertas est conditio necessaria ex natura rei ad meritum.
3. Libertas ita est necessaria ad meritum, vt de potentia Dei absoluta non possit esse meritum sine illa.
4. Ad hoc vt opus sit meritorium requiritur vt opus sit honestum.
5. Ad meritum de condigno necessarius est status gratiæ & iustitiæ hominis merentis.
6. Aliquod meritum de congruo requirit ex peculiari conditione status gratiæ in operante.
7. Meritum de congruo simpliciter & perfectè, solet, & potest appellari opus non solùm factum ex gratia, sed etiam factum ab homine iusto.
8. In homine peccatore potest ex auxilio Dei reperiri aliquod opus meritorium de congruo.
9. Non potest naturaliter, neque de potentia Dei absoluta opus ex viribus naturæ factum sine auxilio gratiæ Dei esse meritorium de congruo.

EX DVBIO II.

An ad meritum de congruo requiratur pactum, seu promissio Dei, & status viæ in merente.

CONCL. 1. Ad meritum de congruo non requiritur pactum Dei, vel quid simile.
2. Beati in statu beatitudinis non possunt sibi mereri aliquid etiam de congruo.
3. Anima in Purgatorio nihil potest sibi mereri etiam de congruo.
4. Beati existentes in patria non merentur viatoribus aliquid etiam de congruo.
5. Elias & Henoch sunt in statu merendi de congruo.

EX DISPVTATIONE XXXII.

ET DVBIO I.

An ratio demonstratiua tollat vel minuat meritum fidei.

CONCL. Demonstratio quam quis habet circa obiectum fidei, si sit ante actum fidei minuit meritum ipsius, secus autem quando subsequitur fidem.

EX DVBIO II.

An ratio probabilis rerum fidei tollat vel minuat meritum fidei.

CONCL. 1. Homo ita potest esse paratus ad credendum, vt eodem modo crederet habens rationem particularem mysteriorum nostræ fidei ac si non haberet, & tunc meritum præparationis non minuitur.
2. Ratio particularis rerum fidei si subsequitur actum filei non minuit eius meritum.
3. Si prædicta ratio particularis fuerit ante assensum filei, sed post pium voluntatis affectum ad credendum, non minuit meritum, si autem antecedit pium voluntatis affectum, minuit meritum.

EX DISPVTATIONE XXXIII.

De actu fidei in ordine ad malitiam.

EX DVBIO I.

An actus fidei possit immediatè procedere ab affectu voluntatis prauo.

CONCL. 1. Actus fidei supernaturalis moraliter loquendo, non potest fieri ex affectu inanis gloriæ.
2. Assensus fidei supernaturalis non potest vitiari ex praua voluntate directa à qua oritur immediatè.

EX DVBIO II.

An assensus fidei infusæ possit esse malus ex circumstantia.

CONCL. Actus fidei infusæ non potest esse prauus ex circumstantia temporis.

EX DVBIO III.

An affectus credendi possit esse malus ex actu reflexo, & imperante.

CONCL.

CONCL. Actus fidei infusæ non potest imperari, neque vitiari ex actu imperante malo.

EX DVBIO IV.

Quid senserit S. Augustinus & S. Thomas in præcedenti controuersia.

CONCL. 1. Augustinus sensit actum fidei infusæ nullo modo posse vitiari ex prauo affectu.

2. S. Thomas nihil docuit contrarium sententiæ asserenti actum fidei non posse vitiari.

EX DISPVTATIONE XXXIV.

De fide acquisita in ordine ad malitiam.

EX DVBIO I.

An voluntas credendi fide acquisita mysteria nostræ fidei possit esse prava.

CONCL. 1. Bene potest esse aliqua voluntas fidei acquisitæ prava.

2. Voluntas necessaria ad fidem acquisitam mysteriorum fidei, quæ assignatur dispositio præcedens ad fidem infusam, est ex gratia.

3. Voluntas quæ est dispositio necessaria ad credendum fide infusa etiamsi naturalis sit secundùm substantiam vitiari nequit.

EX DVBIO II.

An assensus fidei acquisitæ possit vitiari.

CONCL. 1. Aliquis assensus fidei acquisitæ potest esse peccatum.

2. Assensus fidei acquisitæ, qui necessarius est ad fidem infusam, non potest esse malus.

3. Externa confessio fidei potest esse peccatum.

EX DISPVTATIONE XXXV.

ET DVBIO I.

An confessio fidei sit actus fidei.

CONCL. 1. Externa confessio fidei pertinet ad fidem tanquam peculiaris materia illius.

2. Externa confessio fidei non procedit physicè ab habitu fidei existente in intellectu.

3. Confessio externa fidei est actus elicitus à virtute fidei.

4. In Angelis dum fuerunt in via non fuit actus externus fidei nisi in assumentibus corpora.

EX DVBIO II.

An sit & quotuplex præceptum actus fidei internæ.

CONCL. 1. Duplex præceptum, affirmatiuum inquam, & negatiuum est circa actum internum fidei.

2. Præceptum negatiuum circa fidem internam est præceptum naturale.

3. Præceptum affirmatiuum fidei circa aliqua obiecta est naturale, circa alia verò positiuum.

4. Præceptum negatiuum fidei internæ obligat semper.

5. Præceptum affirmatiuum fidei internæ obligat postquam peruenit quis ad vsum rationis, & illi proponuntur mysteria fidei.

6. Hoc præceptum affirmatiuum etiam obligat cùm occurrit præceptum iustificationis.

7. Homo obligatur per accidēs ad eliciendum actum fidei, quoties talis actus est necessarius ad implendum aliud præceptum.

EX DVBIO III.

Quando confessio externa fidei sit necessaria ex præcepto affirmatiuo fidei.

CONCL. 1. Negare exteriùs fidem est graue peccatum.

2. Interrogatus an sit Christianus à quocunque ex odio fidei non potest absque iniuria fidei negare: si autem interrogetur sine odio fidei, etiamsi neget se esse Christianum, non peccat contra confessionem fidei.

3. Potest quis licitè fugere tyrannum persequentem fidem, siue quæratur ad comprehensionem, siue comprehensus iam fuerit, quando ex eius fuga non timeretur ruina proximorum in fide.

4. Obligatio est eliciēdi confessionem externam fidei, quando compellimur ad excitandos alios ad fidem, vel ad docendas res fidei, vel debemus tollere offensionem aliorum quando sumus in periculo negandi fidem, vel cultum religiosum Deo exhibere debemus.

5. Confessio externa fidei ante legem euangelicam tantùm fuit necessaria necessitate præcepti.

6. In lege Euangelica externa confessio Trinitatis licèt non sit necessaria necessitate medij in re, est tamen necessaria in re, vel in voto.

EX DVBIO IV.

Quando liceat aut non liceat vti habitu Gentilium, & dimittere habitum Christianorum.

CONCL. 1. Non licet vti habitu Gentilium, quando talis habitus peculiari institutione inuentus est ad peculiarem cultum deferendum falsis Diis.

2. Non est peccatum vti habitu Gentilium, quando talis habitus nulla ratione est ordinatus ad cultum falsorum Deorum.

3. Quando habitus non est signum constitutum ad significandum religionem, non est peccatum contra externam fidei confessionem illum omittere.

4. Quando habitus non est institutus ad significandum cultum falsum Dei, potest assumi à Christiano absque peccato contra externam confessionem fidei.

EX DVBIO V.

An sit licitum aliqua de causa simulare falsam religionem.

CONCL. Nulla ex causa licet simulare falsam religionem.

EX DVBIO VI.

An Paulus vsus fuerit simulatione in reprehensione Petri.

CONCL. 1. Diuus Petrus non peccauit in eo formaliter, quòd vteretur ceremoniis legis eo tempore quo vsus est.

2. In facto Petri non fuit malitia simulationis.

3. Petrus fuit verè reprehensione dignus, non ex aliquo peccato, sed ex aliqua actione ipsius Petri, facta bona fide.

EX DVBIO VII.

An sit contra fidei confessionem si Christianus inter hæreticos, vel Gentiles eorum vestibus & sermone vtatur, vt se occultet.

CONCL. 1. Fidelis licitè potest vti lingua & sermone infidelium,& hæreticorum.

2. Catholici bella gerentes cum infidelibus possunt vti in suis vexillis signis infidelium absque iniuria fidei,modò non sint imagines falsorum Deorum.

3. Quando quis edit carnes tempore prohibito ab Ecclesia, ne prodat se esse catholicum,non violat præceptum negatiuum confessionis fidei, quando talis esus non est signum falsæ religionis, secus autem dicendum est quando est signum falsæ sectæ.

4. Si adire templa hæreticorum, aut infidelium sit signum professionis falsæ religionis, peccabit quis contra externam confessionem fidei,si adeat.

5. Licet seruo Christiano apud Paganos debitum obsequium domino suo exhibere in templo si scandalum non sequatur.

EX DISPVTATIONE XXXVI.

De definitione fidei.

EX DVBIO I.

Quid sit fides.

CONCL. 1. Virtus infusa fidei est habitus, qui potest elicere actum assentiendi rebus dictis à Deo propter eius testimonium, tanquam propter rationem formalem.

2. Fides acquisita,est habitus acquisitus ad facile eliciendum actum ob testimonium personæ creatæ.

3. Fides vt abstrahit ab infusa & acquisita,est habitus eliciens actum assentiendi obscurum ob testimonium alicuius.

EX DVBIO II.

An Paulus ad Hebr. 11. illis verbis : Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium,*definiat fidem.*

In hoc dubio continetur definitio nostræ fidei.

EX DVBIO III.

Quomodo sint intelligendæ particulæ definitionis fidei traditæ à Paulo.

CONCL. 1. Nomen, substantia,significat rem præsentem, quæ continet pignus alterius maioris futuræ.

2. Argumentum significat assensum, quo intellectus determinatur ad vnam partem, etiamsi rem non videat manifestè.

EX DISPVTATIONE XXXVII.

De principio ex parte voluntatis ad credendum.

EX DVBIO I.

An ad primum actum credendi sit aliquis habitus in voluntate obedientiæ, vel religionis.

CONCL. 1. Aliqua virtus per accidens iuuare potest ad primam voluntatem credendi.

2. Aliquis potest velle credere ex fine obedientiæ particularis.

3. Affectus primus credendi ex sua materia non pertinet ad peculiarem habitum obedientiæ particularis.

4. Voluntas credendi non pertinet per se ad virtutem religionis.

EX DVBIO II.

An prima voluntas necessaria ad primum actum credendi, pertineat ad peculiarem habitum distinctum ab habitibus virtutum moralium cardinalium.

CONCL. 1. Dato quòd voluntas credendi pertineat ad peculiarem habitum, dicendum est talem habitum non esse distinctum ab habitibus virtutum moralium.

2. Affectus credendi non pertinet ad virtutem aliquam iustitiæ, quæ sit hominis ad Deum peculiaris,& propria.

EX DVBIO III.

An in opinione asserentium primum affectum credendi, esse ex gratia Dei, sed naturalem secundùm substantiam, possit assignari habitus acquisitus peculiaris ad quem pertineat.

CONCL. Dato quòd primus affectus credendi sit naturalis secundùm substantiam, dicendum est talem primum affectum non requirere habitum distinctum ab aliis virtutibus, licèt opinio contraria probabilis sit.

EX DVBIO IV.

An in opinione asserentium primam voluntatem credendi esse supernaturalem quantum ad substantiam, sit concedendus peculiaris habitus infusus distinctus ab habitibus obedientiæ,religionis,& virtutum cardinalium.

CONCL. Si affectus primus credendi sit naturalis secundùm substantiam,dicendum est non indigere aliquo nouo habitu peculiari distincto ab habitibus aliarum virtutum.

EX DVBIO V.

An primus affectus credendi possit reduci, aut pertinere ad virtutem studiositatis.

CONCL. Prædictus affectus credendi pertinet ad virtutem studiositatis certo modo consideratam.

EX DVBIO VI.

Quid senserit D. Thomas in hac controuersia de habitu ad quem pertineat primus affectus credendi.

CONCL. 1. S. Thomas non assignauit peculiarem habitum ab aliis distinctum,de quibus egit 2. 2. ad eliciendum affectum credendi.

2. S.Thomas docuit primum affectum credendi non oriri efficienter ab habitu.

3. S.Thomas non explicuit expressè cuius speciei infimæ esset affectus voluntatis necessarius ad credendum.

4. Valde consentaneum est S.Thomam asserere prædictum affectum voluntatis ad studiositatem pertinere.

5. Volun

5. Voluntas credendi poſtquam quis ſuſcepit fidem pertinet ad virtutem ſtudioſitatis.
6. Affectus credendi in hominibus habentibus euidentiam atteſtantis etiam pertinet ad ſtudioſitatem.

Ex dvbio VII.

An affectus credendi poſſit reduci ad virtutem vrbanitatis, & ad quem habitum pertineat confeſsio fidei externæ.

Concl. 1. Vrbanitas verſatur circa ludum & iocum moderandum, ad quam non pertinet affectus voluntatis ad credendum fide humana.
2. Sufficit ad credendum fide humana, affectus erga cognitionem veritatis ſemoto omni affectu inordinato.
3. Externa fidei confeſſio poteſt procedere à voluntate praui finis.
4. Talis confeſſio poteſt fieri ex honeſto fine alicuius virtutis acquiſitæ, & in homine fideli poteſt fieri ex honeſto fine ſupernaturali.
5. Non eſt neceſſarius peculiaris aliquis habitus ex quo oriatur prædicta voluntas confitendi exteriùs.
6. Voluntas confitendi exterius fidem ex peculiari materia & ſpeciali natura non pertinet ad peculiarem habitum diſtinctum ab habitibus religionis obedientiæ,& virtutum cardinalium.
7. Dato quòd confeſſio externa pertineat ad aliquem habitum,dicendum eſt ad ſtudioſitatem reduci.

Ex dvbio VIII.

An omnis actus reflexus voluntatis debeat habere peculiarem habitum.

Concl. 1. Actus reflexus habens honeſtatem alicuius peculiaris virtutis pertinet ad peculiarem habitum illius virtutis.
2. Actus naturalis reflexus non indiget nouo & directo habitu acquiſito.
3. Non ſunt concedendi habitus diſtincti & ſupernaturales præter illos quos agnouit S.Thom.2.2.
4. Actus reflexi ſupernaturales non pertinent ad peculiarem habitum diſtinctum ab illis,quos Scholaſtici agnouerunt.
5. Poſſibile eſt actum reflexum ſupernaturalem pertinere ad habitum actus directi.

Ex dvbio IX.

An actus quo quis vult honeſtum in communi,habeat peculiarem habitum acquiſitum.

Concl. 1. Actus voluntatis verſans circa honeſtum in communi non pertinet ad iuſtitiam legalem.
2. Prædictus actus voluntatis non fit ab aliqua collectione habituum.
3. Prædictus actus non pertinet ad virtutem charitatis.
4. Iſte actus non pertinet ad habitum beneuolentiæ.
5. Prædictus actus non pertinet ad aliquem habitum peculiarem & ſpecialem.

Ex dvbio X.

An actus quo quis vult bonum honeſtum ſupernaturalis ordinis,pertineat ad peculiarem aliquem habitum.
Lud.de Torres de fide,ſpe,charit.& prudent.

Concl. 1. Actus verſans circa obiectum ſupernaturale in communi non habet aliquem peculiarem habitum ſecundùm communem legem.
2. Si datur talis habitus ad prædictum actum ſupernaturalem,non erit ex his,quos Ariſtoteles cognouit & definiuit.

Ex dvbio XI.

An ad quemlibet actum vitioſum requiratur peculiaris habitus.

Concl. Non datur habitus peculiaris & diſtinctus à reliquis habitibus ad actum vitioſum tendentem circa obiectum delectabile vt ſic, vel vtile vel abſtractè omne bonum contra rationem.

EX DISPVTATIONE XXXVIII.

De habitu requiſito ex parte intellectus ad aſſenſum fidei.

Ex dvbio I.

An ſit habitus fidei in intellectu.

Concl. Habitus ſupernaturalis fidei eſt neceſſarius vt principium efficiens ad producendum actum ſupernaturalem fidei.

Ex dvbio II.

An ſine habitu fidei poſsit fieri actus fidei ſupernaturalis de potentia abſoluta.

Concl. 1. Deus diuinitus poteſt ſupplere efficacitatem habitus ſupernaturalis,ita vt ſine illo producatur actus fidei ſupernaturalis.
2. Bene poteſt Deus per diuinam potentiam cum intellectu noſtro abſque aliquo ſupernaturali ſuperaddito,& intrinſecè inhærenti intellectui elicere actum fidei ſupernaturalis.

Ex dvbio III.

An primus actus fidei infuſæ eliciatur ab habitu infuſo.

Concl. Primus actus fidei infuſæ prouenit efficienter ab habitu fidei ſupernaturali.

Ex dvbio IV.

An in habente fidem omnes actus fidei infuſæ producantur ab habitu.

Concl. 1. Actus fidei qui non excedunt efficacitatem habitus quem habet fidelis, procedunt ab habitu, intenſiores verò procedunt ab habitu eodem ſecundùm gradus efficacitati illius reſpondentes; ſecundùm exceſſum verò ab auxilio Dei cum potentia.
2. Prima voluntas credendi non procedit ab habitu, & poteſt eſſe multo tempore ſine illo.

Ex dvbio V.

Quæ ſint ſpecies quibus vtimur ad eliciendum aſſenſum fidei ſupernaturalem.

Concl. 1. In nobis non ſunt ſpecies impreſſæ ſupernaturales ad primum aſſenſum fidei.
2. Non eſt improbabile actus fidei ſupernaturales

producere ſpecies impreſſas etiam ſupernaturales, quæ repræſentent obiecta priùs cognita.

Ex dvbio VI.

An fides ſit in intellectu practico.

Concl. 1. Habitus fidei infuſæ eſt ſpeculatiuus.
2. Habitus fidei infuſæ etiam eſt practicus.
3. Habitus fidei infuſæ eſt formaliter practicus, & ſpeculatiuus.

EX DISPVTATIONE XXXIX.

Et dvbio I.

Qua ratione charitas ſit forma fidei.

Concl. 1. Charitas eſt forma fidei.
2. Dicitur charitas forma fidei, quia præbet illi vitam gratiæ.

Ex dvbio II.

An fides informis & formata differant eſſentialiter in ratione fidei.

Concl. 1. Idem eſt habitus fidei formatus & informis.
2. Nulla ratione eſt admittendum per quodlibet peccatum mortale deſtrui aliquem habitum fidei infuſum.
3. In Tridentino definitum fuit manere in peccatore eundemmet habitum fidei.

Ex dvbio III.

An vera fides poſsit eſſe ſine charitate.

Concl. Vera fides poteſt eſſe ſine charitate.

EX DISPVTATIONE XL.

Et dvbio I.

An fides ſit virtus intellectualis.

Concl. 1. Fides infuſa eſt vera virtus, ſi ſermo ſit de eſſentia virtutis.
2. Fides non eſt virtus moralis.
3. Fides informis non eſt in ſtatu perfecto virtutis.

Ex dvbio II.

An fides ſit vna virtus.

Concl. 1. Fides infuſa eſt vna virtus ſecundùm ſpeciem.
2. Fides acquiſita, quæ habet pro obiecto formali teſtimonium priuatæ perſonæ non eſt vera virtus intellectualis, ſicut neque opinio.
3. Fides verò habens pro obiecto formali teſtimonium totius Eccleſiæ eſt vera virtus intellectualis.

EX DISPVTATIONE XLI.

Et dvbio I.

Quo ſenſu dicatur fides iuſtificare.

Concl. 1. De fide eſt fidem non ſufficere ad iuſtificationem per modum diſpoſitionis.
2. Etiam eſt de fide, fidem non ſufficere ad iuſtificationem per modum formæ.

Ex dvbio II.

Quæ ſit fides iuſtificans vt initium iuſtificationis.

Concl. Fides iuſtificans eſt actus intellectus.

Ex dvbio III.

An fides iuſtificans diſtinguatur à fide miraculorum.

Concl. 1. Ad fidem miraculorum neceſſarius eſt aliquis actus fidei theologicæ & dogmaticæ.
2. Gratia gratis data, quæ dicitur operatio miraculorum, eſt gratia diſtincta à fide dogmatica.
3. Quando iudicium dicens hîc & nunc eſſe faciendum miraculum pendet ex reuelatione Dei, & habet pro obiecto formali teſtimonium Dei, pertinet ad fidem theologicam.
4. Non ſufficit ad fidem miraculorum ſolum actum illum fidei dogmaticæ, quo modo iudicat Deum, poſſe facere miracula.
5. Ad miraculorum fidem requiritur iudicium quo quis iudicet hîc & nunc factorum miraculum.
6. Prædictum iudicium requiſitum ad miracula aliquando poteſt pertinere ad fidem theologicam, aliquando erit actualis cognitio pertinens ad gratiam gratis datam.

Ex dvbio IV.

An fides miraculorum dicat habitum vel actum.

Concl. Fides miraculorum prout eſt gratia gratis data potius actum nominat, quàm habitum.

Ex dvbio V.

Quo ſenſu fides dicatur humanæ ſalutis initium.

Concl. Fides eſt & dicitur à Concilio Tridentino initium iuſtificationis, quia eſt initium ſimpliciter neceſſarium ad iuſtificationem.

Ex dvbio VI.

An ante fidem poſsit concedi aliquod opus ex gratia factum, quod ſit diſpoſitio aliquo modo imperfecta, vel remota ad fidem.

Ex dvbio VII.

Quo ſenſu fides dicatur humanæ ſalutis fundamentum & radix.

Concl. Fides dicitur fundamentum humanæ ſalutis, quando homo excitatus diuina gratia non ſolùm credit, ſed paulatim diſponitur per alios actus ad iuſtificationem.

Ex dvbio VIII.

An fides ſit prior omnibus virtutibus.

Concl. 1. Fides infuſa ſecundùm ordinem generationis eſt prior virtute ſpei, & reliquis virtutibus ſupernaturalibus.
2. Fides prioritate perfectionis eſt poſterior charitate in eſſe moris, ſecus verò in eſſe rei.

Ex

EX DVBIO IX.

An fides poſſit eſſe prior tempore aliis ſupernaturalibus virtutibus.

CONCL. 1. Habitus fidei ſupernaturalis poteſt infundi abſque habitu charitatis.
2. Habitus fidei poteſt etiam infundi ante infuſionem habitus ſpei.
3. Habitus ſpei ante habitum charitatis infundi poteſt.
4. Fides ſupernaturalis eſt prima virtus inter cæteras virtutes ſupernaturales.

EX DVBIO X.

Quomodo ſit philoſophandum de fide acquiſita myſteriorum noſtræ religionis in præcedentibus dubiis.

CONCL. 1. Fides acquiſita myſteriorum noſtræ fidei, quæ eſt conditio ad credendum fide infuſa, eſt prior virtutibus infuſis prioritate temporis.
2. Prædicta fides acquiſita eſt prior prioritate temporis charitate & ſpe acquiſita ſi dantur.

EX DISPVTATIONE XLII.

ET DVBIO I.

An fidei cognitio ſit certior omni ſcientia naturalis ordinis.

CONCL. 1. Scientia eſt certior fide ſupernaturali, ſi ſumas certitudinem pro aſſenſu determinato vnius partis.
2. Fides infuſa ex parte obiecti formalis certior eſt quauis ſcientia.

EX DVBIO II.

An fides ſit certior cognitionibus naturalibus.

CONCL. 1. Fidei infuſæ cognitio certior eſt certitudine donorum ſcientiæ & intellectus.
2. Prophetia eſt æqualis certitudine cum fide quando fit lumine fidei: ſi autem fit præter cognitionem fidei euidentia teſtimonij, ex parte teſtimonij formaliter eſt æqualis certitudo cum fide.
3. Fides eſt certior ſcientia infuſa ſupernaturali, ſi certitudo ſumatur ex parte medij, licèt ſcientia determinet magis aſſenſum ex parte euidentiæ.
4. Fides certior aſſenſu theologico.
5. Fides acquiſita myſteriorum noſtræ fidei directè non eſt certior ſcientiis acquiſitis, licèt aliquo modo certior illis dici poſſit.

EX DVBIO III.

An fides cognoſcat euidenter & certè ſuam fidem.

CONCL. 1. Fides non cognoſcit actum fidei ſupernaturalem clarè & intuitiuè vt eſt in ſe.
2. Nullus cognoſcit talem actum ſupernaturalem ſecundùm communem legem euidenter ex cauſa.
3. Fidelis ſecundùm communem legem non cognoſcit euidenter ſe habere actū fidei, quo credat propter teſtimonium Dei, tanquam propter rationem formalem.
4. Fidelis non habet euidentiam ſecundùm communem legem, ſe habere habitum infuſum.

EX DVBIO IV.

An actus fidei acquiſitæ myſteriorum noſtræ religionis cognoſcatur euidenter.

CONCL. 1. Qui poteſt euidenter cognoſcere ſuam fidem humanam, qua credit myſteria fidei, vel propter teſtimonium Eccleſiæ, vel concionatoris.
2. Quando quis euidenter cognoſcit ſuam fidem, fit per actum reflexum.
3. Angelus in via potuit euidenter cognoſcere ſuam fidem infuſam actualem per diſcurſum.

EX DVBIO V.

An fidelis teneatur credere fide infuſa actuali ſe habere fidem actualem ob teſtimonium Dei.

CONCL. 1. Nullus homo ſecundùm communem legem poteſt credere fide diuina, ſe credere aſſenſu fidei diuinæ.
2. Nullus credit certitudine fidei infuſæ, ſe habere habitum ſupernaturalem fidei.

EX DVBIO VI.

An fidelis ſaltem curſu theologico poſſit eſſe certus de ſua fide actuali ob teſtimonium Dei.

CONCL. 1. Fidelis non poteſt eſſe certus de ſua fide actuali infuſa certitudine diſcurſus theologici.
2. Nullum eſt præceptum obligans ad credendum fide diuina nos habere aſſenſum fidei diuinæ.

EX DISPVTATIONE XLIII.

ET DVBIO I.

An primus parens in primo inſtanti creationis habuerit fidem.

CONCL. 1. Ita certum eſt primum parentem in inſtanti ſuæ creationis habuiſſe gratiam & ſanctitatem, vt hoc negare vt minimum ſit erroneum.
2. Primus parens in primo inſtanti creationis habuit actum fidei.
3. Eua cum gratia etiam fuit creata, & etiam habuit actum fidei.

EX DVBIO II.

An Angelus in primo inſtanti creationis habuerit fidem.

CONCL. 1. Angelos in primo inſtanti ſuæ creationis habuiſſe actum fidei.
2. Habitus fidei infuſæ in hominibus, & Angelis viatoribus eſt eiuſdem ſpeciei.
3. Actus fidei in Angelis fuit cum compoſitione ſicut in hominibus.

EX DVBIO III.

An in dæmonibus manſerit fides infuſa, vel acquiſita.

CONCL. 1. In dæmonibus non manſit habitus ſupernaturalis fidei infuſæ.
2. In dæmonibus non manſit actus fidei ſupernaturalis.

3. In dæmonibus aliqua fides acquisita mansit.
4. Dæmones ita credunt fide acquisita aliqua mysteria nostræ fidei, vt non possint non credere.

Ex dvbio IV.

An in beatis maneat fides.

Concl. 1. In beatis non manet actus fidei.
2. In beatis non manet habitus fidei.
3. Actus fidei licèt ex natura rei non possit esse cum lumine gloriæ, tamen per diuinam potentiam possunt esse simul.
4. Habitus fidei diuinitus potest esse simul cum clara visione Dei.

EX DISPVTATIONE XLIV.

Et dvbio I.

An habitus fidei sit per se corruptibilis.

Concl. 1. Certum est habitum fidei infusum posse corrumpi à Deo.
2. Habitus fidei infusus etiam est ex natura rei corruptibilis.
3. Per quemlibet actum infidelitatis destruitur habitus fidei infusæ.

Ex dvbio II.

Qua ratione expellatur habitus fidei infusus per actum infidelitatis, vel hæresis, & quid sit dicendum de habitu Theologiæ.

Concl. 1. Habitus fidei infusus non corrumpitur per actum hæresis efficienter.
2. Actus hæresis non corrumpit habitum fidei infusum solùm demeritoriè.
3. Habitus fidei non expellitur per solam substantiam assensus erronei contra fidem.
4. Habitus fidei infusæ corrumpitur formaliter per hæresim.

EX DISPVTATIONE XLV.

Et dvbio I.

Quomodo augetur habitus fidei, &c.

Concl. 1. Habitus fidei infusæ, non augetur per suos actus efficienter seu dispositiuè.
2. In homine fideli peccatore potest esse intensior habitus fidei infusæ, quàm in iusto.
3. Habitus fidei potest augeri per susceptionem Sacramenti ex opere operato.
4. Per omnes actus aliarum virtutum, quibus augetur gratia habitualis, non augetur fides habitualis.

Ex dvbio II.

An cum æquali habitu fidei infusæ propter solam inæqualitatem intellectus possit vnus alio perfectiorem assensum fidei elicere.

Concl. Cum æquali habitu supernaturali fidei, non potest perfectior intellectus elicere perfectiorem actum fidei.

Ex dvbio III.

An habitus fidei possit diminui.

Concl. 1. Habitus fidei infusus non habet contrarium à quo remittatur.
2. Habitus fidei infusus de potentia absoluta potest remitti ab ipso Deo.

EX DISPVTATIONE XLVI.

Et dvbio I.

Quid requiratur ad rationem rei supernaturalis secundùm substantiam.

Concl. 1. Aliqua accidentia sunt simpliciter supernaturalia secundùm suam essentiam.
2. Concedendus est aliquis modus substantialis secundùm suam essentiam supernaturalis.

Ex dvbio II.

An actus fidei sit supernaturalis quantum ad modum.

Concl. 1. Definitum est contra Pelagium actum fidei diuinæ esse donum Dei, & ex gratia.
2. Auxilium per Christum aliud est naturale, aliud supernaturale.
3. Ad actum fidei acquisitæ necessarium ad fidem infusam, requiritur aliquod auxilium ex gratia.
4. Prædictum auxilium requisitum ad actum fidei acquisitæ est naturale secundùm substantiam.

Ex dvbio III.

An actus fidei infusæ sit supernaturalis secundùm substantiam.

Concl. 1. Actus fidei habens pro obiecto formali testimonium Dei distinguitur essentialiter ab actu fidei habente pro obiecto testimonium humanum.
2. Actus fidei habens pro obiecto formali testimonium Dei est supernaturalis quoad substantiam, & essentiam.

Ex dvbio IV.

Qua certitudine sit affirmandum esse habitum fidei diuinæ infusam.

Concl. 1. De fide est in omni fideli esse aliquid per quod dicatur fidelis.
2. Negare habitum fidei in paruulis baptizatis est proximum errori.
3. Negare habitum fidei in fideli baptizato etiam est proximum errori.
4. Non potest sine temeritate negari habitum fidei infusum in homine fideli extra sacramentum.

Ex dvbio V.

An ante primam voluntatem credendi sit cognitio aliqua supernaturalis.

Concl. 1. Ante fidem infusam non datur in intellectu iudicium supernaturale quoad substantiam, quo quis moueatur ad velle credere.

2. Potest aliquis dicere ante primum assensum fidei infusæ posse præcedere in intellectu apprehensionem supernaturalem quoad substantiam obiecti supernaturalis.

Ex dvbio VI.

An prima voluntas credendi fide infusa ob testimonium Dei sit supernaturalis secundùm substantiam.

Concl. 1. Non est certum primam voluntatem credendi fide infusa esse supernaturalem quoad substantiam.
2. Prima voluntas credendi fide infusa est supernaturalis quoad substantiam.
3. Ad prædictam voluntatem supernaturalem eliciendam sufficit apprehensio supernaturalis.
4. Primus affectus credibilitatis non potest esse naturalis quoad substantiam, si deriuet efficacitatem in assensum fidei quoad specificationem.
5. Quando affectus non mouet ad specificationem assensus fidei, sed tantùm ad exercitium, potest esse naturalis secundùm substantiam, licèt necessariò debeatur ei ex gratia.

Ex dvbio VII.

An habitus fidei supernaturalis secundùm substantiam fiat efficienter à solo Deo.

Concl. Habitus supernaturalis infusio efficienter causatur à solo Deo.

Ex dvbio VIII.

An actus fidei supernaturalis secundùm substantiam producat efficienter aliquem habitum naturalem secundùm substantiam.

Concl. 1. Actus supernaturalis fidei non producit efficienter aliquem habitum naturalem secundùm substantiam.
2. Incertum est an intensio habituum infusorum iuuet ad facilitatem operationum, vel non iuuet, & vtrumque placitum est probabile.

Ex dvbio IX.

An actus fidei supernaturalis producat efficienter aliquem habitum supernaturalem, qui iuuet ad facilitatem operandi.

Concl. Actus fidei supernaturalis non producit efficienter aliquem habitum supernaturalem, qui iuuet ad facilitatem operandi.

Ex dvbio X.

An habitus Theologiæ sit per se infusus, vel acquisitus.

Concl. 1. Habitus Theologiæ non est supernaturalis.
2. Prædictus habitus est acquisitus.

EX DISPVTATIONE XLVII.

Et dvbio I.

Quomodo fides sit causa timoris.

Concl. 1. Fides est causa timoris, quatenus repræsentat malum fugiendum.
2. Cognitio non est causa efficiens actus voluntatis.

Ex dvbio II.

Quo sensu fides dicatur purificare corda.

Concl. Fides dicitur purificare corda, quatenus per illam liberatur intellectus erroribus, & perficitur cognitione supernaturali.

EX DISPVTATIONE XLVIII.

Et Dvbio I.

Quomodo donum intellectus distinguatur ab aliis donis.

Concl. Donum intellectus est distinctum à cæteris aliis donis Spiritus sancti.

Ex dvbio II.

An donum intellectus possit esse simul cum fide infusa.

Concl. 1. Donum intellectus est distinctum à fide infusa.
2. Donum intellectus potest esse simul cum fide.

EX DISPVTATIONE XLIX.

Et dvbio I.

Quid sit donum scientiæ.

Concl. 1. Donum scientiæ est donum Spiritus sancti.
2. Donum scientiæ, est quo quis discernit credenda à non credendis.
3. Donum scientiæ primariò est speculatiuum, secundariò autem practicum.

Ex dvbio II.

Quomodo hoc donum distinguatur ab aliis.

Concl. 1. Donum scientiæ est donum distinctum à cæteris donis Spiritus sancti, tam quæ sunt in voluntate, quàm in intellectu.
2. Bene potest quis elicere actum fidei infusæ, quin eliciat actum doni intellectus, aut scientiæ.

EX DISPVTATIONE L.

Et dvbio I.

Qualis infidelitas sit peccatum.

Concl. 1. Infidelitas est triplex, positiua, negatiua & priuatiua.
2. Infidelitas positiua est peccatum.
3. Prædictum peccatum ex genere suo & materia est peccatum mortale.
4. Bene potest esse in fidelibus error contra fidem sine culpa, saltem circa ea, quæ non sunt ab omnibus credenda ex præcepto.

Ex dvbio II.

An infidelitas sit maximum peccatum.

Concl. 1. Infidelitas est in intellectu.
2. Peccatum infidelitatis grauius est sua specie peccatis contra virtutes morales.

Ex dvbio III.

An omnia opera infidelium sint peccata.

Concl. In infidelibus est aliquod bonum opus morale.

EX DVBIO IV.

An istæ species infidelitatis differant essentialiter in ratione peccati.

CONCL. Paganismus, Iudaismus & hæresis non sunt species infidelitatis essentialiter diuersæ.

EX DISPVTATIONE LI.

ET DVBIO I.

An infideles sint compellendi ad fidem.

CONCL. 1. Baptizati possunt cogi ab Ecclesia ad seruandam fidem.

2. Nulli infideles sunt cogendi ad fidem si baptizati non sunt.

3. In latitudine tributorum, quæ iustè imponi possunt, licitum est mitiùs agere cum subditis fidelibus & infidelibus, vt infideles hac ratione moueantur ad fidem.

EX DVBIO II.

Vtrùm Ecclesia possit cogere infideles, vt audiant prædicationem fidei.

CONCL. Ecclesia non potest cogere infideles non sibi subditos ad audiendam fidem.

EX DISPVTATIONE LII.

ET DVBIO I.

An possit Ecclesia priuare infideles non subditos dominio & iurisdictione quam habent in aliquos fideles.

CONCL. Ecclesia non potest absque vlla causa solo titulo infidelitatis priuare infideles sibi non subditos iurisdictione quam habent in alios fideles.

EX DVBIO II.

An possint infideles cogi ad seruandam legem naturalem.

CONCL. 1. Infideles possunt à suis superioribus compelli ad seruandam legem naturalem.

2. Infideles, qui non sunt Ecclesiæ temporaliter subditi, non possunt licitè cogi ab Ecclesia ad seruandam legem naturalem.

EX DISPVTATIONE LIII.

ET DVBIO I.

An filij infidelium qui solùm iure ciuium subduntur Principi Christiano, possint inuitis parentibus baptizari.

CONCL. 1. Filij infidelium, qui solùm iure ciuium subduntur Principi Christiano inuitis parentibus baptizari nequeunt.

2. Pueri prædictorum infidelium, quando de eorum vita omnino desperatur possunt inuitis parentibus baptizari.

3. Ad baptizandum licitè filium infidelium sufficit consensus vnius parentis, siue patris siue matris.

EX DVBIO II.

An domino liceat filium infidelis mancipij sibi subiecti baptizare inuito parente.

CONCL. 1. Verius est speculatiuè filios mancipiorum infidelium posse baptizari à domino inuitis parentibus, siue filij seperentur à parentibus, siue non; in praxi tamen considerandum est, an maius impedimentum sequatur ex Baptismo puerorum inuitis parentibus.

2. Dominus tenetur præcepto misericordiæ baptizare filium sui mancipij etiam inuitis parentibus eius.

EX DISPVTATIONE LIV.

De deceptione primorum parentum.

EX DVBIO I.

An Adamus commiserit peccatum infidelitatis, aut hæresis, fidem adhibens dictis serpentibus.

CONCL. 1. Adamus non credidit ita dictis serpentibus, vt putarit Deum aliquid falsò dixisse, vel de eius veritate dubitarit.

2. Adamus nullo modo peccauit peccato hæresis.

EX DVBIO II.

An Eua peccatum infidelitatis commiserit.

CONCL. Eua solùm errauit, quia dubitauit de sensu præcepti lati à Deo.

EX DISPVTATIONE LV.

EX DVBIO I.

Quid sit hæresis.

CONCL. 1. Hæresis est error intellectus hominis fidelis contra res fidei cum pertinacia.

2. Dubium positiuum in fide est hæresis.

3. Formido negatiua, id est, assensus fidei acquisitæ veritatis fidei sine certitudine fidei infusæ, non est hæresis.

EX DVBIO II.

An error rerum fidei cum ignorantia vincibili, aut affectata sit hæresis.

CONCL. 1. Error circa fidem cum ignorantia vincibili non est peccatum hæresis.

2. Error circa fidem cum ignorantia affectata rerum fidei orta ex falsa opinione contemnente res fidei est hæresis: si autem sit orta ex alio fine, puta negligentia, non est hæresis.

3. Prædictus error contra fidem quando non est hæresis, quatenus est ignorātia potest esse contra præceptum fidei si sit in his quæ scire debent omnes fideles: si autem in aliis fidei veritatibus, erit contra virtutem studiositatis.

EX DVBIO III.

Quæ sint propositionum censuræ.

CONCL. 1. Propositio hæretica est illa, quæ primariè est contra veritatem fidei.

2. Propositio erronea est, quæ est contra conclusionem euidenter deductam ex principiis fidei.

3. Propositio temeraria dicitur illa propositio, quæ est contra communem Doctorum materiam sine graui fundamento.

4. Propositio scandalosa est, quæ in graui materia, ad fidem vel mores pertinenti generat scandalum, sicut seditiosa est, quæ est causa contentionis vel seditionis.

5. Propositio improbabilis est, quando nec habet plures authores, vel vnicum magnæ authoritatis, vel rationem apparente ratiocinatione deductam.

EX DVBIO IV.

Quomodo ex verbis inordinatè prolatis incurratur hæresis.

CONCL. 1. Ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis, quatenus præbemus occasionem vt putetur nos hæreticorum erroribus congruere.

2. Qui scienter docet errorem vt propositionem scandalosam, peccat contra fidei præceptum, licèt non peccet peccato hæresis.

3. Docens hæresim aut errorem scienter, non peccat contra charitatem.

EX DVBIO V.

An Ecclesia possit errare in assignandis censuris propositionum.

CONCL. Pontifex summus non potest errare in assignandis censuris propositionum.

EX DISPVTATIONE LVI.

ET DVBIO I.

An sit potestas in Ecclesia puniendi pœna mortis hæreticos.

CONCL. Ecclesia iustè potest punire hæreticos pœna mortis.

EX DVBIO II.

Quomodo intelligatur excommunicatio lata in hæreticos.

CONCL. 1. Iustè Ecclesia imposuit hæreticis pœnam excommunicationis.

2. Prædicta excommunicatio non ligat hæreticos purè mentales.

EX DISPVTATIONE LVII.

ET DVBIO I.

Quæ sit apostasia.

CONCL. 1. Apostasia est recessus voluntarius à tota fide.

2. Apostasia essentialiter non differt ab hæresi.

EX DVBIO II.

An propter crimen apostasiæ, vel hæresis Princeps sæcularis amittat iurisdictionem temporalem.

CONCL. 1. Solo iure naturali vel diuino apostata, vel hæreticus non est priuatus iurisdictione in subditos.

2. Authoritate Pontificis potest hæreticus, vel apostata puniri dominio & iurisdictione in subditos.

3. Prædicta pœna est imposita propter prædictum crimen hæresis, quam incurrit hæreticus post declaratoriam sententiam.

EX DISPVTATIONE LVIII.

ET DVBIO I.

Quid sit blasphemia.

CONCL. 1. Blasphemia est locutio contra Deum, vel Sanctos per modum conuitij.

2. Ad blasphemiam non est requisita intentio expressa faciendi contra diuinam excellentiam.

3. Ad peccatum blasphemiæ non requiritur falsa enunciatio.

EX DVBIO II.

An blasphemia sit maximum peccatum.

CONCL. 1. Blasphemia ex genere suo est peccatum mortale.

2. Quoties blasphemia procedit ex imperfecta libertate non est peccatum mortiferum.

3. Præuidens ex consuetudine futurum esse vt dicat blasphemiam cum imperfecta libertate, non peccat mortaliter quando dicit blasphemiam; neque peccauit mortaliter in causa.

4. Blasphemia formaliter prout est contra Sanctos, & excellentiam propriam illorum, est contra virtutem duliæ.

5. Bene potest esse blasphemia contra Sanctum, quin sit blasphemia specialis contra Deum.

EX DVBIO III.

Quotuplex sit blasphemia.

CONCL. 1. Blasphemia est duplex; hæreticalis, vel non hæreticalis.

2. Prædictæ blasphemiæ sunt diuersæ & explicandæ in confessione.

EX DISPVTATIONE LIX.

ET DVBIO I.

Quid sit peccatum contra Spiritum sanctum & peccatum ad mortem.

CONCL. 1. Peccatum contra Spiritum sanctum dicitur Matth. 12. quo Pharisæi opera Christi Domini tribuebant dæmoni.

2. Peccatum ad mortem dicitur 1. Ioan. 5. idololatria, qua quis post agnitum verum Deum ad idolum reuertitur.

EX DVBIO II.

Quo sensu peccatum in Spiritum sanctum dicatur non remittendum, neque in hoc sæculo, neque in futuro.

CONCL. 1. Peccatum contra Spiritum sanctum dicitur Matth. 12. non remittendum, vel quia difficile remittitur, vel quia huiusmodi peccatores nullam habent excusationem, & ita ex natura peccati non merentur veniam.

2. Primæ Ioannis epist. cap. 5. non prohibet orationes pro peccato ad mortem, sed significat eum qui orat pro illo, debere esse virum eximiæ sanctitatis, illustríque doctrinæ & virtutis.

EX DISPVTATIONE LX.

ET DVBIO I.

Quid sit obiectum formale spei in genere.

CONCL. 1. Obiectum spei tria debet habere: primum, vt sit bonum: secundum, vt sit futurum: tertium, vt sit arduum.

2. Ad rationem spei prærequiritur iudicium de futuritione rei sperandæ. Secundò requiritur vt res futura

futura speretur ab alio,& hæc arduitas spectat ad rationem formalem obiecti spei.

3. Affectus spei distinguitur ab amore, desiderio, & delectatione: ab amore quia hic abstrahit à re futura; à delectatione, quia hæc tendit in bonum præsens; à desiderio distinguitur ratione arduitatis regnantis in ipsa spe,quę quidem arduitas consistit in hoc quod futurum bonum speretur ab alio.

Ex dvbio II.

Quid sit obiectum formale spei theologicæ.

Concl. 1. Obiectum formale spei est auxilium omnipotentiæ Dei.

2. Ad actum spei non solum requiritur omnipotentia Dei, & iudicium illius, sed necesse quoque est,vt cognoscatur,rem speratam esse.

3. Actus amoris Dei vt bonum nostrum non pertinet ad habitum spei theologicæ.

4. Actus desiderandi Deum vt bonum nostrum est naturalis secundùm substantiam, & si talis actus vt naturæ rationali conformis præcisè consideretur, supernaturalis verò si vt naturæ rationali ad finem supernaturalem eleuatæ cõformis spectetur.

5. Non est improbabile habitum spei circa Deum vt bonum nostrum versari posse, dummodo formale obiectum spei non dicatur beatitudo.

6. Nullum bonum est à creatura tanquam à causa principali sperandum,bene tamen tanquam à causa secundaria.

Ex dvbio III.

Quod sit obiectum materiale actus spei.

Concl. 1. Beatitudo nostra obiectiua, quæ Deus est, est obiectum materiale spei.

2. Visio Dei futura cum ipso Deo facit integrum spei obiectum,& ita visio non solùm est conditio, sed finis etiam volitus.

Ex dvbio IV.

Vtrùm beatitudo alterius sit subiectum propriæ spei.

Concl. 1. An beatitudo alterius sit proprium obiectum theologicæ spei,est controuersia inter Scholasticos.

2. S.Thomas cum dicit posse aliquem per theologicam virtutẽ alteri supposita vnione amoris cum illo beatitudinem sperare,dicimus cum Bañez S. Thomam loqui in casu quo quis concipit difficultatem in bono proximi non tam respectu solius proximi,sed etiam respectu nostri, quatenus nobis illi cooperari vt salus fiat necessariò, repræsentatur obiectum vt difficile,& voluntas nostra conatur talem difficultatem vincere ex auxilio Dei, & hac ratione dicimus ad sperandum alteri beatitudinem prærequiri vnionem cooperationis, videlicet charitatis vel officij.

EX DISPVTATIONE LXI.

Et Dvbio I.

Quid sit sperare,& an sit necessarium ad salutem sperare aliquid supra rationem naturalem.

Concl. 1. Actus spei in communi secundùm Tullium est expectatio boni futuri; actus verò spei theologicæ à nobis definitur sic. Expectatio propria consequendi beatitudinem à Deo, & quæ ad illam necessaria sunt.

2. Motus spei communiter loquendo necessarius est ad iustificationem.

3. Actus spei supernaturalis est medium necessarium in re, vel in voto ex natura rei ad iustificationem in Sacramento.

4. Aliquis potest per virtutem spei beatitudinem alteri sperare, quando illa aliquo modo ad sperantem pertinet.

Ex dvbio II.

An actus spei honestus sit,ita vt vitiari non possit.

Concl. 1. Sperare intuitu retributionis æternæ non est inhonestum secundùm Tridentinum, neque actus spei imperans ad bona opera facienda propter eundem finem inhonestus est.

2. Nullus potest sperare alteri beatitudinem ex placentia illius per virtutem spei.

3. Probabile est nullum actum volũtatis nec actum spei accipere posse malitiam ab alio imperante eiusdem voluntatis.

4. Actus spei infusæ nullo pacto vitiari potest ex aliqua circumstantia.

5. Spes acquisita circa obiecta supernaturalia, si naturæ viribus haberi posset, sine dubio posset esse aliquis affectus falsæ spei,qui esset malus,secus verò est de actu spei honesto.

Ex dvbio III.

Vtrùm actus spei sit supernaturalis secundùm substantiam, habeátque vnum habitum virtutis theologicæ.

Concl. 1. Actus spei,qui est dispositio ad iustificationem, & ad quem necessariò requiritur auxilium gratię per Christum,est supernaturalis secundùm substantiam.

2. Habitus spei infusæ est virtus theologica, & vna vnitate specifica.

3. Actus quo quis amat Deum vt proprium bonum non habet habitum peculiarem, reducitur tamen ad habitum spei.

4. In amore & desiderio beatitudinis vltimum specificatiuum est ratio honesti in obiecto desiderato & dilecto.

Ex dvbio IV.

An sit aliquis actus honestus spei acquisitæ, & habitus illius.

Concl. 1. Communis Scholasticorum tenet sententia, posse esse spem acquisitam naturalem & honestam.

2. Actus acquisitæ fidei tendere nequit in idem formale obiectum in quod tendit actus spei infusæ.

3. Licèt circa obiecta supernaturalia possit esse aliquis honestus actus spei naturalis secundùm substantiam,& distinctus ab actu spei infusæ,nulla tamen ratione dicendum est talem fieri posse solis naturæ viribus.

4. Licèt in credentibus præuia obscura propositione res fidei sentiamus necessariò ante supernaturalem fidem acquisitam præcedere in illis, putamus tamen ante spem supernaturalem actum spei acquisitæ non præcedere necessariò.

5. Circa obiecta futura speranda à Deo agente secundùm debitum & exigentiam naturæ,nullus est

peculia

peculiaris habitus ſpei acquiſitæ.

6. Actus acquiſitæ ſpei, qui præſupponit ſufficientem propoſitionem, & myſteriorum fidei notitiã, & acquiſitam fidem illorum, poteſt generare peculiarem habitum, qui habitus eſt verè virtus, licèt propriè theologica dici nequeat.

EX DISPVTATIONE LXII.

Et dvbio I.

De actu & habitu ſpei.

Concl. 1. Actus ſpei non manet in beato circa propriam beatitudinem adhuc vt conſeruandam, quam adeptus eſt.

2. Actus quo beati beatitudinem ſperant, aliis non eſt actus propriæ ſpei, ſed vel actus charitatis, ſi ex complacentia Dei; vel actus amicitiæ, ſi ex complacentia illorum procedat.

3. In beatis eſſe poſſet actus ſpei circa aliquod obiectum ſi Deus illud promitteret, diſtinctum ab ipſa beatitudine.

Ex dvbio II.

Quomodo ſpes expellatur in beatis & damnatis, & an in peccatoribus & hæreticis maneat ſpes.

Concl. 1. Actus ſpei de futura animi beatitudine expellitur ex natura rei ipſius glorię adeptione, ſpes verò de corporis gloria amittitur etiam ex natura rei in reſurrectionis inſtanti.

2. In damnatis non manet actus, neque habitus ſpei ſupernaturalis, nec acquiſitæ.

3. In hæreticis ſpes ſupernaturalis ſecundùm actum nec ſecundùm habitum non manet, bene tamen acquiſita.

4. In peccatoribus non amittitur ſpes ſupernaturalis per quodcunque peccatum, niſi ſolùm per peccatum deſperationis. in quo caſu expellitur ſpes infuſa ex natura rei, ſpes verò acquiſita de rebus diuinis poteſt in quocunque peccatore remanere etiam in hæretico.

5. Infuſus habitus ſpei, non habet alium contrarium habitum per quem diminuatur, nec ſola ceſſatione ab actu per aliud contrarium amittitur.

6. Habitus ſpei in homine iuſto augetur per intenſiores actus non tantùm meritoriè, verumetiam diſpoſitiuè, in homine verò peccatore habitus augetur per actum intenſiorem per modum phyſicæ diſpoſitionis.

7. Probabilius eſt habitũ ſpei non augeri per actus aliarum virtutum.

8. Habitus ſpei poteſt eſſe in vno maior quàm in alio.

9. Ex inæquali voluntate nequit elici profectior actus ſpei ſupernaturalis, inæqualitas verò cùm contingit prouenit ex hoc tantùm capite quòd vnus non ita perfectè inſpiratione præueniatur ac alius, vel ex eo quòd liberè vnus operetur remiſſiùs, nec vtatur habitu ſpei ſecundùm totam latitudinem ſuam.

Ex dvbio vnico Quæſt. 19.

Vtrùm timor verſetur immediatè circa Deum.

Concl. Obiectum timoris quod timetur eſt malum pœnæ, obiectum verò formale immediatum à quo timetur eſt Deus.

EX DISPVTATIONE LXIII.

Et dvbio I.

An timor ſeruilis habeat peculiarem habitum.

Concl. 1. Timor ſeruilis vt actus honeſtus eſt, habet aliquem habitum per quem eliciatur.

2. Timoris actus ad habitum ſpei pertinet.

3. Actus filialis timoris Dei, quo quis timet Deum offendere, ſpectat ad virtutem charitatis.

Ex dvbio II. et III.

1. An creſcente charitate diminuatur timor.
2. An timor remaneat in patria.

Concl. 1. Timor ſeruilis pœnæ, vt mali principalis Prælati peccato nequit eſſe cum charitate.

2. Habitum timoris negare aperte eſt contra D. Thom. ire.

3. Eodem timoris habitu ſiue infuſo, ſiue acquiſito poteſt aliquis timere pœnas vt alteri malas.

4. Nullus poteſt ſupernaturali habitu timoris malè vti, ſiue ſit idem habitus cum habitu ſupernaturali ſpei, ſiue non ſit, neque actu timoris filialis, qui elicitur à charitate, nec actu acquiſiti timoris ſi ex obiecto honeſtus ſit, aut ſi talis naturæ ſit, vt ſine gratia fieri nequeat.

5. Quo magis augetur ſpes eo magis decreſcit timoris actus.

6. Immediatum ſubiectum timoris eſt potentia appetitiua, remotum verò perſona.

7. In damnatis reperiri nequit honeſtus timor, in peccatoribus verò tam actus timoris infuſi, quàm acquiſiti manere poteſt.

EX DISPVTATIONE LXIV.

Et dvbio I.

Vtrùm deſperatio dicat actum voluntatis.

Concl. 1. Sola omiſſio actus ſpei tempore præcepti non eſt deſperatio, quando nec in voluntate nec in intellectu eſt actus contrarius obiecto ſpei.

2. Ad deſperationis peccatum non ſufficit ſola nolitio beatitudinis quando aliàs quis iudicat reuera ſe illam conſecuturum.

3. Ad deſperationis peccatum ſufficit liberum & imprudens iudiciũ, quo quis iudicet ſe beatitudinem non conſecuturum.

4. Probabile eſt placitum aſſerentiũ deſperationem non importare voluntatis actum, qui immediatè circa ſperatum bonum verſetur.

5. In voluntate poteſt eſſe aliquis actus, quo quis nolit applicare ea media, quæ quis iudicat neceſſaria ad rem ſperatam conſequendam, quando imprudenter iudicat rem ſperatam non eſſe futuram, & huiuſmodi actus nolitionis dici poteſt deſperatio, ſuppoſito imprudenti iudicio denegationis futuritionis ſperatæ rei, licèt remotè verſetur circa rem ſperatam, & de actu modo dicto conſiderato intelligendus eſt S. Thomas, & alij dicentes deſperationem eſſe actum voluntatis.

6. In omni deſperatione præcedit iudicium aliquod de negatione futuritionis rei ſperatæ ob aliquam rationem, & ſemper poteſt intelligi aliquis actus in voluntate, quo quis recedat à conſecutione obiecti priùs ſperati, & hac ratione intelligendus eſt S. Thomas dicens deſperationem eſſe receſſum à bono.

7. Deſperatio, vt voluntatis actum importat, malum reſpicit,

respicit, vt obiectum formale, bonum verò vt obiectum materiale.

8. Desperatio includit volitionem boni consequendi per media.

Ex dvbio II.

An iudicium requisitum ad spem sit actus fidei infusæ.

Huc referri possunt quæ suprà ad dubium primum dicta sunt.

EX DISPVTATIONE LXV.

Et dvbio I.

Quando obliget præceptum spei.

Concl. 1. Actus quo quis hîc & nunc in particulari credit diuina ope miraculum patraturum, non semper est actus fidei infusæ, nisi peculiari Dei reuelatione sciret occasione illa Deum operaturũ ad tale miraculum.

2. Particularis miraculorum & promissionum fides non est omnino eadem cum catholica & vniuersali, neque contra hoc sensit S.Paulus in illo ad Hebr. 11. vbi postquam dixit nos catholica fide credere aptata esse sæcula verbo Dei, enumerat statim miraculo Sanctorum credita.

3. Ad affectum spei supernaturalis necessarium est commune quoddam iudiciũ infusæ fidei, quo quis credat Deum beatitudinem posse conferre, & bona supernaturalia, & peccata remittere, & hominem iustificare. & præter hoc commune iudicium est necessarium aliud particulare, quo quis prudenter iudicet Deum sibi collaturum huiusmodi bona, & iudicium hoc particulare potest interdum ad fidem infusam pertinere si infallibili Dei testimonio nitatur.

4. Iudicium particulare, quo quis iudicat sibi congrua auxilia à Deo fore conferenda, non semper est infusæ fidei.

5. Non est certum de fide quòd cuilibet personæ in particulari tribuat Deus auxilia congrua.

6. Si quis imprudenter iudicet Deum sibi non collaturum auxilia congrua, fieri potest nihilominus vt tale iudicium non sit contra fidem.

7. In aliquo casu potest esse peccatum desperationis sine hæresis peccato.

8. Fides particularis, qua credimus nobis in particulari gloriam, bona iustitiæ, & alia dona, quæ petimus, fore largienda, à fide catholica distinguitur, & non est supernaturalis secundùm substantiam, sed tantùm secundùm modum ex eo solùm quòd ex gratia & dono Dei procedat post iudicium illud particulare, & fidem particularem sequitur fiducia, quæ non est aliud quàm quædam Christiana spes, quæ necessariò ad orationem requiritur.

9. Fides & particularis fiducia de iustificatione propria, aut de gloriæ retributione sunt in nostra potestate.

10. Ad particularem fidem & fiduciam, quæ necessariò requiritur ad iustificationem, vel ad illius augmentum, tam ex parte intellectus quàm ex parte voluntatis, requiritur gratia per Christum, ad huiusmodi tamen actus non semper omnibus auxilia congrua conceduntur.

11. Ad fidem & spem particularem circa propriam iustificationem nunquam desunt sufficientia auxilia.

12. Obligatio eliciendi actum spei, est quando quis venit ad rationis vsum, & proponitur sufficienter obligatio credendi & sperandi. obligat item præceptum eliciendi huiusmodi actum, quoties obligat iustificationis præceptũ, vnde obligat in mortis articulo, in aliis verò temporibus vel casibus ab his solum obligat per accidens, v. g. ad vitandam insurgentem grauem tentationem, quæ vinci nequeat nisi per huiusmodi actum, aut quando præceptum aliquod impleri non posset nisi medio actu spei; dicitur verò in his & similibus casibus esse obligationem per accidens, quãdo radix obligationis eliciendi aliquem actum, oritur ex alterius præcepti obligatione.

13. Qui graui insurgente desperationis tentatione actum sperandi non eliceret ad talem tentationem superandam, non peccaret peccato omissionis contra præceptum affirmatiuum sperandi, sed contra præceptum negatiuum non sperandi.

Ex dvbio II.

Vtrùm qui ex reuelatione nouit suam damnationem peccet desperando.

Concl. 1. De potentia absoluta potest alicui fieri perditionis æternæ propriæ reuelatio, & qui talem haberet reuelationem, nulla ratione posset spei actum elicere circa beatitudinis consecutionem, imò desperatio tali personæ ad peccatum non imputaretur, si hæc desperatio materialis ex reuelatione negationis futuræ gloriæ proficiscatur; si verò desperatio reduceretur in defectum misericordiæ vel omnipotentiæ Dei, tunc talis desperatio esset intrinsecè mala, & peccatum.

2. Qui reuelatione sciret se aliquod præceptum non adimpleturum, illud non adimplendo peccaret ex eo quòd auxilium sufficiens semper illi adstaret, & in libertate propria remaneret.

EX DISPVTATIONE LXVI.

De obiecto formali, & habitu charitatis.

Ex dvbio I.

Quod sit obiectum formale supernaturalis habitus charitatis.

Concl. Formale obiectum charitatis est bonitas ipsa Dei secundùm se, quod alij dicunt charitate diligi Deum propter seipsum, hoc est, ex complacentia ipsius.

Ex dvbio II.

An charitas supernaturalis sit amicitia inter hominem & Deum.

Concl. 1. Inter nos & Deum potest esse vera amicitia.

2. In aliquo statu posset esse amicitia naturalis inter Deum & homines, sed negare non possumus eam purè valde imperfectam.

Ex dvbio III.

An amicitia humana sit virtus.

Concl. 1. Esse potest peculiaris virtus beneuolentiæ erga proximum, qua velimus bonum ex complacentia ipsius.

2. Amicitia formaliter sub tali ratione non est peculiaris virtus.

3. Non

3. Non ſolùm eſt erga proximum habitus beneuolentiæ acquiſitus honeſtus, ſed etiam poteſt eſſe habitus infuſus,& ſupernaturalis.

Ex dvbio IV.

An ſit habitus charitatis infuſus virtus vna, & theologica.

Concl. 1. Habitum charitatis, ſi non diſtinguatur ab habitu gratiæ, valde certum eſt concedendum eſſe.
2. Iſte habitus eſt virtus.
3. Iſte habitus eſt virtus theologica, & ab aliis virtutibus theologicis diſtincta.
4. Charitas infuſa eſt vna virtus.
5. Admiſſo actu dilectionis naturalis circa Deum longè probabilius eſt dari habitum charitatis naturalem.

EX DISPVTATIONE LXVII.

De ſubiecto huius habitus,& cauſa efficienti.

Ex dvbio I.

An voluntas ſit proximum ſubiectum charitatis.

Concl. Voluntas eſt proximum ſubiectum habitus charitatis tam ſupernaturalis,quàm naturalis.

Ex dvbio II.

An habitus charitatis infuſus poſſit eſſe connaturalis alicui creaturæ.

Concl. 1. Non poteſt Deus producere creaturam aliquam rationalem ſua natura impeccabilem.
2. Non poteſt fieri creatura aliqua rationalis abſque libertate.
3. Non poteſt fieri creatura ſubſtantialiter ſancta, atque adeò cui ſit debita gratia,vel charitas.
4. Habitus charitatis nulli creaturæ poteſt eſſe connaturalis.

Ex dvbio III.

Quæ ſit cauſa efficiens huius habitus charitatis ſupernaturalis.

Concl. 1. Deus eſt cauſa principalis efficiens habitus charitatis.
2. Productio talis habitus non eſt creatio propriè, ſed eductio.

EX DISPVTATIONE LXVIII.

De augmento habitus charitatis.

Ex dvbio I.

Qua ratione charitas poſſit augeri in hac vita.

Concl. 1. Gratia & charitas in hac vita poſſunt augeri.
2. Fides catholica docet iuſtos in hac vita mereri acceſſionem ſanctitatis per bona opera ex auxilio Chriſti.
3. Habitus charitatis augetur ſecundùm intenſionem,non verò ſecundùm extenſionem.
4. Charitatis habitus intenditur per maiorem radicationem in ſubiecto; hæc verò radicatio fit per additionem gradus.

Ex dvbio II.

An charitatis actus quantumuis remiſſus in homine iuſto mereatur augmentum charitatis.

Concl. 1. Actus remiſſi charitatis hominis iuſti merentur augmentum gloriæ.
2. Quælibet iuſtorum opera,cum conditionibus requiſitis, quantumuis remiſſa, meritoria ſunt augmenti gloriæ.
3. Opera remiſſa iuſtorum merentur augmentum gratiæ.
4. Quolibet actu, quo iuſtus meretur augmentum gratiæ,meretur etiam augmentum charitatis.

Ex dvbio III.

An habitus charitatis augeatur ſecundùm totam latitudinem actus intenſioris, vel ſolùm ſecundùm exceſſum.

Concl. 1. Habitus charitatis augetur ſecundùm totam latitudinem actus intenſioris,& non ſolùm ſecundùm exceſſum.
2. Actioni meritoriæ in inſtantibus conſeruatiuis non poteſt reſpondere præmium aliquod diuiſibile.
3. Actioni meritoriæ prout in inſtanti non poteſt reſpondere præmium aliquod indiuiſibile terminatiuum præmij eſſentialis.

Ex dvbio IV.

An actus remiſſi præmium gratiæ detur ſtatim.

Concl. Augmentum gratiæ promeritũ per actus remiſſos ſtatim datur.

Ex dvbio V.

An in Concilio Tridentino ſit definitum aliquid circa augmentum habitus gratiæ, vel charitatis.

Concl. 1. Definitum eſt à Concilio Tridentino per quodlibet opus hominis iuſti factum ex gratia conſtitui iuſtum magis ſanctum & amicum.
2. Licèt ſit certiſſimum iuxta Concilium Tridentinum iuſtificationem aliquando fieri per habitum, non tamen videtur definitum ſemper augmentum iuſtificationis fieri per additionem,& intenſionem habitus.
3. Quod attinet ad tempus, in quo confertur augmentum habitus charitatis,dandum ſolùm propter opus operantis, nihil diſputatum eſt à Concilio Tridentino.

Ex Dvbio VI.

An habitus charitatis poſſit augeri in infinitum.

Concl. 1. Habitus iſte poteſt creſcere in infinitum ſecundùm phyſicam entitatem.
2. Iſte habitus poteſt creſcere in infinitum ſecundùm intenſionem, non ſolùm in ratione qualitatis phyſicæ, ſed etiam in ratione gratiæ, & charitatis.
3. Iſte habitus poteſt creſcere in infinitũ in ſubiecto.
4. Capacitas ad recipiendum hunc habitum talis eſt

in qualibet creatura rationali vt maiorem & maiorem gratiam possit recipere sine termino, ac proinde est infinita secundùm quid.

Ex dvbio VII.

An charitas in via possit esse tam perfecta sicut in patria.

Concl. 1. Habitus charitatis in via & in patria est eiusdem speciei, & essentiæ.

2. Habitus alicuius viatoris potest esse intensior habitu alicuius beati.

3. In eodem homine aliquando contingit esse æqualem habitum gratiæ, & charitatis in via, & in patria.

4. Probabilius est gratiam quæ ex communi Scholasticorum sententia datur à Deo vltra proprium condignum non dari in hac vita statim ac quis operatur.

Ex dvbio VIII.

An possint dari habitus charitatis infinitus simpliciter actu secundùm intensionem.

Concl. Non potest dari gratia, seu charitas habitualis ita intensa, vt non possit ampliùs intendi, & augeri secundùm intensionem.

Ex dvbio vltimo.

An habitus charitatis distinguatur realiter ab habitu gratiæ.

Concl. 1. Habitus gratiæ & charitatis distinguitur realiter.

2. Hæc opinio nec efficaciter probari, nec efficaciter refutari potest testimoniis Scripturæ, aut Conciliorum.

3. Habitus charitatis etiamsi ab habitu gratiæ differat realiter, habet vim sanctificandi hominem.

EX DISPVTATIONE LXIX.

De reuiuiscentia meritorum & gratiæ.

Ex dvbio I.

An merita per peccatum mortale mortificata reuiuiscant per subsequentem iustificationem ex natura rei.

Concl. 1. Opera per peccatum mortificata reuiuiscunt, ac veluti renascuntur per subsequentem iustificationem.

2. Merita ex natura rei renascuntur, & reddunt hominem dignum gloria illis respondente.

Ex dvbio II.

An merita reuiuiscant ad proprium essentiale.

Concl. 1. Merita reuiuiscunt quoad proprium essentiale.

2. Omnia merita mortificata integrè reuiuiscunt ablato peccato per subsequentem iustificationem.

Ex dvbio III.

An gratia habitualis per peccatum mortale corrupta reuiuiscat, & reproducatur integrè per subsequentem iustificationem.

Concl. 1. Gratia habitualis, quæ data fuerat homini ex opere operantis, per peccatum mortale corrupta integrè renascitur & reproducitur per subsequentem iustificationem.

2. Renascitur etiam illa gratia habitualis respondens primæ contritioni ex opere operantis quando homo primò iustificatus est extra sacramentum.

3. Gratia collata ex opere operato, per sacramentum semel amissa per peccatum mortale non reuiuiscit.

EX DISPVTATIONE LXX.

Et dvbio I.

An opus factum in statu peccati mortalis nascatur ad satisfactionem adueniente statu sanctitatis.

Concl. Opus factum in statu peccati non reuiuiscit.

Ex dvbio II.

An opera satisfactoria facta in statu sanctitatis ita extinguantur per peccatum mortale vt subsequuta remissione illius & iustificatione non reuiuiscant.

Concl. Opus satisfactorium in statu gratiæ si sequatur peccatum, fieri potest vt non reuiuiscat vt satisfactorium. Aliæ conclusiones faciles sunt.

EX DISPVTATIONE LXXI.

De reuiuiscentia peccatorum.

Ex dvbio I.

An peccata semel dimissa quantum ad culpam redeant per subsequens peccatum.

Concl. Peccata semel dimissa per iustificationem non redeunt per subsequens peccatum mortale.

Ex dvbio II.

An de potentia absoluta possint peccata redire quantum ad culpam.

Concl. Peccata non possunt reuiuiscere quantum ad maculam, & culpam per potentiam Dei absolutam.

Ex dvbio III.

An peccata semel dimissa quantum ad culpam possint reuiuiscere de potentia absoluta quantum ad pœnam æternam.

Concl. 1. Nullum peccatum semel dimissum redire potest quantum ad pœnam æternam, vel damni, vel sensus.

2. Peccata dimissa aliquomodo redeunt ratione ingratitudinis quæ est in peccato mortali subsequenti.

3. Hæc ingratitudo quæ est in peccato commisso post priora peccata dimissa non est speciale peccatum ingratitudinis.

4. Peccata venialia dimissa eodem modo possunt dici redire quantum ad ingratitudinem per subsequens veniale.

CONCLVSIONVM.

EX DISPVTATIONE LXXII.

De correptione habitus charitatis.

EX DVBIO I.

An habitus infusus charitatis possit diminui, vel amitti.

CONCL. 1. Habitus infusus charitatis non potest minui naturaliter per peccata venialia.

2. Status sanctitatis, qui constituitur per relationem ad opera meritoria, in eo casu, quo non daretur statim augmentum gratiæ, non potest minui per peccata venialia.

3. De fide est sanctitatem semel habitam posse amitti.

EX DVBIO II.

An habitus charitatis, seu gratia ex natura sua sine aliqua acceptatione extrinseca iustificet hominem.

CONCL. 1. Habitus charitatis seu gratiæ ex natura sua sine aliqua acceptatione extrinseca iustificat hominem.

2. Iustitia inhærens sufficit ad remissionem peccati sine superadditâ acceptatione extrinseca.

EX DVBIO III.

An iustitia nobis inhærens non solùm possit constituere hominem iustum, & expellere maculam peccati, sed etiam offensam, & iniuriam absque extrinseca acceptatione Dei.

CONCL. 1. Iustitia nobis inhærens nõ solùm expellit maculam peccati, sed etiam offensam, & iniuriam absque extrinseca acceptatione Dei.

2. Valde certum videtur habitum charitatis supernaturalis habere vim saltem ex natura rei, & secundùm communem legem ad constituendum hominem sanctum.

EX DVBIO IV.

Quomodo per peccatum mortale expellatur habitus charitatis.

CONCL. Peccatum mortale ex natura rei expellit habitum charitatis.

EX DVBIO V.

An peccatum mortale expellat meritoriè habitum charitatis.

CONCL. Homo per peccatum meritoriè expellit habitum charitatis.

EX DVBIO VI.

An peccatum mortale possit esse simul cum charitate.

CONCL. 1. Peccatum mortale nec pro aliquo tempore, nec pro aliquo instanti potest esse simul cum charitate saltem naturaliter.

2. Iustitia inhærens quæcunque illa sit nõ potest esse simul cum peccato mortali etiam de potentia absoluta.

EX DISPVTATIONE LXXIII.

ET DVBIO I.

Qua ratione diligatur proximus charitate theologica.

CONCL. Proximus potest diligi charitate theologica vt obiectum saltem materiale.

EX DVBIO II.

An actus quo diligitur proximus ex complacentia ipsius pertineat ad charitatem theologicam.

CONCL. 1. Charitate theologica non potest diligi proximus, vt amicus.

2. Talis actus pertinet ad peculiarem virtutem.

3. Hæc virtus est habitus beneuolentiæ seu amicitiæ erga proximum, & potest esse naturalis, & acquisita, vel supernaturalis infusa.

EX DVBIO III.

An dilectio proximi propter Deum differat specie à dilectione Dei propter se.

CONCL. 1. Dilectio proximi siue amici siue inimici propter Deum, & dilectio Dei propter se, sunt eiusdem speciei.

2. Charitas acquisita non attingit proximum vt amicum formaliter.

EX DISPVTATIONE LXXIV.

ET DVBIO I.

Quo sensu dilectio Dei debeat esse super omnia.

CONCL. 1. Ad rationem dilectionis Dei super omnia non est necessaria certa aliqua intensio.

2. Deus est diligendus super omnia deprecatiuè, id est, amore talis naturæ vt secum simul non patiatur amorem amicitiæ Dei contrarium.

EX DVBIO II.

An sit secundùm inclinationem naturalem hominem diligere Deum plusquam seipsum.

CONCL. 1. Creatura rationalis secũdùm suam inclinationem rectam in amorem amicitiæ erga Deum inclinatur.

2. Homo debet potiùs amore amicitiæ diligere Deum quàm seipsum.

EX DISPVTATIONE LXXV.

ET DVBIO I.

An debeat quisque intensiùs seipsum diligere quàm proximum.

CONCL. 1. Non est obligatio intensiùs seipsum diligendi quàm proximum.

2. Homo obligatur ad diligendum seipsum magis quàm proximum appretiatiuè.

EX DVBIO II.

An possimus ex charitate velle detrimentum in aliquo bono animæ propriæ propter bonum proximi.

CONCL. 1. Non potest homo committere peccatum etiam veniale propter quodcunque bonum spirituale alterius.

2. Honestum potest esse omittere interdum literarum studia, & scientiarū exercitia, propter bonum aliquod proximi.

3. Certum est esse contra rationem carere habitu amicitiæ Dei per contrariam inimicitiam, neque hoc potest esse amabile per charitatem.

4 Non potest homo licitè desiderare affectu efficaci ablationem habituum gratiæ & charitatis absque aliqua ipsius culpa, potest tamen illam velle affectu simplici.

5. Non est licitum velle amittere beatitudinem per peccatum, licitus tamen est affectus simplex circa carentiam beatitudinis absque propria culpa ob honestum finem.

EX DISPVTATIONE LXXVI.

EX DVBIO I.

An vnus proximus sit magis diligendus quàm alius.

CONCL. 1. Vnus proximus magis est diligendus quàm alius.

2. Non est obligatio diligendi intensiùs coniunctiores.

3. In his quæ ad naturam pertinent magis est diligendus consanguineus, licèt secundùm alias coniunctiones alicuius status interdum alij sint magis diligendi.

EX DVBIO II.

An in bonis specialibus magis sint diligendi consanguinei quam alij.

CONCL. 1. Quoad actum externum charitatis magis sunt diligendi coniunctiores in quauis coniunctione consideratis illius circumstantiis.

2. In articulo necessitatis potius est subueniendum patri, quàm filio.

3. Extra tempus necessitatis magis obligatur parens erga proprium filium quàm erga proprium patrem.

4. In extrema necessitate pater secundùm inclinationem naturæ rectam tenetur potiùs succurrere proprio patri, quàm proprio filio.

5. In aliis euentibus semper sunt considerandæ variæ circumstantiæ diuersarum coniunctionum, & bonorum, vt secundùm illas procedat rectus ordo charitatis.

EX DISPVTATIONE LXXVII.

De natura actus charitatis theologicæ.

EX DVBIO I.

Quisnam sit actus charitatis theologicæ.

CONCL. 1. Dilectio theologica est actus, quo diligimus Deum ita vt velimus illi bonum vt bonum ipsius est, & ex complacentia ipsius.

2. Actus hic est supernaturalis secundùm substantiam.

3. Alij sunt actus charitatis, nempe gaudium, & desiderium.

4. Beneuolentia ab amore non semper distinguitur essentialiter, sed possunt esse eiusdem speciei.

EX DVBIO II.

Quæ sit causa efficiens actus charitatis.

CONCL. 1. Actus intensior charitatis in homine iusto non potest fieri efficienter ab augmento habitus quod ipse actus meretur.

2. Habitus supernaturalis potest producere actum intensiorem se.

3. Habitus supernaturalis non potest producere quamcunque intensionem actus.

4. Quoties habitus in homine iusto non potest producere totam intensionem actus quem iustus elicit, gradus actus respondentes habitui procedunt ab habitu, reliqui verò ab auxilio.

EX DVBIO III.

An primus actus charitatis procedat efficienter ab habitu charitatis.

CONCL. Actus primus dilectionis procedit efficienter ab habitu charitatis.

EX DVBIO IV.

An primus actus charitatis procedat efficienter ab habitu charitatis, & sit dispositio ad habitum gratiæ.

CONCL. Eodem modo loquendum est de habitu charitatis, & de habitu gratiæ secundùm vniuscuiusque opinionem.

EX DVBIO V.

Quæ fuerit mens D. Thomæ circa controuersiam explicatam dubio tertio.

CONCL. S. Thomas sensit primam contritionem & dilectionem Dei procedere ab habitu in genere causæ efficientis.

EX DVBIO VI.

Quæ sit causa materialis actus dilectionis.

CONCL. 1. Subiectum proximum dilectionis est voluntas hominis, vel Angeli, remotum verò homo aut Angelus.

2. Maximè probabile est in beatissima Virgine fuisse intensiorem actum charitatis in via, quàm in aliquo beato.

3. Secundùm communem legem in eadem persona semper erit intensior actus charitatis in patria, quàm in via.

4. Amor amicitiæ supernaturalis erga Deum in via, & in patria est eiusdem speciei.

EX DISPVTATIONE LXXVIII.

ET DVBIO I.

An actus charitatis ita sit honestus vt vitiari non possit.

CONCL.

CONCL. Actus charitatis non potest vitiari ex praua aliqua circumstantia.

EX DVBIO II.

Quis actus charitatis sit magis meritorius.

CONCL. 1. Dilectio Dei est magis meritoria, quàm dilectio proximi, si vtraque consideretur secundùm se.

2. Dilectio amici perfectior est ex parte ipsius quàm dilectio inimici; ex parte verò rationis formalis, perfectior est dilectio inimici.

EX DISPVTATIONE LXXIX.

De natura misericordiæ.

ET DVBIO I.

Quod sit obiectum misericordiæ.

CONCL. 1. Obiectum materiale misericordiæ, vt habet rationem doloris & tristitiæ est malus, vt est voluntas subleuandi miseriam, est externa subleuatio.

2. Virtus misericordiæ est distincta à charitate theologica.

3. Misericordia est virtus distincta à beneuolentia & amicitia erga proximum.

EX DVBIO II.

An misericordia sit vna virtus.

CONCL. 1. In materia misericordiæ possunt distingui duæ virtutes, altera adquisita, & naturalis, altera infusa, & supernaturalis.

2. Virtus misericordiæ est habitus in voluntate existens.

3. Virtus misericordiæ adquisitæ est in voluntate.

EX DISPVTATIONE LXXX.

ET DVBIO I.

Quis actus beneficentiæ pertineat ad charitatem theologicam.

CONCL. Actus beneficentiæ potest pertinere ad charitatem theologicã, si quis benefaciat alicui ex complacentia Dei.

EX DVBIO II.

An possit aliquis ob insigne aliquod beneficium collatum ab amico illi potius benefacere quàm patri.

CONCL. Considerata solùm ratione beneficij secluſis aliis circumstantiis non potest quis amico potius, à quo insigne aliquod beneficium accepit, benefacere, quàm patri.

EX DISPVTATIONE LXXXI.

De actu eleemosynæ.

EX DVBIO I.

Quid sit eleemosyna, & quotuplex.

Lud. de Torres de fide, spe, charit. & prudent.

CONCL. 1. Eleemosyna est opus, quo datur aliquid indigenti, ortum ex voluntate subleuandi miseriam proximi ex complacentia operantis.

2. Iste actus est honestus per se ex obiecto.

3. Eleemosyna est actus virtutis misericordiæ.

4. Iste actus misericordiæ potest esse actus misericordiæ infusæ, vel adquisitæ.

5. Actus externus eleemosynæ non sit physicè, & immediatè à virtute, quæ est in voluntate.

6. Opera misericordiæ diuiduntur in septem spiritualia, & septem corporalia.

EX DVBIO II.

Quomodo honestum opus eleemosynæ iuuet ad iustificationem.

CONCL. Eleemosyna est dispositio ad impetrandam sanctitatem, non forma sanctitatis.

EX DISPVTATIONE LXXXII.

De præcepto eleemosynæ.

EX DVBIO I.

Quale sit præceptum eleemosynæ.

CONCL. Præceptum eleemosynæ obligat non solùm tempore extremæ, sed etiam grauis necessitatis.

EX DVBIO II.

An extra grauem & extremam necessitatem sit obligatio faciendi eleemosynam in communibus solùm necessitatibus.

CONCL. Per se loquendo potest esse aliqualis obligatio faciendi eleemosynam in leuioribus necessitatibus.

EX DVBIO III.

An non solùm ex misericordia teneatur quis facere eleemosynam, sed etiam ex iustitia.

CONCL. Præceptum eleemosynæ per se & formaliter secluſis aliis circumstantiis solùm obligat ex misericordia etiam in extrema necessitate.

EX DVBIO IV.

An in extrema necessitate teneatur quis facere eleemosynam de rebus sibi necessariis.

CONCL. 1. Obligatio est faciendi eleemosynam pauperi extremè indigenti, qui in eum statum peruenerit cum peccato, vel sine illo, ex his bonis quæ non sunt simpliciter necessaria.

2. Si persona egens sit valde necessaria bono communi reipublicæ, aut Ecclesiæ, præceptum eleemosynæ obligat etiam ad faciendam illam ex bonis necessariis.

3. Probabilius est subueniendum esse extremæ indigenti cum magno aliquo detrimento proprij status.

4. In necessitate graui est obligatio faciendi eleemosynam cum aliquo detrimento bonorum, quæ necessaria sunt statui; sufficit tamen si talis eleemosyna fiat per mutuum, nec requiritur liberalis donatio.

Ex dvbio V.

An ex bonis simpliciter necessariis ad conseruationem naturæ liceat facere eleemosynam extremè indigenti.

Concl. Non est licitum facere eleemosynam indigenti ex bonis simpliciter necessariis ad conseruationem naturæ.

Ex dvbio VI.

An in extremâ necessitate necessarium sit illi succurrere per donationem, vel sufficiat per mutuum.

Concl. 1. Non est necessarium donare ei, qui non eget simpliciter.

2. Non est necessarium extremè indigenti donare rem ipsam quando ad subueniendum necessitati sufficit vsus rei.

3. Non obligatur dives ad donandum ei, qui eget, potest tamen aliquo labore,& munere, quo vti solet,victum,aut quid simile comparare.

4. Eleemosyna est facienda per donationem omnino liberalem extremè indigenti, quando moraliter & prudenter iudicatur illum nunquam adepturum aliquid ex quo possit soluere.

5. Extremè indigẽti ita est liberaliter facienda eleemosyna, vt nulla ei obligatio imponatur contra bonum spirituale illius.

6. Absolutè & simpliciter in extrema necessitate facienda est eleemosyna per liberalem donationem si bona diuitis omnino sint superflua.

7. Si eleemosyna facienda sit de bonis necessariis statui, cum graui detrimento eius, non est improbabile,satis esse si dives rem pauperi mutuet,vt postea restituat sub ea conditione si potuerit.

Ex dvbio VII.

An in graui necessitate sit facienda eleemosyna per donationem omnino liberalem.

Concl. 1. Non est necessarium graui necessitati succurrere per donationem quando indigens non indiget simpliciter,sed hîc & nunc.

2. Non est necessarium grauiter indigenti concedere dominium rei quando solus vsus sufficit ad subleuandam necessitatem.

3. Non obligatur dives ad donandum omnino grauiter indigenti,quando ille potest aliqua arte, vel munere,quo vti solet, sibi comparare vnde soluat.

4. Valde probabile est hanc eleemosynam ita esse faciendam, vt gens non obligetur ad aliquid contra bonum spiritualis profectus.

5. Idem est dicendum in casu quo moraliter iudicaretur impossibile grauiter indigentem adepturum bona, ex quibus restitueret.

6. Valde probabile est in necessitate graui esse obligationem donandi de superfluis.

Ex dvbio VIII.

An existens in extrema necessitate,vel graui possit priuata authoritate sumere rem alienam qua indiget.

Concl. 1. In graui necessitate non potest homo egens sumere rem alienam vt succurrat suæ necessitati,quando dominus rei non tenetur illi pauperi succurrere.

2. Communiter non potest pauper ob solam grauem necessitatem sumere rem alienam.

3. Extremè indigenti licitum est sumere rem priuata authoritate propter instans periculum mortis.

4. In graui necessitate quando dives tenetur indigenti succurrere, & pauper non potest alio modo subleuare suam miseriam, & est prudenter certus de obligatione diuitis,non est licitum illi priuata authoritate sumere rem alienam,qua eget.

Ex dvbio IX.

An debitor qui patitur extremam necessitatem teneatur soluere debitum creditori eandem necessitatem patienti.

Concl. 1. Si creditor priùs incidit in extremam necessitatem, obligatur debitor ad soluendum, si ratione solutionis ipse non incidat in similem necessitatem.

2. Si debitor priùs incidit non obligatur ad soluendum perseuerante sua necessitate.

3. Si res permanet eadem numero,& dominium est apud creditorem, debitórque illam iniustè possidet,& simul vterque incidat in necessitatẽ,obligatur debitor ad reddendam rem illam domino.

4. Si res non perseuerat, vel à principio translatum est dominium in debitorem per aliquem contractum,& debitor priùs incidat in extremam necessitatem,nõ obligatur tunc temporis ad soluendum.

5. Quando pater debitoris eget extremè, illi potius quàm creditori tenetur debitor succurrere, quando debitor iustè rem possidet,vel illius dominium habet; secus tamen si res permanet eadem, & iniustè retinet.

Ex dvbio X.

Quomodo obligentur Ecclesiastici ex bonis ecclesiasticis ad faciendam eleemosynam.

Concl. 1. Beneficiarij strictiùs obligantur præcepto misericordiæ ad elargiendam elemosynam ex redditibus ecclesiasticis.

2. Episcopi obligantur ad faciendas eleemosynas ex bonis aliàs acquisitis, etiam patrimonij, quando Ecclesiastici redditus non sufficerent.

3. Omnes Ecclesiastici ex redditibus ecclesiasticis strictiùs obligantur ad faciendam eleemosynam cum maiori proprio detrimento.

EX DISPVTATIONE LXXXIII.

De materia eleemosynæ.

Ex dvbio I.

An ex bonis alterius possit quis facere eleemosynam.

Concl. 1. In graui necessitate nullus potest facere eleemosynam ex bonis alienis sine consensu domini.

2. Ex bonis iniustè acquisitis, quorum quis sibi comparauit dominium,fieri potest eleemosyna.

3. Ex bonis iniustè acquisitis, quorum quis non comparauit dominium ex natura rei loquendo non potest facere eleemosynam.

Ex

EX DVBIO II.

An qui habet bona obnoxia reſtitutioni poſſit facere eleemoſynam extremè indigenti, ita vt maneat liber ab obligatione reſtituendi.

CONCL. 1. Si bona ſolùm ſunt obnoxia reſtitutioni obligatione perſonali faciens ex illis eleemoſynam non liberatur ab obligatione ſoluendi debitum, licèt poſſit excuſari à reſtitutione eodem tempore facienda.

2. Si res erat obnoxia reſtitutioni obligatione reali, & aliter non ſoleat ſubleuari neceſſitas proximi, poteſt ex illa fieri eleemoſyna in neceſſitate extrema.

EX DISPVTATIONE LXXXIV.

EX DVBIO I.

An religioſus, vel filiusfamilias poſſit facere eleemoſynam.

CONCL. 1. Religioſus ſuperior qui nullum alium habet ſuperiorem in religione, poterit facere eleemoſynam de ſuperfluo in ea quantitate quam conſtitutiones eius religionis permittent.

2. Si religioſus ſit ſuperior habens alium ſuperiorem non poterit facere eleemoſynam, niſi vel iuxta conſtitutiones, vel iuxta facultatem conceſſa à ſuperiori.

3. Si religioſus nullo modo ſit ſuperior, ſed ſubditus, non poteſt facere eleemoſynã, niſi ex conſenſu expreſſo, aut interpretatiuo ſuperioris.

4. Filiusfamilias non poteſt facere eleemoſynam de bonis patris, niſi ex ipſius volũtate ſaltem prudenter præſumpta; poterit tamen illam facere de illis quorum habet dominium, qui dicuntur caſtrenſia, vel quaſi caſtrenſia, licèt non poſſit ex aduentitiis, quorum licèt habeat dominium, non habet tamen liberam adminiſtrationem.

5. Vxor poteſt facere eleemoſynã de bonis quæ dicuntur paraphernalia, niſi contrarium habeant ſtatuta alicuius regni.

6. Vxor poteſt facere eleemoſynam de eo quod lucratur ſpeciali labore, nihil ſubtrahẽdo de his, quæ neceſſaria ſunt ad rectam ſuæ familiæ gubernationem, & ſuſtentationem; hoc verò eſt intelligendum de iure communi. nam in Caſtella omnia lucra ſunt communia mariti & vxoris, & adminiſtratio pertinet ad maritum.

7. Vxor poteſt aliquos cõmunes eleemoſynas facere propter conſuetudinem & præſumptam voluntatem mariti.

8. Maritus poteſt ex aliqua cauſa ſibi reſeruare facultatem faciendi eleemoſynam, & vxor tunc non poteſt illam facere, etiamſi maritus non manifeſtet illi cauſam.

9. Vxor poteſt facere eleemoſynam quãdo eſſet vtilis ad vitandum damnum ſpeciale mariti, vel in eius vtilitatem.

10. Vxor poteſt eleemoſynam facere quando ob viri abſentiam habet adminiſtrationem bonorum.

11. Si ob aliquam cauſam vxori aſſignetur certa bonorum quantitas ad ſui ſuſtentationem, poterit ex illis eleemoſynam facere abſque vllo conſenſu mariti.

EX DVBIO II.

An, & quomodo ſeruus poſſit facere eleemoſynam.

CONCL. 1. Seruus qui non eſt mancipium, ſed veluti procurator domini, non poteſt ex illius bonis facere eleemoſynam niſi de conſenſu eius.

2. Seruus qui eſt mancipium non poteſt facere eleemoſynam ſine conſenſu domini, niſi de illis bonis, quorum dominium & adminiſtratio plena illi cõceditur à ſuo domino, vel de eo quod ſibi ſuſtulit ex his quæ dominus illi concedit ad ſui ſuſtentationem.

3. Filius, vxor, ſeruus, religioſus poſſunt facere eleemoſynam de bonis patris, mariti, domini, prælati, in caſu extremæ neceſſitatis, quando non habent bona propria ex quibus poſſent illi neceſſitati occurrenti ſuccurrere, non verò poſſunt id facere in neceſſitate graui.

EX DVBIO III.

An in religione ſit contra votum paupertatis abſque facultate ſuperioris religioſum accipere pecunias, vel aliquid pretio æſtimabile à ſæculari, vt religioſus ipſe liberè diſponat in eleemoſynam, vel ſua opera nomine eius, qui dedit.

CONCL. 1. Tam religioſus, quàm ſeruus poteſt ex bonis conceſſis ad propriam ſuſtentationem eleemoſynam facere ex conſenſu domini & prælati, ſiue expreſſo ſiue præſumpto.

Quando tempore extremæ, vel grauis neceſſitatis pupillus aut minor obligatur ad ſuccurrendũ pauperi, poteſt adminiſtrator tuta conſcientia eleemoſynam facere ad ſubueniendum tali neceſſitati; ſecus extra tale tempus, niſi quando cederet in bonum pupilli aut minoris, ob aliquam neceſſitatem temporalem, vel ſpiritualem illius.

EX DISPVTATIONE LXXXV.

De his, quibus danda eſt eeleemoſyna.

EX DVBIO I.

An his pauperibus, qui poſſunt laborare, ſit danda eleemoſyna.

CONCL. 1. Negari non poteſt licitum eſſe alicui paupertatem exemplo Chriſti & Sanctorum ſectari, & hoc modo victum quærere etiam extra religionem.

2. Qui volunt mendicare non vt voluntariam paupertatem amplectantur, ſed vt laborem fugiant, & otioſæ vitæ indulgeant, cùm tamen poſſint, merito relegantur, & expelluntur à ciuitatibus.

EX DVBIO II.

An qui ementita paupertate accipit eleemoſynam teneatur reſtituere.

CONCL. Qui ementita paupertate accepit eleemoſynam tenetur reſtituere, quæ reſtitutio facienda eſt ei, qui dedit eleemoſynam.

EX DISPVTATIONE LXXXVI.

De præcepto correptionis.

EX DVBIO I.

Quid ſit correptio, & cuius virtutis actus.

CONCL. 1. Correptio eſt admonitio proximi vt emendetur.

2. Correptio quæ fit ex complacentia noſtri ad peculiarem virtutem pertinet, diſtinctam à charitate & beneuolentia.

3. Certum est esse præceptum correptionis fraternæ.
4. Præceptum correptionis est speciale præceptum virtutis misericordiæ.
5. Hoc præceptum nõ obligat ad faciendum actum formaliter ex motiuo,& fine misericordiæ.
6. Hæc obligatio ex genere suo est grauis.

EX DVBIO II.

An materia correptionis sit solum peccatum quod imminet in futurum.

CONCL. 1. Non est obligatio correptionis fraternæ quãdo frater qui peccauit iam retractauit peccatum,nullúmque est periculum probabile, iterum committendi simile aliud in eadem materia, secus si esset.
2. Non est obligatio corripiendi fratrem, quando peccatum commissum est, manétque frater in statu peccati, dummodo nullum sit periculum iterum peccandi.
3. Non est obligatio sub mortali nec sub veniali corripiendi fratrem,qui solùm est in periculo peccandi venialiter.
4. Superiores religionum obligantur sub mortali ad reprehendendas consuetudines aliquas contrarias religioni,etiamsi sint peccata venialia.
5. Sæculares iudices non ita obligantur.

EX DVBIO III.

Quo tempore & quibus circumstantiis obliget præceptum correptionis.

CONCL. 1. Eo tempore obligat præceptum correptionis quando cognoscitur probabiliter saltem & prudenter fratrem esse in periculo peccandi, éstque spes probabilis, eam correptionem vtilem futuram, neque est alius qui corripiat.
2. Non est facienda statim correptio quando prudenter iudicetur in alio tempore futuram cum maiori periculo.

EX DISPVTATIONE LXXXVII.

EX DVBIO I.

An soli Prælati obligentur præcepto correptionis fraternæ.

CONCL. 1. Omnes alij etiam propter Prælatos possunt obligari ad corripiendum alios si circumstantiæ requisitæ occurrant.
2. Prælati strictiùs obligantur ad correptionẽ respectu subditorum,quàm alij,qui Prælati non sunt.
3. Hæc obligatio Prælatorum oritur ex officio.
4. Hæc obligatio non est iustitiæ,quæ sit pars subiectiua propriæ iustitiæ.
5. Hæc obligatio est pars potestatiuæ iustitiæ, id est, fidelitatis.
6. Quando tales sunt circumstantiæ vt solum præceptum misericordiæ nõ obligaret Prælatum ablato officio,non erit peccatum contra misericordiam correptionem omittere.
7. Si omittatur correptio quando vtrumque præceptum obligat ob circumstantias occurrentes: nam ablato officio sola misericordia obligaret,& ratione officij etiam est obligatio corripiendi, erit duplex peccatum,alterum contra misericordiam, alterum contra obligationem officij.

EX DVBIO II.

An priuatæ personæ debeant implere præceptum correptionis, non obstante quocunque incommodo temporali.

CONCL. 1. Quando frater est in graui necessitate spirituali,est obligatio corripiendi cum aliquo detrimento rerum temporalium.
2. Extra articulũ damnationis æternæ eius, quĩ corripiendus est,non tenetur alter illũ corripere cum certo,vel probabili periculo vitæ corporalis.
3. Quando frater est in periculo mortis, & in periculo damnationis æternæ, si non corripiatur, & iudicetur fructus correptionis prudenter certus, tenebitur alter corripere cum periculo vitæ corporalis.
4. Prælati,vt Episcopi strictiùs obligantur ad exponendum periculo mortis vitam propriam corporalem pro salute spirituali ouium.

EX DISPVTATIONE LXXXVIII.

ET DVBIO I.

Quinam sint corripiendi.

CONCL. Omnes sunt corripiendi quando adsunt circumstantiæ requisitæ.

EX DVBIO II.

An peccet concionator qui existens in peccato mortali reprehendit vitia aliorum.

CONCL. 1. Concionator existens in peccato potest reprehendere vitia aliorum.
2. Peccator in statu peccati habitualis potest alium corrigere.
3. Peccator ex præcepto correptionis fraternæ non tenetur ad retractandum peccatum quantum ad internam retractationem, tenetur tamen quantum ad externam, & iudicia illius, si hoc iudicaretur medium necessarium ad corripiendum cum fructu fratrem existentem in extrema, vel graui necessitate spirituali.

EX DISPVTATIONE LXXXIX.

De ordine correptionis fraternæ.

EX DVBIO I.

De quo peccato sit intelligendum illud Matth.13.
Si peccauerit in te.

CONCL. 1. In eo capite Matth. sermo est de peccato contra eum qui debet corripere, & de remissione iniuriæ.
2. Doctrina illius capitis intelligenda est de omni peccato.
3. Talis ordo correptionis traditus est à Christo sub præcepto.

EX DVBIO II.

An prædictus ordo corrigendi sit præcepti naturalis.

CONCL. 1. Præceptum ordinis prædicti in correptione est naturale.
2. Hoc præceptum de ordine correptionis fraternæ non est positiuum superadditum à Christo in lege euangelica.

3. Præ

3. Prædictus ordo non ita est in præcepto vt in quolibet euentu obliget.

EX DVBIO III.

An hic ordo sit seruandus circa peccatum vni tantùm notum.

CONCL. Hic ordo seruandus est quando peccatũ est vni tantùm notum, si prudenter speretur fructus sine inductione testium, secus si non speretur.

EX DVBIO IV.

An in religione possit esse licitum statutum vt ad maiorem sui humilitatem quisque velit vt omnes defectus ipsius deferantur ad prælatum vt patrem, non præmissa secreta correptione, per quemcumque qui illos nouerit extra confessionem.

CONCL. Licita est denunciatio criminis occulti superiori vt Patri, siue frater emendatus sit, siue non.

EX DVBIO V.

An superiores religionis possint constituere custodes, & vigiles, vt exploret, quæ domi fiunt, & sibi narrentur.

CONCL. 1. Licitum est superiori eligere, & designare vigiles, vt cognoscant quæ domi fiant, & illi manifestent, & ex ea notitia poterit superior procedere ad correptionem fraternam.
2. Licitum est prælato religionis si suspicionem habeat de minus prudenti conuersatione subditi, dare illi socium prudentem, & discretum, vt si aliquid viderit, possit prælato vt patri denunciare.
3. Non est licitum prælato admonere socium, & dicere, obserua ipsum, nisi fortè habuerit aliqua iam indicia, & rumor aliquis ad prælatum peruenerit.
4. Prælati possunt in omnibus officinis zelatores statuere, vt quidquid viderint correptione dignum, illi manifestent.

EX DISPVTATIONE XC.

EX DVBIO I.

An videns Deum possit illum odio habere.

CONCL. 1. Non potest homo qui Deum videt prosequi eum odio abominationis.
2. Simul cum visione beata non potest esse odium inimicitiæ Dei.

EX DVBIO II.

An odium Dei sit maximum peccatorum.

CONCL. 1. Odium Dei est maximum peccatorum.
2. Odium Dei est maius peccatum quàm omissio amoris supernaturalis tempore præcepti.
3. Peccatum veniale odij Dei nulla ratione remittit sanctitatem, aut statum illius.

EX DISPVTATIONE XCI.

EX DVBIO I.

Quale peccatum sit odium proximi.

CONCL. 1. Odium proximi est peccatum, & est speciale peccatum.
2. Odium proximi est maximum peccatorum quæ circa proximum versari possunt.
3. Odium proximi potest esse peccatum veniale non solùm ex imperfecta libertate, sed etiam ex leuitate materiæ.
4. Odium proximi potest esse sine alio peccato.
5. Odium Dei & proximi distinguuntur specie; odium verò proximi in ratione odij est eiusdem speciei, etiamsi mala volita sint diuersæ rationis.

EX DVBIO II.

An sit vnus habitus odij.

CONCL. 1. Actus odij Dei habet peculiarem habitum distinctum ab habitu odij proximi.
2. Odium proximi etiam habet peculiarem habitum vitij.
3. Actus malus qui expresè respicit duo obiecta, à quibus sumit diuersam malitiam, generat duos habitus.

EX DVBIO III.

Qua ratione possit quis velle sibi malum.

CONCL. 1. Potest quis velle sibi malum ex displicentia propria propter complacentiam Dei, & odiũ hoc sanctum est, ad charitatémque pertinet.
2. Potest quis sibi displicere sub aliqua ratione ex complacentia alterius hominis amici, & hoc odium etiam potest esse honestum, si & displicentia ordinata sit, & complacentia honesta.
3. Potest quis velle sibi malum, & etiam non esse ratione adiuncti mali, in quo actu poterit esse grauis malitia.
4. Inuidia non potest esse tristitia de bono alterius vt bonum illius est.
5. Inuidia est tristitia de bono alterius quatenus de præsenti minuit propriam excellentiam.
6. Inuidia ex genere suo est peccatum mortale.
7. Peccatum schismatis est voluntaria separatio ab Ecclesiæ catholicæ vnitate.
8. Hoc peccatum potest esse cum hæresi, aut sine illa.
9. Schisma non est immediatè contra obiectum formale charitatis.

EX DISPVTATIONE XCII.

EX DVBIO I.

An bellum sit licitum.

CONCL. 1. Bellum potest licitè fieri.
2. Hæc auctoritas est in Principe, vel republica quæ in temporalibus non recognoscit superiorem.
3. Respublicæ, & Principes, qui habent superiorẽ in temporalibus, non habent authoritatem inferendi bellum.
4. Causa generalis iusti belli est iniuria illata; speciales verò sunt huiusmodi. Prima ad recuperandum seu occupandum quæ Principi debentur. Altera ad reprimendum subditos iniustè bellantes contra dominum suum. Tertia notabilis aliqua iniuria illata Principi, aut suæ Reipublicæ. Quarta, potest quis iustè gerere bellum contra eum qui hosti præstat auxilium ad iniustum bellum. Quinta si quis defendat impios aliquos contra bonum publicum ne iustè puniantur. Sexta si violetur pactum magni

alicuius momenti. Septima si negentur ea quæ gentium iure omnibus licent.

Ex dvbio II.

An omnino debeat esse certa causa belli vt Princeps possit iuste illud inferre.

Concl. 1. Quando res est dubia si vnus ex Principibus, qui de regno contendunt, est in legitima possessione, non potest ab altero à regno deturbari.

2. Ille qui possidet in prædicto euentu, & dubitat de proprietate regni, debet examinare causam, quòd si examinatis rationibus vtriusque partis res maneat dubia, non debet regno se spoliari.

3. Si nullus sit in possessione, & res sit dubia, & vnus postulet regni diuisionem, alter obligatur ad consentiendum.

4. Rex qui habet euidens ius ad regnum, potest alteri bellum inferre si impediatur ab illo.

5. Quando causa vtriusque probabilis est non potest vnus Princeps alteri inferre bellum, etiamsi sibi videatur probabilius suum ius.

6. Si aliquis Princeps, qui non habet iudicem in temporalibus, controuersiam habeat super Marchionatu. v. g. subdito alicui regno, stare debet iudicio illius Regis sub cuius regno Marchionatus ille continetur.

7. Quando de aliquo regno controuersia est, nulli alteri subiecto de cuius successione agitur, standum est iudicio regni, id est, eorum qui Rege emortuo habent ius regnum gubernandi.

8. Milites subditi Regis, qui bellum gerit, non obligantur ad examinandam causam belli, sed tuta conscientia possunt pugnare.

9. Milites non subditi qui vocantur ad bellum non tenentur de causa belli inquirere, nec illam agnoscere, quando non constat de iniustitia, sed satis est cognoscere Principem esse prudentem, & reputari hominem iustum, qui non nisi præuio consilio doctorum hominum bellum solet mouere.

10. Per se loquendo licitum est Christiano Principi vocare infideles in auxilium suum, per accidens verò ob scandalum, vel alia de causa potest esse illicitum.

11. Princeps Christianus potest ferre auxilium Principi infideli contra alium infidelem quando bellum est iustum.

Ex dvbio III.

An Princeps possit bellum inferre pro iniuria illata quando ei offertur satisfactio.

Concl. 1. Quocumque tempore offeratur Principi æqualis omnino satisfactio pro iniuria illata, non potest Princeps vlteriùs procedere.

2. Quando Princeps vult mouere bellum aduersùs rempublicam cuius aliqui digni sunt morte propter illatam iniuriam, nó tenetur Princeps omittere bellum ex eo solum quòd offeratur iusta recompensatio bonorum.

3. Per se, & directè non est licitum occidere innocentes.

4. Per accidens est licitum occidere innocentes in bello iusto.

5. Licitum est aliquando infantes & innocentes redigere in seruitutem.

6. Licitum est spoliare bonis externis eos innocentes, qui sunt partes, & membra eius Reipublicæ.

7. Licitæ sunt repræsaliæ quando aliquis de aliena republica damnum intulit aliis de altera Republica, & superior eius, qui damnum intulit, neque illum punit, neque curat vt fiat recompensatio damni illati.

8. Princeps qui fuit in culpa vt repræsaliæ concedantur ab alio Principe, obligatur ad restituendum innocentibus suæ Reipublicæ bona ab illis ablata.

9. Potest qui iustum bellum gerit in ipso conflictu belli, & dum præparantur necessaria ad victoriam, consumere ea hostium bona, quæ iudicantur vtilia vel necessaria ad victoriam obtinendam.

10. Talis concessio potest esse licita quando id esset necessarium ad expediendum bellum.

11. In Principe, vel summo Duce est obligatio præcipiendi militibus ne aliquid iniustum faciant, quod in similibus euentibus facere solent.

12. In ipso belli conflictu, & oppugnatione ciuitatis licitum est his, qui iustè bellum gerunt, interficere eos, qui pro cõtraria parte arma iniustè sumserint, quando propter imminens periculum id iudicatur necessarium ad obtinendam victoriam.

13. Victoria iam parta licitum est per se loquendo omnes illos hostes occidere, qui prudentis arbitrio iudicantur digni morte.

14. Princeps, aut Dux generalis obligatur ad soluendum militi stipendium debitum ex iustitia.

15. Miles tenetur etiam cum vitæ periculo stationem non deserere, nec potest castra relinquere sine Principis aut ducis supremi facultate. Si quid milites acceperint extra stipendium ex bonis Principis, tenentur restituere, nec dux diuertẽs potest ab oppidanis alicuius loci pretium aliquod accipere nè apud illos diuersetur, nec milites qui tres, vel quatuor schedulas pro diuersis domibus accipiunt à ministro qui hospitia distribuit, accepto pretio à domino alicuius domus vt ab onere hospitij liberetur, possunt in aliam domum diuertere, & minister qui dedit schedulas ad restitutionem tenetur. Quidquid verò milites ab hospitibus petunt plusquam illis debitum est, petunt contra iustitiam cum onere restituendi.

Ex dvbio IV.

An ea bona, quæ milites sumunt ab hostibus, sint obnoxia restitutioni, quando hostes ab aliis iniustè acceperant.

Concl. 1. Si hostes nostri cum aliis iustè bellum gerebant, atque adeò iustè potuerunt ab illis bona accipere, poterunt milites nostri iustum bellum gerentes cum hostibus eos bonis illis spoliare absque obligatione restituendi.

2. Si hostes nostri non potuerunt eorum bonorum dominium comparare, quando iniustum bellum gerebant cum aliis, non poterunt nostri milites considerato iure naturali ea bona accipere ab hostibus.

3. Iure positiuo Castellæ obseruanda est lex 26. tit. 26. part. 2. cuius legis dispositio ea ratione debet intelligi vt nostri milites ea bona possint retinere quæ iam iudicant pro derelictis à priori domino, & ob bonum publicum concedi potuerunt nostris militibus non solùm propter expensas, sed etiam in præmium.

4. Quando bellum iniustum est, restituendum est integrum damnum illatum quantum fieri possit omnibus prudenter consideratis.

5. Bellum aliàs iustum si geratur sine legitima authoritate est peccatum mortale.

6. In hoc casu potest esse obligatio restituendi propter aliqua damna illata.

7. Prin

7. Princeps qui iniustè gessit bellum obligatur ad restituendum subditis damna, quæ passi sunt inuiti, quando non potest prudenter præsumi in subditis voluntas remittendi eam obligationem.
8. Qui iustè gessit bellum, curare debet quantum commodè possit, ita facere compositionem cum hostibus, vt sibi subditi recipiant compensationem damni, nec potest aliud facere, nisi id postulet causa communis boni.
9. Quando ante inceptum bellum offertur Principi iusta ex omni parte satisfactio, & non vult eam acceptare, tenetur ad restitutionem damnorum, quæ ex bello sequuntur.

EX DISPVTATIONE XCIII.

Et dvbio I.

An semper peccent clerici gerentes bellum.

Concl. 1. Licèt clerici non possint propria manu pugnare, possunt tamen suadere bellum iustum.
2. Clerici licitè bellum gerunt ex imperio, & licentia summi Pontificis, imò in eo casu non incurret clericus aliquam irregularitatem.
3. Clericus, qui est dominus temporalis, potest indicere bellum.
4. Clerici possunt interesse bellis iustis vt spiritualiter subueniant militibus.
5. Clerici possunt pugnare quando id esset necessarium, vel ad conseruandam propriam vitam, vel ad defendendam Rempublicam.
6. Quando clericis licitum est pugnare, licitum est etiam illis accipere hostium bona in bello iusto.
7. Clerici pugnantes quando illis licitum non est peccant mortaliter.

Ex dvbio II.

Quando clerici in bello contrahant irregularitatem.

Concl. 1. Clericus qui in bello iniusto, in quo aliqui occiduntur, pugnat, est irregularis.
2. Irregularitatem incurrit clericus, qui occidit aliquem in bello etiam iusto, non autem incurret si tantùm percutiat.
3. Clericus non incurret irregularitatem ex eo solùm quòd vel ante inceptum bellum, vel in ipso conflictu hortetur milites ad fortiter dimicandum, & ad obtinendam victoriam, & probabile est non incurrere etiamsi hortetur ad occidendos hostes.
4. Ad incurrendam irregularitatem propter homicidium factum iustè authoritate iudicis, necessarium est vt aliquis concurrat tanquam iudex, aut alia persona necessaria ad ferendam, vel exequendam sententiam.
5. Clerici pugnantes in bello iusto non incurrunt irregularitatem quando id faciunt ex licentia summi Pontificis, vel ob propriam defensionẽ, aut propter defensionem Reipublicæ simpliciter necessariam.

EX DISPVTATIONE XCIV.

Et dvbio I.

Qua ratione sit licitum in bello vti insidiis.

Concl. 1. Licitum est in bello vti insidiis, non tamen animo significandi exteriùs quod reuera non est.
2. Fides & promissio, si adsint aliâs requisita vt obliget, quæ iustè fieri & impleri potest, seruanda est hostibus.

Ex dvbio II.

An in omni belli iusto licitum sit bellare die festo.

Concl. 1. Licitum est in die festo pugnare bello defensiuo, aut offensiuo, si necessitas vrgeat.
2. Non est peccatum mortale, neque fortè veniale, bellum gerere diebus festis absque aliqua causa necessitatis.
3. Meditationes bellorum, ludi militares, torneamenta equitum, &c. licita sunt si absque periculo mortis, aut damno communis boni fiant, & aliàs non sit prohibitio positiua.

EX DISPVTATIONE XCV.

Et dvbio I.

Quid sit scandalum, & quotuplex.

Concl. 1. Scandalum est factum, vel dictum minus rectum, præbens occasionem ruinæ, & hoc dicitur scandalum actiuum.
2. Aliud est scandalum passiuum, éstque peccatum eius qui scandalizatur.
3. Scandalum aliud est generale, aliud speciale.

Ex dvbio II.

Quando scandalum actiuum sit speciale peccatum.

Concl. Vt scandalum actiuum sit speciale peccatum, requiritur voluntarium directum, & expressum, quo quis velit ruinam proximi.

Ex dvbio III.

Quæ sit mens S. Thom. circa naturam scandali specialis.

Concl. 1. Ex mente S. Th. requiritur ad scandalum speciale actiuum per se directum, & expressum voluntarium.
2. Ex mente S. Thom. scandalum passiuum non est speciale peccatum.

Ex dvbio IV.

Vtrùm quoties quis inducit ad aliquod speciale peccatum peccet duplici peccato.

Concl. 1. Qui inducit aliquem ad speciale aliquod peccatum, potest peccare duplici peccato si inducat proximum ad peccandum expressa intentione ruinæ illius.
2. Si præter peccatum ad quod inducitur proximus verè ibi sit omissio correptionis debitæ, duplex erit peccatum.
3. Scandalum peculiare est contra virtutem misericordiæ spiritualis.

Ex dvbio V.

Quale peccatum sit scandalum.

Concl. 1. Scandalum passiuum est peccatum mortale, aut veniale, prout scandalizatus peccauerit.
2. Scandalum actiuum generale est peccatum mortale quando quis inducit alterum ad mortale, & veniale quando inducit ad veniale.
3. Scandalum actiuum speciale est peccatum mortale quando quis directè vult inducere ad mortale.

4. Velle

4. Velle expresse, & directè inducere ad peccatum veniale, solùm est peccatum scandali veniale.

EX DVBIO VI.

An sit peccatum scandali suadere minus malum ei, qui vult facere maius.

CONCL. 1. Licitum est suadere minus malum ei, qui vult facere maius.

2. Quando quis paratus est magnum furtum committere, non solùm licitum est consulere minus furtum, sed etiam cooperari, id quod nõ tantùm licet domino bonorum, sed etiam cuilibet alteri.

3. Minus malum quod in prædictis casibus suaderi potest, non debet intelligi de minori malo secundùm speciem malitiæ, sed de minori malo simpliciter, consideratis omnibus circunstantiis.

4. Non est licitum sine peccato scandali incitare ad peccandum eum, qui iam paratus erat illud peccatum, aut simile committere.

5. Non est licitum famulis ministrare cibaria prohibita dominis suis eo tempore, quo non possunt benè illis vti; licitum est tamen ea ministrare si his domini benè, vel malè possint vti.

EX DISPVTATIONE XCVI.

EX DVBIO I.

Vtrùm opera præcepti sive circa spiritualia, sive circa temporalia, dimittenda sint propter scandalum.

CONCL. 1. Non potest esse vniuersim verum quodcumque præceptum positiuum omittendum esse propter quodcumque scandalum passiuum.

2. Obligatio vitandi scandalum passiuum aliquando est iuris positiui.

3. Nullum præceptum etiam iuris positiui omittendum est propter vitandum scandalum passiuum.

EX DVBIO II.

Vtrùm teneatur homo omittere ea quæ non sunt in præcepto propter vitandum scandalum passiuum alterius.

CONCL. 1. Quotiescumque datur occasio peccati opere malo, vel habente speciem mali, scandalum imputatur tribuenti occasionem.

2. Quoties scandalum passiuum alterius futurum est ex malitia, nullus debet omittere opus quod nec est malum nec habet speciem mali propter malitiam alterius, quando opus illud vtile est temporaliter, vel spiritualiter operanti.

3. Quoties passiuum scandalum futurum est ex ignorantia, aut infirmitate, omitti debet ad tempus, & differri opus nobis vtile quod non est in præcepto.

EX DVBIO III.

Vtrùm imputetur scandalum passiuum ei, ex cuius opere sumpta est occasio, quando scandalum non solùm est cum damno spirituali scandalizati, sed etiam cum damno temporali illius, vel alterius.

CONCL. 1. Quoties damnum temporale ipsius scandalizati coniunctum est peccato illius. v. g. in bonis diuitiarum, cessandum est ab opere in his casibus, in quibus obligemur ex misericordia ad impediendum tale damnum.

2. Christianis remigantibus in triremibus apud Gentiles non est licitum vulnerare, aut occidere Christianos in bello iniusto ex parte Gentilium.

3. Quando ex eo quòd captiui isti remigarent contra Christianos tale damnum inferretur Reipublicæ Christianæ, vt fidelium quisque potius deberet pati mortem, quàm illud permittere vrgenti causa boni communis Ecclesiæ, non poterunt prædicti captiui remigare, possent tamen quando non ita graue damnum inferretur Reipublicæ Christianæ.

4. Licitum est his captiuis metu mortis cogente ex imperio dominorum auferre à Christianis bona externa.

5. Quoties in redemptione vexationis iniustæ offertur materia minoris peccati vexanti, licita erit redemptio vexationis.

EX DISPVTATIONE XCVII.

ET DVBIO I.

An sit peculiare præceptum dilectionis Dei super omnia naturalis.

CONCL. 1. Obligatio est talis actus amoris amicitiæ naturalis.

2. Respectu hominis infidelis probabilius est posse esse aliquando obligationem per accidens eliciendi actum amoris naturalis.

3. Ex natura rei loquendo etiam in homine infideli est aliquando obligatio per se eliciendi actum dilectionis naturalis.

4. Non potest certò assignari tempus in quo obliget per se tale præceptum; solùm dici potest non esse per multum tempus differendam adimpletionem illius.

5. Licèt respectu hominis fidelis etiam sit tale præceptum, tamen ab eius impletione poterit excusari per dilectionem supernaturalem.

6. Hic actus amoris naturalis erga Deum propter seipsum non pertinet ad virtutem religionis.

EX DVBIO II.

Quando obliget præceptum supernaturalis dilectionis Dei super omnia.

CONCL. 1. Ante articulum mortis potest occurrere obligatio per accidens eliciendi actum charitatis.

2. Ante articulum mortis est obligatio per se eliciendi actum charitatis.

3. Non potest omnino certò assignari tempus huius obligationis, sed prudenter iudicandum est ne per multum tempus differatur.

4. Per actum dilectionis quo satis fit obligationi per accidens potest satisfieri obligationi per se.

EX DVBIO III.

An præceptum dilectionis Dei contineatur Deuteronomij 6.

CONCL. 1. In citato loco Deuteronomij continetur præceptum supernaturalis dilectionis Dei.

2. Non solùm hoc præceptum, sed alia quæ ergaDeum obseruanda sunt, ibi generatim continentur.

EX DISPVTATIONE XCVIII.

De præcepto dilectionis proximi.

EX DVBIO I.

An sit præceptum negatiuum non prosequendi odio proximũ.

CON

CONCL. 1. Certum est esse præceptum negatiuum naturale non prosequendi odio proximum.
2. Aliqua referuntur cap. 5. Matthæi à Christo Domino quæ expressè continebantur in lege.
3. Valde probabile est contineri in lege veteri sensum illorum verborum, *odio habebis inimicum tuum.*
4. In lege veteri citatis verbis non est sermo de affectu odij, qui est intrinsecè malus, sed de externa illatione damni.

EX DVBIO II.

An sit peculiare præceptum dilectionis proximi.

CONCL. 1. Probabile est esse præceptum peculiare dilectionis naturalis erga proximum.
2. Tunc temporis est obligatio per accidens diligendi proximum hoc amore quando talis amor prudenter iudicatur necessarium ad seruandum aliquod præceptum erga proximum.
3. Tempus quo sit obligatio per se talis amoris non potest certò assignari, sed non debet per multum temporis differri talis dilectio.
4. Peculiare præceptum est supernaturalis dilectionis proximi propter Deum.
5. Tempus obligationis per accidens huius præcepti est illud quo talis amor iudicatur medium necessarium ad implendum aliud præceptum.
6. Quando inimicus est in necessitate, est obligatio succurrendi illi per eleemosynam.
7. Omissio alicuius signi vrbanitatis erga inimicum ex peculiari titulo debiti, aut quæ consideratis omnibus circumstantiis habeat speciem mali, scandalúmque pariat, illicita est.
8. In oratione omnino interna sine peccato potest quis orare pro aliquibus, aliis omissis.
9. Talis omissio poterit esse peccatum si fiat ex praua fine.
10. Externa exclusio à communi beneficio poterit esse peccatum quando fieret cum scandalo adiuncto.
11. Nunquam licitum est odium inimici, potest tamen esse licitum velle vt qui iniuriam intulit punietur iustè, vel à Deo, vel ab homine, seruato iuris ordine.
12. Si remissio iniuriæ sumatur pro remissione pecuniariæ satisfactionis per se loquendo, non tenetur ad hanc remissionem qui iniuriam passus est.
13. Ad ostendenda signa reconciliationis externa potest quis obligari vel ratione scandali, vel quando illi alia ratione signa talia essent debita.

EX DVBIO III.

An sit præceptum diligendi seipsum.

CONCL. 1. Præceptum est negatiuum naturale quo prohibetur odium inordinatum suiipsius.
2. Generalis amor erga seipsum est in præcepto.
3. Etiam est obligatio in bonis spiritualibus & corporalibus seipsum diligendi potius quàm alium.
4. Interdum potest esse obligatio per accidens diligendi seipsum quando talis dilectio iudicaretur necessaria ad vitandum aliquod peccatum.
5. Peculiare præceptum est diligendi seipsum propter Deum dilectione supernaturali charitatis theologicæ.
6. De tempore obligationis huius præcepti philosophandum est sicut de tempore obligationis diligendi proximum.
7. Etiam est præceptum & obligatio per se naturalis dilectionis erga seipsum, & de eius tempore philosophandum est iuxta dicta, licet excusetur homo ab hac obligatione, si habens fidem & charitatem diligat dilectione charitatis supernaturalis.

EX DISPVTATIONE XCIX.

De natura prudentiæ.

EX DVBIO I.

An obiectum prudentiæ sit verum practicum singulare.

CONCL. 1. Obiectum huius virtutis est verum.
2. Prudentiæ obiectum non est verum speculatiuum.
3. Obiectum prudentiæ est singulare.
4. Hoc obiectum distinctum est ab obiectis aliarum virtutum.
5. Hoc obiectum prudentis potest constituere peculiarem habitum.

EX DVBIO II.

An prudentia præstituat finem virtutibus moralibus.

CONCL. 1. Prudentia non præstituit finem abstractum à materia virtutibus moralibus.
2. Prudentia est necessaria ad eligenda media ad finem, cùm de illis potest est consultatio.
3. Prudentia est necessaria vt præstituat finem in materia singulari, & eligat mediocritatem.

EX DVBIO III.

An prudentia sit necessaria ad actum virtutis theologicæ.

CONCL. In virtutibus theologicis prudentia non est necessaria ad inueniendum medium ex parte obiecti, sed ex parte subiecti.

EX DVBIO IV.

An sit vnus habitus prudentiæ.

CONCL. 1. Habitus prudentiæ acquisitæ est virtus.
2. Prudentia est specialis virtus.
3. Prudentia, quæ versatur circa proprium bonum est vnus tantùm habitus.
4. Iste habitus prudentiæ acquisitæ habet extensionem circa diuersas materias.

EX DVBIO V.

Quomodo habitus prudentiæ versetur circa verum.

CONCL. 1. Actus prudentis est verus per conformitatem ad obiectum quod enunciat.
2. Actus prudentiæ est conformis alicui appetitui recto, nempe proposito finis secundùm se.
3. Iudicium prudentiæ semper est verum licèt admisceatur aliquod aliud iudicium speculatiuum falsum.

EX DVBIO VI.

Quæ sit causa materialis, & efficiens habitus prudentiæ acquisitæ.

CONCL. 1. Habitus prudentiæ acquisitæ producitur efficienter à suis actibus.
2. Subiectum proximum huius habitus est intellectus, non verò sensus internus, nisi per quandam applicationem.

3. Subditus vt ſubditus eſt non eſt ſubditum remotum prudentiæ, benè tamen prout eſt capax rationis.
4. Manere poteſt in eo qui peccauit mortaliter habitus acquiſitus prudentiæ.
5. In eo qui peccat mortiferè concedi poteſt aliquis actus prudentiæ acquiſitæ.
6. In eo qui peccat mortiferè non manet prudentia ſimpliciter perfecta.
7. Non ſemper in iuſtis eſt prudentia acquiſita; in iuuenibus non eſt prudentia abſoluta & perfecta.
8. In beatis manet prudentia acquiſita, in damnatis verò minimè.
9. Prudentia poteſt amitti, licèt non ita facile per quandam obliuionem ortam ex corruptione ſpecierum ſenſitiuarum exiſtentium in memoria ſenſitiua; vel etiam poteſt corrumpi per prauum affectum quando ex illo oritur vt quis imprudenter operetur in materia virtutis moralis.
10. Per actum imprudentiæ, quo quis mouetur ad peccatum veniale, corrumpitur aliquid habitus acquiſiti prudentiæ.

Ex dvbio VII.

An ſit & qualis prudentia infuſa.

Concl. 1. Eſt prudentia infuſa, cuius obiectum eſt verum practicum ſingulare in ordine ad ſupernaturalem effectum.
2. De actu huius prudentiæ philoſophandum eſt in ordine ad virtutes morales infuſas, ſicut de actu prudentiæ acquiſitæ in ordine ad virtutes acquiſitas dictum eſt. Talis habitus eſt vnus in ordine ad bonum proprium.
3. Solus Deus eſt cauſa efficiens huius habitus, materialis verò proxima intellectus. in peccatoribus qui peccant mortaliter non manet iſte habitus infuſus prudẽtiæ. de ſubditis & ſuperioribus philoſophandum eſt ſicut de prudentia acquiſita diximus.
4. In hominibus iuſtis eſt prudentia infuſa, quæ in illis augeri poteſt per actum intenſiorem, atque etiam meritoriè per actum remiſſum; corrumpitur verò per actum imprudentiæ qui mouet ad peccatum mortale, non verò per illum qui mouet ad peccatum veniale.

EX DISPVTATIONE C.

Et dvbio I.

An prudentia circa bonum commune, & circa bonum proprium differant ſpecie.

Concl. Hæ prudentiæ ſpecie diſtinguuntur.

Ex dvbio II.

An prudentia regnatiua politica, œconomica, & militaris differant ſpecie.

Concl. Huiuſmodi virtutes diſtinguuntur ſpecie.

EX DISPVTATIONE CI.

Et dvbio I.

An prudentia ſit diſtincta ab eubulia.

Concl. Vtraque reſponſio eſt probabilis, & quòd ſint diſtincti habitus, & quòd eubulia ad prudentiam ſpectet.

Ex dvbio II.

An ſyneſis ſit peculiaris virtus.

Concl. Sagacitas, ſeu ſyneſis diſtinguitur ab eubulia.

Ex dvbio III.

An gnome ſit ſpecialis virtus.

Concl. Gnome ſecundùm doctrinã Ariſtotelis pertinere poteſt ad miſericordiam, at ſecundùm D. Th. diſtincta eſt à ſyneſi, & eubulia.

EX DISPVTATIONE CII.

Et dvbio I.

An imprudentia ſit ſpeciale peccatum ſecundùm ſe diſtinctum à peccato contra virtutem moralem.

Concl. 1. Imprudentia eſt ſpeciale peccatum in genere moris.
2. Imprudentiæ vitia ſunt defectus ſecundùm ſe intra cognitionis genus, peculiari quadam ratione.

FINIS.

INDI

INDICVLVS VTILITATIS TOTIVS OPERIS.

DISPVTATIO *prima deseruire potest ad quæstionem de obiecto & subiecto cuiuslibet scientiæ.*

Secunda, ad cognoscendum obiectum & subiectũ Theologiæ, de quo Scholastici in prologo sententiarum, & interpretes S. Thomæ prima parte ad quæstionem primam.

Tertia, dub. 1. & 2. *ad explicanda multa loca Scripturæ circa veritatem Dei.*

Dub. 4. *solet tangi in materia de peccatis, quando agitur de Deo, an possit esse causa peccati, de quo* 1.2. ad quæst. 79.

Quarta vtilis est pro libris de posteriori analysi.

Quinta, ad proœmiales quæstiones Theologiæ, & ad cognoscendam naturam discursus, éstque necessaria ad sciendum an in Deo sit discursus, an in Angelis, an in Christo? de quo in materia de scientia Dei 1. p. quæst. 14. *in materia de Angelis* 1. p. quæst. 58. *& in materia de Incarnatione.* 3. p. quæst. 11.

Septima, ad instruendos Gentiles vt conuertantur ad fidem.

Octaua, pro multis quæ tractantur primo libro de posteriori resolutione, *ad cognoscenda aliqua quæ de scientia Christi disputantur in materia de incarnatione,* 3. p. quæst. 10. 11. & 12.

Nona, pro his quæ de euidentia attestantis tractantur in materia de Trinitate, 1. p. quæst. 32. *& de scientia Christi in materia de incarnatione,* 3. p. quæst. 11.

Decima, pro his, quæ de scientia & opinione solent disputari 1. lib. de posteriori resolutione.

Vndecima, ad multa quæ de habitibus scientiæ & fidei dicuntur 1. lib. de post. resolutione.

Duodecima multa continet vtilia pro materia de habitibus, de qua S. Thomas 1.2. quæst. 49.

Disputationes omnes à decimaquarta vsque ad vigesimam inclusiuè conducunt ad controuersias contra hæreticos.

Vigesima prima, & vigesima secunda vtiles & necessariæ sunt sacrorum Bibliorum interpretibus.

Vigesima tertia contra hæreticos valde vtilis est.

Vigesima quarta ad cognoscendam naturam actus cognitionis Angelicæ conducit.

Vigesima quinta, vigesima sexta, & vigesima septima necessariæ sunt ad materiam de iustificatione, de qua 1.2. ad quæst. 113. *vbi agitur de actu fidei necessario ad iustificationem.*

Vigesima octaua, ad instruendos fideles circa Catechismum.

Trigesima, trigesima prima, & trigesima secunda, pro materia de merito, de qua agitur 1.2. quæst. 114.

Trigesima tertia, & trigesima quarta, pro materia de merito, & pro materia de bonitate & malitia circa actum voluntatis imperatum, & imperantem, (de quo 1.2. quæst. 18.) *vtiles sunt.*

Trigesima quinta, pro his qui ambulant inter infideles, vel hæreticos.

Dub. 6. *huius disputationis tractatur de lege veteri, & intelligentia Epistolæ ad Galatas.*

Trigesima sexta vtilis est pro intelligentia loci D. Pauli ad Hebræos cap. 11.

Trigesima septima doctrinam continet valde vtilem pro materia de habitibus; de qua 1.2. quæst. 49.

Vigesima octaua plura continet quæ possunt habere locum in omni habitu infuso supernaturali.

Quadragesima vtilis est pro materia de virtutibus infusis, de quibus 1.2. à quæst. 55.

Quadragesima prima, pro materia de iustificatione, de qua 1. 2. quæst. 113. *vbi de fide iustificante contra hæreticos.*

Quadragesima secunda, pro his quæ disputantur in materia de gratia, 1.2. quæst. 112. & 113.

Disputationis quadragesimæ tertiæ dubium primum, pro materia de opere sex dierum, de qua Scholastici 1. *parte, & interpretes sacræ Scripturæ in principio Geneseos.*

Dubium secundum, pro materia de creatione Angelorum.

Quadragesima quarta, ad cognitionem corruptionis habituum supernaturalium, de quo in materia de gratia, & in materia de charitate.

Quadragesima quinta, pro materia de augmento habituum.

Dubiũ secundum huius disputationis vtile est pro materia de lumine gloriæ, de quo 1. p. quæst. 12.

Quadragesima sexta, ad cognoscendas res seu modos supernaturales secundùm substantiam, de quibus in multis materiis Theologiæ occurrit disputatio. Multa etiam in hac disputatione dicuntur quæ locum habent in omni actu & habitu supernaturali secundùm substantiam.

Quadra

Quadrageſima octaua, & quadrageſima nona, pro materia de donis Spiritus ſancti, de quibus S. Thomas 1.2.quæſt.68.

Quinquageſimæ dubium tertium, pro materia de neceſſitate gratiæ ad bene operandum, de qua 1.2. quæſt.109.

Quinquageſima prima, ad cognoſcendum quomodo ſit manifeſtandum Euangelium infidelibus.

Quinquageſima tertia, pro materia de Baptiſmo circa filios infidelium.

Quinquageſima quinta, pro confeſſariis ad cognoſcenda peccata contra fidem, & pro Theologis ad cognoſcendas cenſuras propoſitionum.
Dubium ſecundū huius diſputationis vtile eſt pro materia de ignorantia, de qua 1.2. *in materia de peccatis.*

Quinquageſima nona ad explicanda plura Scripturæ loca conducit.

Sexageſima prima, ad materiam de iuſtificatione, de qua 1.2.quæſt.113. *vbi agitur de neceſſitate ſpei ad iuſtificationem.*
Dubium ſecundum, ad materiam de bonitate & malitia.

Sexageſimæ ſextæ dubium ſecundum pro materia de viſione, 1.p.quæſt.12. *vtile eſt, vbi diſputatur an lumen gloriæ poſſit eſſe connaturale alicui creaturæ; & pro materia de Angelis, vbi tractatur an poſſit eſſe aliqua creatura impeccabilis.*

Sexageſima octaua vtilis eſt pro materia de merito, 1.2.quæſt.114.

Septuageſima ſecunda, pro materia de iuſtificatione, 1.2.quæſt.113.

Septuageſimæ quartæ dubium primum vtile eſt pro materia de pœnitentia, vbi occurrit quæſtio de magnitudine doloris de peccato.

Septuageſima ſexta ad materiam de iuſtificatione, 1.2.quæſt.113. *conducit.*

Septuageſima octaua, ad materiam de bonitate & malitia.

Octogeſima prima ad explicãda multa Scripturæ loca.

Nonageſima vtilis eſt pro materia de beatitudine.

Nonageſima tertia, pro materia de irregularitate.

Nonageſima quinta, & nonageſima ſexta de ſcandalo, valde vtilis eſt pro multis materiis.

Centeſima ſecunda pro materia de peccatis, in qua agitur de ignorantia.

FINIS.

SECVN

SECVNDA SECVNDÆ

SANCTI THOMÆ QVÆSTIO PRIMA

PROLOGVS.

POST communem conſiderationem de virtutibus, & vitiis, & aliis ad materiam moralem pertinentibus, neceſſe eſt conſiderare ſingula in ſpeciali. Sermones enim morales vniuerſales, minus ſunt vtiles, eo quòd actiones in particularibus ſunt. Poteſt autem aliquid in ſpeciali conſiderari circa moralia dupliciter. Vno modo ex parte materiæ ipſius moralis, puta cùm conſideratur de hac virtute, vel hoc vitio. Alio modo quantum ad ſpeciales ſtatus hominum, puta cùm cõſideratur de ſubditis & prælatis, de actiuis & contemplatiuis, vel quibuſcunque aliis differentiis hominum. Primò ergo conſiderabimus ſpecialiter de his, quæ pertinent ad omnes hominum ſtatus. Secundò verò, ſpecialiter de his, quæ pertinent ad determinatos ſtatus.

Eſt autem conſiderandum circa primum, quòd ſi ſeorſum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis & præceptis, oporteret idem multotiens dicere. Qui enim ſufficienter vult tractare de hoc præcepto, *Non mœchaberis*, neceſſe habet inquirere de adulterio quod eſt quoddam peccatum, cuius etiam cognitio dependet ex cognitione oppoſitæ virtutis. Erit ergo compendioſior & expeditior conſiderationis via, ſi ſimul ſub eodem tractatu conſideratio procedat de virtute & dono ſibi correſpondente, & vitiis oppoſitis, & præceptis affirmatiuis, vel negatiuis.

Erit autem hic conſiderationis modus conuẽniens ipſis vitiis ſecundùm propriam ſpeciem. Oſtenſum eſt enim ſuprà *, quòd vitia & peccata diuerſificantur ſpecie ſecundùm materiam, vel obiectum: non autem ſecundùm alias differentias peccatorum, puta cordis, oris & operis.: vel ſecundùm infirmitatẽ, ignorantiam & malitiam, & alias huiuſcemodi differentias. Eſt autem eadem materia circa quam virtus rectè operatur, & vitia oppoſita à rectitudine recedunt. P.2.q.18. & 72. & 73.

Sic ergo tota materia morali ad conſiderationem virtutum reducta, omnes virtutes ſunt vlterius reducendæ ad ſeptem, quarum tres ſunt theologicæ (de quibus primò eſt agendum:) aliæ verò quatuor ſunt cardinales *, de quibus poſteriùs agetur. Virtutum autem intellectualium vna quidem eſt prudentia, quæ inter cardinales virtutes continetur & numeratur. Ars verò non pertinet ad ſcientiam moralem, quæ circa agibilia verſatur: cùm ars ſit recta ratio factibilium, vt ſuprà * dictum eſt. Aliæ verò tres intellectuales virtutes, ſcilicet ſapientia, intellectus, & ſcientia, communicant etiam in nomine cum donis quibuſdam Spiritus ſancti. Vnde ſimul etiam de eis conſiderabitur in conſideratione donorũ virtutibus correſpondentium. Aliæ verò virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, vt * ex ſupradictis patet. Vnde 2.q.47. & 58. & 123. & 141. P.1.q.57.ar. 2. & 3. P.2.q. 61. art.3.

in consideratione alicuius virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercunque pertinentes, & vitia opposita. Et sic nihil moralium erit prætermissum.

POST tractatum de virtutibus in communi, de quibus S. Thomas optimo ordine seruato disputauit 1. 2. iam in hac 2. 2. disputat de virtutibus in specie, & priùs instituit sermonem de theologicis, quòd nobiliores sint, deinde de moralibus. Inter theologicas autem priùs de fide, postea de spe, tandem de charitate. Tractatum verò de virtute fidei rectè partitur S. Thomas: priùs enim de obiecto, deinde de actu, in fine de habitu disputat feliciter.

QVÆSTIO PRIMA.

De fide, in decem articulos diuisa.

CIRCA *virtutes igitur theologicas primò erit considerandum de fide: secundò, de spe: tertiò, de charitate.*

Circa fidem verò quadruplex cõsideratio occurrit: prima quidem de ipsa fide: secunda de donis intellectus & scientiæ sibi correspondentibus: tertia de vitiis oppositis: quarta de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus.

Circa fidem verò primò erit considerandum de eius obiecto: secundò de eius actu: tertiò de ipso habitu fidei.

Circa primum quæruntur decem.

Primò, vtrùm obiectum fidei sit veritas prima.

Secundò, vtrùm obiectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum, id est, res an enuntiabile.

Tertiò, vtrùm fidei possit subesse falsum.

Quartò, vtrùm obiectum fidei possit esse aliquid visum.

Quintò, vtrùm possit esse aliquid scitum.

Sextò, vtrùm credibilia debeant distingui per certos articulos.

Septimò, vtrùm iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus.

Octauò, de numero articulorum.

Nonò, de modo tradendi articulos in symbolo.

Decimò, cuius sit, fidei symbolum constituere.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm obiectum fidei sit veritas prima.

1. 3. di. 24. artic. 1. q. 1. & verit. q. 14. art. 8. & q. 18. art. 3. cor.

AD *primum sic proceditur. Videtur, quòd obiectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse obiectum fidei, quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solùm proponuntur nobis ad credendum ea, quæ pertinent ad diuinitatem, quæ est veritas prima, sed etiam ea, quæ pertinent ad humanitatem Christi, & Ecclesiæ sacramenta, & creaturarum conditionem. Ergo non solùm veritas prima est fidei obiectum.*

2. *Præterea, Fides & infidelitas sunt circa idem, cùm sint opposita. Sed circa omnia, quæ sacra Scriptura continentur, potest esse infidelitas: quicquid enim horum homo negauerit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa de hominibus continentur, & de aliis rebus creatis. Ergo obiectum fidei non solùm est veritas prima, sed etiam veritas creata.*

3. *Præterea, Fides charitati condiuiditur, vt suprà * dictum est. Sed charitate non solùm diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei obiectum non est solùm veritas prima.* P. 2. q. 62. art. 3.

*Sed contrà est, quod Dionys. dicit 7. cap. de diuin. nominibus *, quòd fides est circa simplicem & semper existẽtem veritatẽ. Hæc autem est veritas prima. Ergo obiectũ fidei est veritas prima.* Cap. 7. non multum remotè ante finem.

Respondeo dicendum, quòd cuiuslibet cognoscitiui habitus obiectum, duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum, & id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti, sicut in scientia Geometriæ, materialiter scita sunt conclusiones: formalis verò ratio sciendi sunt media demõstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud, quàm veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est à Deo reuelatum. Vnde ipsi veritati diuinæ fides innititur tanquam medio. Si verò consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solùm est ipse Deus, sed etiam multa alia, quæ tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundùm quòd habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos diuinitatis effectus homo adiuuatur ad tendendum in diuinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide, nisi in ordine ad Deum: sicut etiam obiectum medicinæ est sanitas, quia nihil medicina considerat, nisi in ordine ad sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, & ad sacramenta Ecclesiæ, vel ad quascunque creaturas, cadunt sub fide, in quantum per hæc ordinamur ad Deum, & eis etiam assentimus propter diuinam veritatem.

Et similiter dicendum est ad secundum, de omnibus illis, quæ in sacra Scriptura traduntur.

*Ad tertium dicendum, quòd etiam charitas diligit proximum propter Deum: & sic obiectum eius propriè est ipse Deus, vt infrà dicetur *.* Q. 25. art. 1.

CONCLVSIO est, obiectum formale fidei diuinæ est veritas prima.

Circa hunc articulum non parum laborant recentiores nonnulli, in assignanda ratione propter quam S. Thom. ante omnia non interrogauerit, an sit fides, variásque huius rei rationes assignant, quas

quas de industria omitto. De hoc enim disputauit S. Doctor *1.2. q.62.* generatim tractans, an sint virtutes theologicæ, & ex dictis de obiecto, de actu, & habitu fidei, constabit satis ipsum an sit fides. Tractant etiam nonnulli varios fidei significatus, de quibus nos suis locis dicemus, & legi potest P. Valentia *hic puncto 1.*

Articvlvs II.

Vtrùm obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.

2. 1.dist.41.in exp.lit.& 3. di.24.art.1. q. 2. Et 1. contra c.7. Et ver.q.14. art.8. cõ. & ad 5. & 12. & ar.12.cõ. * Ar. præced.

*AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd obiectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Obiectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum * est. Sed prima veritas est quid incomplexum: ergo obiectum fidei non est aliquid complexum.*

2. Præterea, Expositio fidei in symbolo continetur: sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res. Non enim dicitur ibi, quòd Deus sit omnipotens, sed, Credo in Deum omnipotentem: ergo obiectum fidei non est enuntiabile, sed res.

3. Præterea, Fidei succedit visio, secundùm illud primæ ad Corinthios decimotertio: Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut & cognitus sum. *Sed visio patriæ est de incomplexo, cùm sit ipsius diuinæ essentiæ: ergo etiã fides viæ.*

Sed contrà, Fides est media inter scientiam, & opinionem. Medium autem & extrema sunt eiusdem generis. Cùm ergo scientia & opinio sint circa enuntiabilia, videtur quòd similiter fides sit circa enuntiabilia: & ita obiectum fidei cùm sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

Respondeo dicendum, quòd cognita sunt in cognoscente secundùm modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus, vt componendo & diuidendo veritatem cognoscat, P.p.q.8.5. art.5. *sicut in primo dictum * est: & ideo ea quæ sunt secundùm se simplicia, intellectus humanus cognoscit secundùm quandam complexionem: sicut è conuerso intellectus diuinus incomplexè cognoscit ea, quæ sunt secundùm se complexa. Sic ergo obiectum fidei dupliciter considerari potest. Vno modo ex parte ipsius rei creditæ: & sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis: & secundùm hoc, obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis: & ideo vtrumque verè opinatum fuit apud antiquos, & secundùm aliquid vtrumque est verum.*

Ad primum ergo dicendũ, quòd ratio illa procedit de obiecto fidei ex parte ipsius rei creditæ.

Ad secundum dicendum, quòd in symbolo tanguntur ea, de quibus est fides, inquantum ad ea terminatur actus credentis, vt ex ipso modo loquendi apparet: actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem, nõ enim formamus enuntiabilia, nisi vt per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita & in fide.

Ad tertium dicendum, quòd visio patriæ erit veritatis primæ, secundùm quod in se est: secundùm illud 1. Ioan.3. Scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est: *& ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est: vnde non est similis ratio.*

Conclvsio est, obiectum fidei ex parte ipsius rei est aliquid incomplexum; ex parte verò intellectus est aliquid complexum per modum enuntiabilis.

Articvlvs III.

Vtrùm fidei possit subesse falsum.

3. art.q.46. tripliciter 2. ad 4. Et 3. dist.24.a.1. q.3.& po. f.q.4.art.1. con.princ.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd fidei possit subesse falsum. Fides enim condiuiditur spei & charitati. Sed spei potest aliquid subesse falsum. Multi enim sperant se habituros vitam æternam, quam non habebunt. Similiter etiam & charitati: multi enim diliguntur tanquam boni: qui tamen boni non sunt: ergo & fidei potest aliquid subesse falsum.

2. Præterea, Abraham credidit Christũ nasciturum, secundùm illud Ioan.8. Abraham pater vester exultauit, vt videret diem meum: vidit & gauisus est. *Sed post tempus Abrahæ Deus poterat non incarnari, sola enim sua voluntate carnem accepit: & ita esset falsum, quod Abraham de Christo credidit: ergo fidei potest subesse falsum.*

3. Præterea, Fides antiquorũ fuit, quòd Christus esset nasciturus: & hæc fides durauit in multis vsque ad prædicationem Euangelij. Sed Christo iam nato etiam antequam prædicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum: ergo fidei potest subesse falsum.

4. Præterea, Vnum de pertinentibus ad fidem est, vt aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere quando non rectè consecratur, quòd non est ibi verum corpus Christi, sed sòlum panis: ergo fidei potest subesse falsum.

Sed contrà, Nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum, secundùm quod est malum intellectus: vt patet per Philosophum in 6. * *Ethico. Sed fides est quædam virtus perficiens intellectum, vt infrà * patebit: ergo ei non potest subesse falsum.* Lib.6.eth. ca.2.to.5. * Q.4.a.2. & 5.

*Respondeo dicendum, quòd nihil subest alicui potentiæ, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti: sicut color videri non potest nisi per * lucem: & conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem *, quòd ratio formalis obiecti fidei est veritas prima: vnde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest. sicut necnon ens subsistens, nec malum sub bonitate. Vnde relinquitur, quòd fidei non potest subesse aliquod falsum.* * lucem. Art. 1. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia verum est bonum intellectus, non autem est bonum appetitiuæ virtutis, ideo omnes virtutes, quæ perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum: quia de ratione virtutis est, quòd se habeat solùm ab bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitiuam, non excludunt totaliter falsum. Potest enim aliquis secundùm iustitiam, aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo, circa quod agit: & ita cùm fides perficiat intellectum, spes autem & charitas appetitiuam partem, non est similis ratio de eis, & tamen neque etiam spei subest falsum. Non enim aliquis sperat se habiturũ vitam æternam secundùm propriam potestatem: hoc enim esset præsumptionis, sed secundùm auxilium gratiæ: in qua si perseuerauerit, omnino & infallibiliter vitã æternam consequetur. Similiter etiam ad charitatem pertinet diligere Deum in quocunque fuerit: vnde non refert ad charitatem, vtrùm in isto sit Deus, qui propter Deum diligitur.

Ad secundum dicendum, quòd Deum non incarnari secundùm se consideratum, fuit possibile, etiam post tempus Abrahæ: sed secundùm quod cadit sub præscientia diuina, habet quandam necessitatem infallibilitatis, vt in primo dictum est: & hoc modo cadit sub fide. Vnde prout cadit sub fide, non potest esse falsum.

p.p. q.14. ar.13.& 15.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi natiuitatem, quòd crederet eum quandoque nasci: sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex coniectura humana: possibile est enim ex coniectura humana hominem fidelem falsum aliquid æstimare: sed quòd ex fide falsum æstimet, hoc est impossibile.

Ad quartum dicendum, quòd fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas, sed ad hoc, quòd verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando rectè fuerit consecratum. Vnde si non sit rectè consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

Conclvsio est negans.

Articvlvs IV.

Vtrùm obiectum fidei possit esse aliquid visum.

4. 12. q.67 ar. 3. cor.2. ad 1. Et 3.q.7.ar. 3.cor. & ad 3.& 3. dist. 24.ar.2.q.1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd obiectum fidei sit aliquid visum, dicit enim Dominus Thomæ Ioan. 20. Quia vidisti me Thoma, credidisti: ergo & de eodem est visio & fides.

2. Præterea Apostolus 1. ad Corinth. 13. dicit: Videmus nunc per speculum in ænigmate, *& loquitur de cognitione fidei: ergo id quod creditur videtur.*

3. Præterea, Fides est quoddam spirituale lumen: sed sub quolibet lumine aliquid videtur: ergo fides est de rebus visis.

Serm. 33.

4. Præterea, Quilibet sensus visus nominatur: vt Aug. dicit in lib. de verbis Dom. *sed fides est de auditis: secundùm illud ad Rom. 10.* Fides ex auditu: *ergo fides est de rebus visis.* inter med. & finem, to. 10.

Sed contrà est quòd Apostolus dicit ad Hebr. 11. quòd Fides est argumentũ non apparentium.

Respondeo dicendum, quòd fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autẽ intellectus alicui dupliciter. Vno modo, quia ad hoc mouetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus: vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarũ est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moueatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem, voluntariè declinans in vnam partem magis quàm in aliam. Et siquidem hæc sit cum dubitatione & formidine alterius partis, erit opinio. Si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur, quæ per seipsa mouent intellectum nostrum, vel sensum ad sui cognitionem. Vnde manifestum est, quòd nec fides nec opinio potest esse de ipsis, aut secundùm sensum, aut secundùm intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Thomas aliud vidit, & aliud credidit: hominem vidit, & Deum credens, confessus est, cùm dixit, Dominus meus, & Deus meus.

Ad secundum dicendum, quòd ea, quæ subsunt fidei, dupliciter considerari possunt. Vno modo in speciali: & sic non possunt esse simul visa & credita, sicut dictum est *. *Alio modo in generali,* In corp.art. *scilicet sub communi ratione credibilis: & sic sunt visa ab eo, qui credit. Non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter euidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi.*

Ad tertium dicendum, quòd lumen fidei facit videre ea, quæ creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conueniens secundùm habitũ illum: ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his, quæ conueniunt rectè fidei, & non aliis.

Ad quartum dicendum, quòd auditus est verborum significantium ea quæ sunt fidei: non autem est ipsarum rerum, de quibus est fides: & sic non oportet, vt huiusmodi res sint visæ.

Conclvsio est negans.

Articvlvs V.

Vtrùm ea, quæ sunt fidei, possint esse scita.

5. Super art.4. & infr. q.4. ar.1. & 3.q. 7.ar.3.& 3. di.24.art.2. q.2.& 3. Et contra & 8. Et vet. q.4.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quòd ea, quæ sunt fidei, possunt esse scita. Ea enim quæ non sciuntur, videntur esse ignota: quia ignorantia scientiæ opponitur: sed quæ sunt fidei, non sunt ignota. Horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundùm illud primæ ad Tim. 1. c. Ignorans feci in incredulitate mea: *ergo ea, quæ sunt fidei, possunt esse scita.*

2. Præterea, Scientia per rationes acquiritur: sed ad ea quæ sunt fidei, à sacris auctoribus rationes inducũtur: ergo ea, quæ sunt fidei, possũt esse scita.

3. Præ

3. *Præterea, Ea quæ demonstratiuè probantur, A apud omnes: sed quia præexiguntur ad ea, quæ sunt scita: quia demonstratio est syllogismus faciens scire: sed quædam, quæ in fide continentur, sunt demonstratiuè probata à Philosophis: sicut Deum esse, & Deum esse vnum, & alia huiusmodi: ergo ea, quæ sunt fidei, possunt esse scita.*

4. *Præterea, Opinio plus distat à scientia, quàm fides, cùm fides dicatur esse media inter opinionem & scientiam: sed opinio & scientia possunt esse aliquo modo de eodem, vt dicitur in primo * Posterior. ergo etiam fides & scientia.*

*Lib. 1. Poster. text. vlt. tom. 1.

*Sed contrà est, quod Gregorius dicit, * quòd B apparentia non habent fidem, sed agnitionem. Ea ergo, de quibus est fides, agnitionem non habent: sed ea, quæ sunt scita, agnitionem habent: ergo de eis, quæ sunt scita, non potest esse fides.*

* Hom. 26. euang. à med.

*Respondeo dicendum, quòd omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, & per consequens visa: & ideo oportet quæcunque sunt scita, aliquo modo esse visa. Non autem est possibile, quòd idem ab eodem sit visum, & creditum: sicut suprà * dictum est. Vnde etiam impossibile est, quòd ab eodem idem sit scitum & creditum. Potest tamen contingere, vt id quod est visum vel scitum ab vno, sit creditum ab alio. Etenim, quæ de trinitate credimus, nos visuros speramus; secundùm illud primæ ad Corinth. 13. Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem: quam quidem visionem iam Angeli habent. Vnde quod nos credimus, illi vident. Et sic similiter potest contingere, vt id quod est visum, vel scitum ab vno homine etiam in statu viæ, sit ab alio creditum, qui hoc demonstratiuè non nouit. Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus vt credendum est communiter non scitum. Et ista sunt, quæ simpliciter fidei subsunt: & ideo fides & scientia non sunt de eodem.*

Art. præced.

*Ad primum ergo dicendum, quòd infideles, eorum quæ sunt fidei, ignorantiam habent: quia nec vident nec sciunt ea in seipsis: vt cognoscant ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstratiuè, sed inquantum per lumen fidei videntur esse credenda, vt dictum est *.*

Art. præced. ad 2. & 3.

*Ad secundum dicendum, quòd rationes quæ inducuntur à Sanctis ad probandum ea, quæ sunt fidei, non sunt demonstratiuæ, sed persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur: vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacræ Scripturæ, sicut dicit Dionysius secundo capite * de diuinis nominibus. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Vnde etiam Theologia scientia est, vt in principio operis dictum est *.*

Cap. 2. part. 1. aliquantulum à principio. pp. q. 1. a. 2.

Ad tertium dicendum, quòd ea, quæ demonstratiuè probari possunt, inter credenda numerantur: non quia de ipsis simpliciter sit fides

*Ad quartum dicendū, quòd sicut Philosophus ibidem dicit *, à diuersis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia & opinio: sicut & suprà * dictum est de scientia & fide, sed ab vno & eodem potest haberi fides, & scientia de eodem secundùm quid, scilicet de subiecto, sed non secundùm idem. Potest enim esse, quod de vna & eadem re aliquis aliquid sciat, & aliquid aliud opinetur. Et similiter de Deo potest aliquis demonstratiuè scire, quòd sit vnus, & credere, quòd sit trinus. Sed de eodem secundùm idem non potest esse simul in vno homine scientia, nec cum opinione, nec cum fide: alia tamen, & alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem: quia de ratione scientiæ est, quòd id quod scitur, existimetur esse impossibile aliter se habere. De ratione autem opinionis est, quòd id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere: sed ea ratione non potest simul idem & secundùm idem esse scitum & creditum: quia scitum est visum, & creditum est non visum, vt dictum est *.*

*Lib. 1. post tex. 4. to. 1. * art. præced.

C

In corp. art. & art. præced.

Conclvsio est negans.

Articvlvs VI.

Vtrùm credibilia sint per certos articulos distinguenda.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quòd credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium, quæ in sacra Scriptura continentur, est fides habenda: sed illa non D possunt reduci ad aliquem certum numerum propter sui multitudinem: ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

6. 3. dist. 25 q. 3 ar. 1. corp. & art. 2. ad 6. & cor. 15. col. 3. principio.

2. *Præterea, Materialis distinctio cùm in infinitum fieri possit, est ab arte prætermittenda: sed formalis ratio obiecti credibilis est vna & indiuisibilis, vt suprà * dictum est, scilicet veritas prima: & sic secundùm rationem formalem credibilia, distingui non possunt: ergo prætermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.*

Art. 1. huius quæst.

3. *Præterea, Sicut à quibusdam dicitur, articulus est indiuisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum, sed credere est voluntarium: quia sicut August. * dicit: Nullus credit nisi volens: ergo videtur quòd inconuenienter distinguantur credibilia per articulos.* E

Tract. 26. in Ioan. nō multū procul à princip. 10. 9.

Sed cōtrà est, quod Isid. dicit: Articulus est perceptio diuinæ veritatis tendens in ipsam: sed perceptio diuinæ veritatis competit nobis secundùm distinctionem quandā. Quæ enim in Deo vnum sunt, in nostro intellectu multiplicantur: ergo credibilia debent per articulos distingui.

*Respondeo dicendum, quòd nomen articuli ex Græco videtur esse deriuatum. Arthron enim in Græco, quòd in Latino articulus dicitur, significat quandam coaptionem aliquarum partium distinctarum; & ideo particulæ corporis sibi inuicem coaptatæ dicuntur membrorum articuli. Et similiter in Grammatica apud Græcos dicuntur articuli quædam partes orationis coaptatæ aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum, vel casum. Et similiter in Rhetorica articuli dicuntur quædam partium coaptiones. Dicit enim Tullius in quarto Rhetoricæ * quòd articulus dicitur cùm singula verba interuallis distinguuntur cæsa oratione, hoc modo, Acrimonia, voce, vultu aduersarios perterruisti. Vnde & credibilia fidei Christianæ dicuntur per articulos distingui, inquantum in quasdã partes diuiduntur habentes aliquam coaptionem adinuicem. Est autem obiectum fidei aliquid non visum circa diuina, vt suprà * dictum est: & ideo vbi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus. Vbi autem multa secundùm eandem rationẽ sunt cognita, vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad videndũ, quòd Deus sit passus, & aliam quòd mortuus resurrexit. Et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quòd sit passus, mortuus & sepultus, vnam & eandem difficultatem habent: ita quòd vno suscepto, non est difficile alia suscipere: & propter hoc omnia hæc pertinent ad vnum articulum.*

Ἄρθρον. Li. 4. ad Herennium, aliquantulum ante mediũ lib. Art. 4. huius quæst.

Ad primum ergo dicendũ, quòd aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundùm se: aliqua verò sunt credibilia, de quibus non est fides secundùm se, sed solùm in ordine ad alia: sicut etiã in aliis scientiis quædam proponuntur vt per se intẽta, & quædam ad manifestationem aliorum. Quia verò fides principaliter est de his quæ videnda speramus in patria; secundùm illud Hebr. 11. Fides est substantia sperandarum rerum: ideo per se ad fidẽ pertinent illa, quæ directè nos ordinant ad vitam æternam, sicut sunt tres personæ omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi, & alia huiusmodi. Et secundùm ista distinguuntur articuli fidei. Quædam verò proponuntur in sacra Scriptura vt credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad prædictorum manifestationem: sicut quòd Abraham habuit duos filios, quòd ad tactum ossium Elisei suscitatus est mortuus, & alia huiusmodi: quæ narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem diuinæ maiestatis, vel incarnationis Christi: & secundùm talia non oportet articulos distinguere.

*Ad secundum dicendum, quòd ratio formalis fidei potest accipi dupliciter. Vno modo ex parte ipsius rei creditæ: & sic ratio formalis omnium credibilium est vna, scilicet veritas prima, & ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostri: & sic ratio formalis credibilis est, vt sit non visum: & ex hac parte articuli fidei distinguuntur, vt visum est *.* In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd illa diffinitio datur de articulo magis secundùm quandam etymologiam nominis, prout habet deriuationem Latinam, quam secundùm eius veram significationem, prout à Græco deriuatur: vnde non est magni ponderis. Potest tamen sic dici, quòd licèt ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cùm credere sit voluntarium: arctatur tamen necessitate finis, quia accedentem ad Deum oportet credere: & sine fide impossibile est placere Deo, vt Apostolus dicit Hebr. 11.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm articuli fidei secundùm successionem temporum creuerint.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quòd articuli fidei non creuerint secundùm temporum successionem: quia, vt Apostolus dicit ad Hebr. 11. Fides est substantia sperandarũ rerum: *sed omni tempore sunt eadem speranda: ergo omni tempore sunt eadem credenda.* 7. Inf. q. 1. 174. art. 6. 10. Et 3. dist. 25. q. 2. art. 2. q. 1. Et 1. Cor. 15. col. 3. principio.

*2. Præterea, In scientiis humanitus ordinatis per successionem temporum augmentum factum est, propter defectum cognitionis in primis, qui scientias inuenerunt: vt patet per Philosophum in secundo * Metaphysicæ: sed doctrina fidei non est inuenta humanitus, sed tradita à Deo, Dei enim donum est: vt dicitur Ephes. 2. Cùm ergo in Deum nullus defectus scientiæ cadat, videtur quòd à principio cognitio credibilium fuerit perfecta, & quòd non creuerit secundùm successionem temporum.* li. 2. tex. 1. & 2. tom. 3.

*3. Præterea, Operatio gratiæ non minus ordinatè procedit, quàm operatio naturæ: sed natura semper initium sumit à perfectis, vt Boëtius dicit in lib. * de Consolatione, ergo etiam videtur, quòd operatio gratiæ à perfectis initium sumpserit: ita quòd illi qui primò tradiderunt fidem, perfectissimè eam cognouerint.* lib. 2. Prosa 10. parum à principio.

4. Præterea, sicut per Apostolos ad nos fides Christi peruenit: ita etiam in veteri Testamento per priores Patres, ad posteriores deuenit cognitio fidei: secundùm illud Deuteron. 32. Interroga patrem tuum, & annuntiabit tibi. *sed Apostoli plenissimè fuerunt instructi de mysteriis. acceperunt enim sicut tempore priùs, ita & cæteris abundantiùs, vt dicit gloss. super illud Romanorum 8.* * Nos ipsi primitias spiritus habentes; *ergo videtur quòd cognitio credibilium non creuerit per temporum successionem.* Glos. interlinear. ibid.

*Sed contrà est, quod Greg. * dicit, quòd secundùm incrementa temporum creuit scientia sanctorum Patrum: & quanto viciniores aduentui Saluatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis pleniùs perceperunt.* Homil. 16. in Ezech. à med.

Respondeo dicendum, quòd ita se habent in doctrina fidei, articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina, quæ per rationem naturalem habetur: in quibus principiis ordo quidam inuenitur,

nitur, vt quædam in aliis implicitè contineantur: sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum, impossibile est simul affirmare & negare, vt patet per Philosophum in 4. * *Metaph. Et similiter omnes articuli implicitè continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet vt credatur Deus esse & prouidentiam habere circa hominum salutem: secundùm illud ad Hebr. 11.* Accendentem ad Deum oportet credere, quia est, & quòd inquirentibus se remunerator sit. *In esse enim diuino includuntur omnia, quæ credimus in Deo æternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit. In fide autem prouidentiæ, includuntur omnia, quæ temporaliter à Deo dispensantur ad hominum salutem, quæ sunt via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur, sicut in fide redemptionis humanæ, implicitè continentur & incarnatio Christi & eius passio, & omnia huiusmodi. Sic ergo dicendum est, quòd quantum ad substantiam articulorum fidei non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quæcunque posteriores crediderunt, continebantur in fide præcedentium Patrum, licèt implicitè. Sed quantum ad explicationem creuit numerus articulorum: quia quædam explicitè cognita sunt à posterioribus, quæ à prioribus non cognoscebantur explicitè. Vnde Dominus Moysi dicit Exod. 6.* Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob: & nomen meum, Adonai, non indicaui eis. *Et Dauid dicit,* Super senes intellexi. *Et Apostolus dicit ad Ephes. 3.* In aliis generationibus non est agnitum mysterium Christi, sicut nunc reuelatum est sanctis Apostolis eius & Prophetis.

Li. 4. Metaphy. à text. 9. per multos textus tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd semper fuerunt eadem speranda apud homines à Christo: quia tamen ad hæc speranda homines non peruenerunt nisi per Christum, quanto à Christo fuerunt remotiores secundùm tempus, tanto à consecutione sperandorum longinquiores. Vnde Apost. dicit ad Hebr. 11. Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed à longè eas respicientes. *Quanto autem aliquid à longinquioribus videtur, tanto minus distinctè videtur: & ideo bona speranda distinctiùs cognouerunt, qui fuerunt aduentui Christi vicini.*

Ad secundum dicendum, quòd profectus cognitionis dupliciter contingit. Vno modo ex parte docentis, qui in cognitione proficit, siue vnus, siue plures per temporum successionem: & ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanitus inuentis. Alio modo ex parte addiscentis, sicut magister, qui nouit totam artem, non statim à principio tradit eam discipulo, quia capere non posset: sed paulatim condescendens eius capacitati, & hac ratione profecerunt homines in cognitiones fidei per temporum successionem. Vnde Apostolus ad Gal. 3. comparat statum veteris Testamenti pueritiæ.

Ad tertium dicendum, quòd ad generationem naturalem duæ causæ præexiguntur, scilicet agens & materia. secundùm ergo ordinem causæ agentis naturaliter priùs est quod est perfectius, & sic natura à perfectis sumit exordium, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem nisi per aliqua perfecta præexistentia: secundùm verò ordinem causæ materialis priùs est quòd est imperfectius: & secundùm hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab æterno. homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis: & ideo oportuit, quòd ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus. Et licèt in hominibus quidam se habuerint per modum causæ agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen manifestatio spiritus datur talibus ad vtilitatẽ communem, vt dicitur 1. ad Corinth. 12. Et ideo tantum dabatur Patribus, qui erãt institutores fidei, de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi vel nudè, vel in figura.

Ad quartum dicendum, quòd vltima consummatio gratiæ facta est per Christum: vnde & tempus eius dicitur tempus plenitudinis ad Galat. 4. Et ideo illi, qui fuerunt propinquiores Christo, vel antè, sicut Ioannes Baptista: vel pòst, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognouerunt: quia & circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuuentute: & tanto habet homo perfectiorem statum vel antè, vel pòst, quanto est iuuentuti propinquior.

Conclvsio est, articuli fidei creuerunt secundùm explicitam cognitionem.

Articvlvs VIII.

Vtrùm articuli fidei conuenienter enumerentur.

Ad octauum sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter articuli fidei enumerentur. ea enim quæ possunt ratione demonstratiua sciri, non pertinent ad fidem: vt apud homines sint credibilia, sicut suprà * *dictum est: sed Deum esse vnum, potest esse scitum per demonstrationem. Vnde & Philosophus hoc in 12. Metaph.* * *probat, & multi alij Philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt: ergo Deum esse vnum, non debet poni vnus articulus fidei.*

8. 2. dist. 25. q. 1. art. 2. Et op. 3. cap. 255. Et opus. 5. per totum. Et opus. 13. tom. 2. * art. 5. huius quæst. * lib. 12. Met. text. vlt. & præced. tom. 3.

2. *Præterea, Sicut de necessitate fidei est, quòd credamus Deum omnipotentem: ita etiam, quòd credamus eum omnia scientem, & omnibus prouidentem: & circa vtrunque horum aliqui errauerunt: debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia & prouidentia diuina, sicut & de omnipotentia.*

3. *Præterea, Eadem est notitia Patris & Filij: secundùm illud Ioan. 14.* Qui videt me, videt & Patrem: *ergo vnus tantùm articulus debet esse de Patre & Filio, & eadem ratione de Spiritu sancto.*

4. *Præterea, Persona Patris non est minor, quàm Filij & Spiritus sancti: sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritus sancti: & similiter circa personam Filij. Ergo plures articuli debent poni circa personam Patris.*

5. *Præterea, sicuti personæ Patris & personæ Spiritus sancti aliquid appropriatur, ita & personæ Filij secundùm diuinitatem: sed in articulis fidei ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis: & similiter aliquod opus appropriatum Spiritui sancto, scilicet quod locutus est per Prophetas. Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundùm diuinitatem.*

6. *Præterea, Sacramentum Eucharistiæ habet specialem difficultatem præ multis articulis: ergo de eo debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo, quòd articuli sufficienter enumerentur.*

Dist. 23. ca. Qui Episcopus.

Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiæ sic enumerantis.*

Art. 6. ad 1.

*Respondeo dicendum, quòd sicut dictum * est, illa per se pertinent ad fidem, quorum visione in via æterna perfruemur, & per quæ ducemur ad vitam æternam. Duo autem nobis videnda proponentur, scilicet occultum diuinitatis: cuius visio nos beatos facit: & mysterium humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus: vt dicitur ad Rom. 5. Vnde dicitur Ioan. 17.* Hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deũ verum, & quem misisti Iesum Christum. *Et ideo prima distinctio credibilium est, quòd quædam pertinent ad maiestatem diuinitatis: quædam verò pertinent ad mysterium humanitatis Christi: quod est pietatis sacramentum, vt dicitur 1. ad Timoth. 4. Circa maiestatem autem diuinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primò quidem, vnitas diuinitatis: & ad hoc pertinet primus articulus. Secundò, trinitas personarum: & de hoc sunt tres articuli secundùm tres personas. Tertiò verò proponuntur nobis opera diuinitatis propria, quorum primum pertinet ad esse naturæ: & sic proponitur nobis articulus creationis. Secundum verò pertinet ad esse gratiæ, & sic proponuntur nobis sub vno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam. Tertium verò pertinet ad esse gloriæ: & sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis, & de vita æterna: & ita sunt septem articuli ad diuinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli, quorum primus est de incarnatione, siue de conceptione Christi. Secundus, de natiuitate eius ex Virgine. Tertius de passione eius & morte & sepultura. Quartus est de descensu ad infernos. Quintus est de resurrectione. Sextus, de ascensione. Septimus, de aduentu ad iudicium. Et sic in vniuerso sunt quatuordecim. Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei: sex pertinentes ad diuinitatem, & sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub vno, quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum verò de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet, resurrectionem carnis & gloriam animæ. Similiter articulum conceptionis & natiuitatis coniungunt in vnum.*

Ad primum ergo dicendum, quòd multa per fidem tenemus de Deo, quæ naturali ratione inuestigare Philosophi non potuerunt, puta circa prouidentiam eius & omnipotentiam, & quòd ipse solus sit colendus, quæ omnia continentur sub articulo vnitatis Dei.

Ad secundum dicendum, quòd ipsum nomen diuinitatis importat prouisionem quandam, vt in primo libro dictum est. Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundùm voluntatem & cognitionem: & ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omniũ scientiam & prouidentiam: non enim posset omnia quæ vellet, in istis inferioribus agere, nisi ea cognosceret, & eorum prouidentiam haberet.* P. p. q. 23. art. 8.

Ad tertium dicendum, quòd Patris & Filij & Spiritus sancti est vna cognitio quantum ad vnitatem essentiæ, quæ pertinet ad primum articulum: quantum verò ad distinctionem personarum, quæ est per relationes originis, quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filij. Non enim esset Pater si filium non haberet: quorum nexus est Spiritus sanctus: & quantum ad hoc, bene moti sunt qui posuerunt vnum articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sint aliqua attendenda, circa quæ contingit esse errorem, quantum ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arrius enim credidit Patrem omnipotentem & æternum: sed non credidit Filium coæqualem & consubstantialem Patri; & ideo necessarium fuit apponere articulum de persona Filij ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritus sancti. Et similiter etiam conceptio Christi & natiuitas: & etiam resurrectio & vita æterna secundùm vnam orationem possunt comprehendi sub vno articulo, inquantum ad vnam ordinantur: & secundùm aliam rationem possunt distingui, inquantum seorsum habent speciales difficultates.

Ad quintum dicendum, quòd Filio & Spiritui sancto conuenit mitti ad sanctificandam creaturam: circa quod plurima credẽda occurrunt, & ideo circa personam Filij & Spiritus sancti plures articuli multiplicantur, quàm circa personam Patris quæ nunquam mittitur: vti primò dictum est.* P. p. q. 43. art. 4.

Ad sextum dicẽdum, quòd in sacramento Eucharistiæ duo possunt considerari. Vnum scilicet

quod

quod sacramentum est: & hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiæ sanctificantis. Aliud est quod miraculosè ibi corpus Christi continetur: & sic concluditur sub omnipotentia, sicut & omnia alia miracula, quæ omnipotentiæ attribuuntur.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs IX.

Vtrùm articuli fidei conuenienter in symbolo disponantur.

9. Q.3. di.25. q.8. ar.22. & opusc.5. & 6.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere, nec subtrahere licet. Dicitur enim Deut.4. Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo: *ergo illicitum fuit aliud symbolum constituere quasi regulam fidei post sacram Scripturam editam.*

2. Præterea, Sicut Apostolus dicit ad Ephes.4. Vna est Fides: *sed symbolum est professio fidei. Ergo inconuenienter traditur multiplex symbolũ.*

3. Præterea, Confessio fidei, quæ in symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles: sed non omnibus fidelibus conuenit credere in Deum: sed solùm illis, qui habent fidem formatam: ergo inconuenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum, Credo in vnum Deum.

4. Præterea, Descensus ad inferos est vnus de Art. 8. *articulis fidei, sicut suprà * dictum est: sed in symbolo antiquorum Patrum non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.*

Tract.29. in Ioan. à med.to.9. *5. Præterea, Sicut Augustinus * dicit exponens illud Ioan.* 14. Creditis in Deum, & in me credite. *Petro aut Paulo credimus: sed non dicimur credere nisi in Deum: cùm ergo Ecclesia catholica sit purè aliquod creatum, videtur quòd inconuenienter dicatur, in vnam sanctam catholicam & Apostolicam Ecclesiam.*

6. Præterea, symbolum ad hoc traditur, vt sit regula fidei, sed regula fidei debet omnibus proponi & publicè: quodlibet ergo symbolum deberet in missa cantari, sicut symbolum Patrum: non videtur ergo esse conueniens editio articulorum fidei in symbolo.

Sed contrà est, quòd Ecclesia vniuersalis non potest errare, quia Spiritu sancto gubernatur: qui est Spiritus veritatis. Hoc enim promisit Dominus discipulis Ioan. 16. *dicens:* Cùm venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem: *sed symbolum est auctoritate vniuersalis Ecclesiæ editum. Nihil ergo inconueniens in eo continetur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit ad Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere, *credere autem non potest aliquis nisi ei veritas quam credat, proponatur. Et ideo necessarium fuit fidei veritatem in vnum colligi, vt facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei à veritate deficeret: & ab huiusmodi sententiarum fidei collectione nomen symboli est acceptum.*

Ad primum ergo dicendum, quòd veritas fidei in sacra Scriptura diffusè continetur & variis modis, & in quibusdam obscurè, ita quòd ad eliciẽdum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium & exercitium, ad quod non possunt peruenire omnes illi, quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati, studio vacare non possunt: & ideo fuit necessarium, vt ex sententiis sacræ Scripturæ aliquid manifestum summariè colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum, quod quidem non est additum sacræ Scripturæ, sed potiùs ex sacra Scriptura sumptum.

Ad secundum dicendum, quòd in omnibus symbolis eadem fides docetur & veritas: sed ibi oportet populum diligentiùs instrui de fidei veritate, vbi errores insurgunt, ne fides simplicium per hæreticos corrumpatur. Et hæc fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quæ in nullo alio differunt, nisi quòd in vno pleniùs explicantur, quæ in alio continentur implicitè, secundùm quod exigebat hæreticorum instantia.

Ad tertium dicendum, quòd confessio fidei traditur in symbolo, quasi ex persona totius Ecclesiæ, quæ per fidem vnitur: fides autem Ecclesiæ est fides formata: talis enim fides inuenitur in omnibus illis, qui sunt numero & merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur, secundùm quod conuenit fidei formatæ: vt etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

*Ad quartum dicendum, quòd de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud hæreticos: & ideo non fuit necessarium, aliquam explicationem circa hoc fieri, & propter hoc non reiteratur in symbolo Patrum, sed supponitur tanquam prædeterminatum in symbolo Apostolorum: non enim symbolum sequens abolet præcedens, sed potiùs illud exponit, vt dictum est *.* In solut. ad 8. huius art.

Ad quintum dicendum, quòd si dicatur, in sanctam Ecclesiam catholicam, hoc est intelligendum secundùm quod fides nostra refertur ad Spiritum sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, vt sit sensus: Credo in Spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam: sed melius est & secundùm communiorem vsum, vt non ponatur ibi, in, *sed simpliciter dicatur, sanctam Ecclesiam catholicam: sicut etiam Leo Papa dicit.*

Ad sextum dicendum, quòd quia symbolum Patrum est declaratiuum symboli Apostolorum, & etiam fuit conditum fide iam manifestata, & Ecclesia pacem habente, propter hoc publicè in missa cantatur: Symbolum autem Apostolorum quod tempore persecutionis editum fuit, fide nondum publicata, occultè dicitur in Prima & in Completorio, quasi contra tenebras errorum præteritorum & futurorum.

Conclvsio est affirmans.

Arti

ARTICVLVS X.

Vtrùm ad summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare.

10. Inf. q.11. a. 2. ad 3. Et pos. q.10.a. 4.ad 13.

AD decimum sic proceditur. *Videtur, quòd non pertineat ad summum Pontificem fidei symbolum ordinare. Noua enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est* *. *sed in veteri Testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundùm temporum successionem: propter hoc, quòd veritas fidei magis manifestabatur secundùm maiorem propinquitatem ad Chri-*

* Ar. præced.

Art.1. & 7. ad 1.

B *stum, vt suprà* * *dictum est. Cessante ergo tali causa, in noua lege non debet fieri maior ac maior explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem summi Pontificis pertinere noua editio symboli.*

2. *Præterea, Illud, quod est sub anathemate interdictum ab vniuersali Ecclesia, nō subest potestati hominis alicuius: sed noua symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate vniuersalis Ecclesiæ. Dicitur enim gestis primæ Ephesinæ synodi* *, *quòd perlecto symbolo Nicænæ synodi, decreuit sancta synodus, aliam fidē nulli licere proferre, vel conscribere, vel componere præter diffinitum à sanctis Patribus qui in Nicæna congregati sunt, cum Spiritu sancto: & subditur anathematis pœna. & idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis synodi: ergo videtur quòd non pertineat ad auctoritatem summi Pontificis noua editio symboli.*

In Concil. Chalced. actione 4. paulo ante ep. Cyr. ad Nestorium.

C

3. *Præterea, Athanasius* * *non fuit summus Pontifex, sed Alexandrinus Patriarcha, & tamen symbolum constituit, quod in Ecclesia cantatur: ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad summum Pontificem, quàm ad alios.*

Athanasius Symbolum illud fidei constituit, quod incipit: Quicūque vult saluus esse.

D

Sed contrà est, quòd editio symboli facta est in synodo generali: sed huiusmodi synodus auctoritate solius summi Pontificis potest congregari: vt habetur in Decret. distinct. 17. * *ergo editio symboli ad auctoritatem summi Pontificis pertinet.*

* Dis. 17. in decret. c. Nec licuit, & cap. Multis. & in tribus prioribus ca. eiusdem est.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * *dictum est, noua editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli, ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quæ*

* In arg. 1. huius art.

E *sunt fidei, vt ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi*

A *Pontificis, ad quem maiores & difficiliores Ecclesiæ quæstiones referuntur, vt dicitur in* * *Decret. distinct.* * 43. *Vnde & Dominus Luc. 22. Petro dixit, quem summum Pontificem constituit:* Ego pro te rogaui, Petre, vt non deficiat fides tua: & tu aliquando conuersus confirma fratres tuos. *Et huius ratio est: quia vna fides debet esse totius Ecclesiæ: secundùm illud 1. ad Corinth. 1.* Idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata. *Quod seruari non posset, nisi quæstio fidei de fide exorta determinetur per eum, qui toti Ecclesiæ præest: vt sic*

* Habetur 2. q.6.ca. Oppressus.

B *eius sententia à tota Ecclesia firmiter teneatur, & ideo ad solam auctoritatem summi Pontificis pertinet noua editio symboli: sicut & omnia alia quæ pertinent ad totam Ecclesiam, vt congregare synodum generalem, & alia huiusmodi.*

Ad primum ergo dicendum, quòd in Doctrina Christi & Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata: sed quia peruersi homines Apostolicam doctrinam & cæteras doctrinas & scripturas peruertunt ad sui ipsorum perditionem: sicut dicitur 2. Pet. vlt. ideo necessaria fuit temporibus

C *procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.*

Ad secundum dicendum, quòd prohibitio & sententia synodi se extendit ad priuatas personas, quarum non est determinare de fide. Non enim per huiusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo nouam editionem symboli facere; non quidem aliam fidem continentem, sed eandem magis expositam. sic enim quælibet synodus obseruauit, vt sequens synodus aliquid exponeret supra id, quod præcedens

D *synodus exposuerat propter necessitatem alicuius hæresis insurgentis. Vnde pertinet ad summum Pontificem, cuius auctoritate synodus congregatur, & eius sententia confirmatur.*

Ad tertium dicendum, quòd Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli, sed magis per modum cuiusdam doctrinæ, vt ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem eius doctrina breuiter continebat, auctoritate summi Pontificis est recepta, vt quasi regula fidei habeatur.

CONCLVSIO etiam affirmans est.

In his articulis disputat S. Thom. de obiecto formali & materiali fidei, de quibus nobis ex instituto disputandum est.

DISPVTATIO PRIMA.

De ſubiecto fidei.

DVBIVM PRIMVM.

Quod ſit ſubiectum fidei.

NOMINE ſubiecti in hac diſputatione non intelligimus ſubiectum inhæſionis habitus fidei, de quo ſuo loco dicemus: ſed intelligimus ſubiectum, de quo in ſcientia ſolent demonſtrari paſſiones, vel etiam quod obiicitur ſcientiæ, & dicitur obiectum materiale.

Secundò ſciendum eſt, id quod non ſemel diximus in Dialectica, & Philoſophia, & docuit Durandus *q.5. prologi.* & P. Vaſquez *1. p. d. 10.* reſpectu eiuſdem habitus non eſſe idem obiectum, & ſubiectum, ſi preſsè & propriè loquendum ſit: ſubiectum enim eſt, de quo demonſtrantur paſſiones in ſcientia, & tamen obiectum materiale dicitur, etiam quidquid habitui obiicitur, & circa quod habitus verſatur. Durandus *q.5. prologi*, docuit actum meritorium eſſe principale obiectum Theologiæ, & dixerat per Theologiam ſe intelligere fidem. & probat, quia omnia quæ traduntur in fide, ordinantur ad actum meritorium. Secundò, quia quæ in fide conſiderantur, ideò conſiderantur vt explicetur actus meritorius. Sed hanc opinionem infrà refutabimus.

His præmiſſis, dicendum eſt primò Deum eſſe ſubiectum principale fidei, id eſt, habitus fidei. Hæc eſt concluſio communis, & certa: nam inter omnes res, de quibus fides agit, præcipuum ſubiectum eſt Deus, vt conſtat; quod aliqui etiam explicant, quia fides eſt virtus theologica, vt dicemus, & virtus theologica debet verſari circa Deum. Verùm ratio virtutis theologicæ ex obiecto formali, & ratione formali debet ſumi, vt ſuo loco dicemus. Vlteriùs ſolet dici ſubiectum attributionis, quia in ordine ad ipſum fides verſatur circa alia obiecta, & quia huius obiecti fides Chriſtiana neceſſaria eſt ad ſalutem, vt ſuo loco dicemus. Et conſtat ex cap. 11. epiſtolæ ad Hebræos, *Accedentem ad Deum oportet credere, quia, &c.* & plura alia ſunt in Scriptura ſacra, quæ eandem veritatem confirmant.

Secundò dicendum eſt, actum meritorium non eſſe ſubiectum principale. eſt communis Doctorum, & eam contra Durandum probat P. Vaſquez *1.p.diſp.cit.cap.3.* quia non eſt actus meritorius in quem cætera ordinantur, de quibus agit fides; neque eſt id, de quo in hac materia demonſtrantur paſſiones, vt conſtabit ex dicendis, & ex his, quæ diſputant Doctores agentes de fide virtute theologica, vnde manifeſtè ſingularis eſt opinio Durandi.

Tertiò dicendum eſt, non ſolum Deum, ſed alias res eſſe ſubiectum fidei, ſi nomine ſubiecti intelligamus obiectum materiale. Hæc etiam eſt communis doctrina, & conſtat ex Scriptura, & Patribus; licèt enim Deus ſit ſubiectum principale circa quod hic habitus fidei verſatur, tamen non eſt ſolus ipſe, quia alia etiam credimus per fidem theologicam, vt materiæ huius ſequens oſtendet ratiocinationis ſeries. Ex his facile erit ſoluere quæſtionem aliam, de qua aliqui recentiores, an Deus ſit adæquatum ſubiectum fidei, vel obiectum materiale.

A Dicendum verò eſt quartò, Deum non eſſe obiectum fidei adæquatum. Ita S. Thom. *hîc*, & Scholaſtici communiter *in materia de fide*. Et ratio eſt, quia obiectum formale huius habitus poteſt applicari, vt dicemus, aliis etiam rebus, quia ob teſtimonium Dei poſſumus credere multa alia diſtincta ab ipſo Deo.

Quintò dicendum eſt, ſubiectum materiale, ſeu obiectum materiale habitus fidei eſſe quidquid reuelabile eſt à Deo. Hæc eſt communis, & facile poteſt probari, & explicari: nam illud dicitur ſubiectum, ſeu obiectum materiale habitus alicuius, circa quod habitus ille verſari poteſt, & illud attingere per ſuum obiectum formale; ſed quidquid reuelabile eſt à Deo, tale eſt vt poſſit circa illud B verſari habitus fidei per ſuum obiectum formale: ergo illud eſt obiectum adæquatum habitus fidei. Minorem probo, quia, vt dicemus, hic habitus habet pro obiecto formali teſtimonium Dei, & hoc poteſt verſari circa omnem veritatem, quam Deus poteſt manifeſtare. Dixi habitum poſſe verſari circa ea, quę reuelabilia ſunt à Deo, quia actus non verſatur, niſi circa ea, quæ reuelata ſunt, iuxta doctrinam in ſequentibus aſſignandam. Legatur S. Thom. *q.14. de veritate, art.8.ad vltimum.* Quòd verò aliqui Doctores interdum dicunt res creatas per accidens pertinere ad fidem, ſolùm ſignificat non eſſe obiectum principale, ſed materiale minus præcipuum; vel aliquando de aliquibus obiectis tractari in materia de fide relatè C ad Deum. Argumenta verò Durandi nullius momenti ſunt, vtriuſque antecedens falſum eſt: nam quæ traduntur in fidei diſputatione, non ordinantur ad cognitionem actus meritorij. Ex dictis facilè intelligitur deceptum fuiſſe Kemnitium, qui, vt refert P. Valentia *puncto 1.* dixit promiſſionem de gratuita miſericordia Dei eſſe principale obiectum fidei Chriſtianæ. Reſtat explicare ſub qua ratione Deus ſit ſubiectum vel obiectum materiale fidei.

Senſus dubij ſatis eſt manifeſtus, & quæſtio eſt de obiecto materiali: nam de formali infrà dicemus, & oportet in præſenti diſtinguere inter ſubiectum, & obiectum, iuxta ſupradicta.

Aliquorum ſententia fuit, Deum eſſe ſubiectum fidei, D non ſub ratione abſoluta Dei, ſed ſub ratione Saluatoris, aut glorificatoris. Ita ſenſit Greg. *q.4. prologi, art.2.* Marſilius *q.2. art.5.* Albertus *2.d.1.art.2.* Ægidius *in prologo 1.p.q.3.* Probat primò Gregorius ex Aug. *14.de Ciuitate Dei, cap.1.* vbi docet fidem ſaluberrimam agere de his rebus, quæ ducunt ad beatitudinem: ergo agit de Deo ſub ratione conferentis gratiam & gloriam tertio, quia omnia quæ docet fides ordinantur ad hominum ſalutem. Solet verò referri Caluinus reprehendens Scholaſticos, eo quòd dixerint Deum ſecundùm ſe tantùm eſſe obiectum fidei; ait enim, eſſe etiam Chriſtum vt hominem. ita refert P. Va- E lentia *hic puncto 1.*

Sed contrariam ſententiam docent frequenter Theologi, Ocham *q.3. prologi*, Gabr. *q.9.* Scotus *q.2.* Baſol. *q.4. art.1.* & alij qui putant Deum ſub ratione abſoluta Dei eſſe ſubiectum Theologiæ, S. Thom. *1.p.q.1.art.7.* & alij multi quos refert & ſequitur P. Vaſquez *1.p. diſp.10. cap.5.* & nonnulli recentiores *hoc loco*, & mihi placet hæc communis

opinio.

opinio. Explicationis gratia reuocanda est in memoriam distinctio obiecti & subiecti; & primò si de obiecto materiali loquamur, non potest negari fidem agere de Deo secundùm se, per illam enim credimus Deum esse trinum, & alia plura prædicata de eodem nobis ostendit fides: ergo licèt habitus fidei versetur circa Deum & glorificatorem & authorem gratiæ, quia hæc fide diuina credimus, tamen negandum non est hunc habitum versari circa Deum ipsum secundùm se, & sua prædicata intrinseca.

Secundò, si sermo sit de subiecto, quatenus est, id de quo dicuntur prædicata, & ostenduntur, potius est Deus secundùm se, quàm sub ratione glorificationis, quia glorificator est prædicatum, quod dicitur de Deo vt de subiecto. & ita credimus per fidem, fides enim, cùm non sit scientia, non demonstrat prædicata de subiecto, sed ostendit, quæ prædicata sint credenda de subiecto. Item quia subiectum scientiæ tale est, vt de ipso in scientia non supponatur facta enuntiatio, vt docuit cum aliis P. Vasquez *disp. citata*, ea enim enuntiatio aliquid affirmaret, vel negaret de subiecto aliquo, & illud esset primum subiectum: ergo à simili philosophandum est de subiecto habitus fidei. Theologia verò quæ aliquo modo dicitur scientia, aliquo etiam modo probat prædicata de Deo, quod est subiectum Theologiæ, vt cum S. Thom. docuerunt alij *1.p. q.1.art.7.* & P. Vasquez ibi *disp.10.*

Rationes verò contrariæ opinionis facilem habent solutionem. Ad primum ex Augustino, respondetur ex eo solùm colligi fidem versari circa dona gratiæ vt circa obiectum materiale, iuxta doctrinam traditam. Ad secundum eodem modo respondendum est, illud probare eam rationem pertinere ad obiectum materiale fidei, non tamen concludere esse subiectum de quo ostendantur prædicata. ex quo constat ad tertium.

Sed obiicit Caluinus, Scripturam sacram præcipuè nobis commendare fidem in Christum: ergo est Christus præcipuum obiectum. Antecedens constat ex dicendis circa sequentes quæstiones. Respondetur assumptum esse verissimum, & consecutionem inefficacem: nam fides Christi ex eo commendatur, quia, vt dicemus suo loco, fides eius est necessaria ad salutem vel vt medium, vel vt præceptum. Item concedi debet inter obiecta diuersa à Deo vt Deus est, Christum vt hominem esse obiectum præcipuum fidei.

DVBIVM II.

An Deus sit subiectum fidei secundùm veritates necessarias, vel etiam secundùm contingentes.

NOn defuerunt aliqui disputantes de subiecto Theologiæ, qui dicerent Deum secundùm se non esse subiectum Theologiæ, respectu veritatis contingentis, sed secundùm suam voluntatem, hoc est, non vt est Deus, sed vt est volens, quia per voluntatem est causa rerum, ita Basol. *q.4. prologi, art.1.* de habitu verò fidei non inuenio expressè, qui ita fuerit philosophatus, & repetita partitione illa obiecti materialis, & subiecti, de quo enuntientur prædicata.

Dicendum est primò, veritates contingentes, etiam esse posse obiectum materiale fidei, id est, veritates obiectorum, & rerum, quæ liberè producuntur, vel producendæ sunt à Deo. Hæc est certa: nam incarnatio Christi & similia proponuntur, vt credenda per fidem diuinam; sunt ergo obiectum materiale fidei. Et ratio est, quia tale obiectum est reuelabile à Deo cùm sit verum; ergo potest illi applicari obiectum formale fidei, nempe testimonium Dei: est ergo obiectum materiale habitus fidei, qui potest versari circa veritatem reuelatam à Deo.

Secundò dicendum est, hæc obiecta contingentia non esse subiectum, de quo fides diuina ostendit prædicata, sicut scientia ostendit passiones. Hæc est communis, quia hac ratione subiectum assignatur Deus, in quod subiectum cætera referuntur, sicut in scientiis solet contingere. Quod verò de subiecto Theologiæ docuit Basol. bene refutatur à P. Vasquez *disp.illa 10. citata, cap.6.*

Ex dictis potest solui controuersia inter recentiores, quæstio enim est, an sit idem obiectum Theologiæ, & fidei. Referuntur aliqui affirmantes, & probari potest, quia vel sermo est de obiecto materiali, & sic idem est: nam & fides & Theologia versantur circa Deum, & circa alias res; si verò sit sermo de obiecto formali, etiam videtur idem: nam obiectum formale fidei, vt dicemus, est testimonium primæ veritatis. hoc autem idem debet esse obiectum formale Theologiæ, quia conclusio theologica pendet ex principiis fide diuina creditis, principia verò & præmissæ sunt ratio formalis, à qua conclusio sumit speciem. Alij verò negant idem esse obiectum Theologiæ, & fidei, quia cùm sint diuersi habitus, necesse est versentur circa obiecta diuersa.

Sed dicendum est, obiectum materiale Theologiæ & fidei esse idem, vt probat ratio primæ opinionis.

Deinde dicendum est, obiectum formale esse diuersum comparatione Theologiæ, & fidei diuinæ. Hæc est communis, & potest probari, quia obiectum fidei diuinæ formale, vt infrà dicemus, est testimonium primæ veritatis proximè & immediatè applicatū obiecto materiali, at verò obiectum Theologiæ à præmissa fide diuina credita solùm est testimonium Dei applicatum per discursum, interueniente etiam interdum aliqua præmissa lumine naturali nota, vt pono ex Scholasticis *in prologo sententiarum*, & ex interpretibus S. Thomæ *1.p. in princ.* Quòd si sermo sit de Theologia, vt procedit ex principiis creditis fide humana, facile intelligitur etiam discrimen inter fidei obiectum, & obiectum Theologiæ, quia fidei obiectum est testimonium Dei, prædictæ verò Theologiæ, neque proximè, neque remotè est testimonium Dei: sed vel testimonium hominum, vel ratio aliqua. Et ex his constat quid probent rationes vtriusque sententiæ.

Deinde explicandum est, an obiectum fidei sit aliquid complexum, vel incomplexum. De materia huius dubij disputat S. Thom. *art. 2.* & in fine corporis testatur fuisse apud antiquos diuersas opiniones, alteram asserentium obiectum fidei esse aliquid incomplexum, & alteram asserentium obiectum fidei esse aliquid complexum; ipse verò affirmat vtramque opinionem secundùm aliquid esse veram. Docet enim obiectum fidei posse considerari ex parte rei, vel secundùm quòd est in nobis; priori modo dicit esse aliquid incomplexum, posteriori modo complexum. Primam partem probat, quia res secundùm se est aliquid incomplexum, & simplex. Secundam probat, quia nos non concipimus rem, vt est in se, & ita non cognoscimus simplici cognitione, sed per ordinem ad compositionem, & diuisionem, quæ doctrina vera est.

Maioris verò explicationis gratia sciendum est dubium posse intelligi, & de obiecto materiali, & de obiecto formali, & de vtroque videtur disputasse S. Thom. vt constat, de obiecto formali ex primo argumento, & de obiecto materiali ex corpore articuli. Et primò facile intelligitur obiectum materiale principale fidei esse incomplexum, id est, simplex, & non compositum, quia hoc obiectum est Deus, Deus autem simplicissimus est, & eadem ratio est de aliis attributis & perfectionibus Dei, de quibus habemus fidem. Secundò idem fundamentum est de obiecto formali fidei, nempe de prima veritate & testimonio illius secundùm se. Alia verò sunt obiecta materialia fidei, quæ physicam continent compositionem; dicuntur verò incomplexa, quia quantum est ex parte sua non postulant complexionem; quia, vt vnum quid possunt subiici obiecto formali fidei, & ideo solent dici incomplexa negatiuè, & quia tantùm habent complexionem quæ accidentariè illis conuenit per intellectum.

Tertiò, ea obiecta fidei, siue secundùm se sint simplicia, siue composita, prout in nostro intellectu sunt, compositionem habent, quia cognoscuntur per compositionem

nem & diuisionem, vt dicemus agentes de actu fidei: vbi etiam dicemus, quòd Angelus in via habuit cognitionem fidei cum compositione & diuisione, vbi impugnabimus, quod hic dicunt recentiores Thomistæ *in fine commentarij art. 2.* fidem in Angelis non habere compositionem.

Alia poterant disputari de obiecto materiali fidei, quę commodiùs dicentur postquam disputauerimus de obiecto formali.

DISPVTATIO II.

De obiecto formali fidei diuinæ.

DVBIVM I.

An obiectum formale fidei diuinæ sit diuina authoritas, vel potiùs humana ratio.

PONENDVM est errorem fuisse aliquorum asserentium nihil esse credendum, nisi propter rationem humanam; sic sensisse Manichæos indicat Augustinus *1.lib.de vilitate credendi,cap.1.* & hunc errorem tribuit Bernardus Abaylardo *epist. 190. ad Innocentium.* Vtebatur verò Abaylardus ad confirmandum suum errorem, vt testatur Bernardus, illis verbis Ecclesiastici 19. *Qui citò credit, leuis est corde*; putabat enim citò credere eum, qui sine ratione credit. hic enim exponit se periculo errandi, & ideo admonet Ioannes epistola 1. cap. 4. *Probate spiritus an ex Deo sint*, & Paulus 1. ad Thessal. cap. 5. *Omnia probate, quod bonum est tenete.* Hæc verò probatio fieri debet per lumen rationis.

Verùm vt refutemus hunc errorem, sciendum est rationem & intelligentiam posse dici necessariam ad fidem, quatenus ante assensum fidei necessaria est apprehensio, & intellectio eius quod proponitur credendum, & in hoc non est controuersia, & hoc sensu Augustinus *circa Psal.118.* circa illa verba: *Da mihi intellectum*, ait: Nisi aliquid intelligatur, non potest aliquis credere in verum Deum. Sed hæc cognitio non potest esse obiectum formale fidei, de quo disputamus, quia apprehensio sola non est ratio formalis iudicij. Secundò potest esse necessaria propositio credibilitatis obiecti, quod credendum est, de qua infrà disputauimus, & hæc etiam non est ratio formalis assensus fidei, sed conditio ad prudenter credendum, sine qua qui crederet leuis esset corde. & hoc sensu accipienda sunt quæ pro suo errore adduxit Abaylardus. Tertiò solet dici cognitio luminis naturalis aliquantum necessaria ad fidem, quatenus necessaria est ad ostendendum mysteria fidei non esse contra rationem, de quo legi possunt interpretes S. Thom. *in principio primæ partis*, & de hoc non disputamus in præsenti. Quartò tandem potest dici humana ratio necessaria ad assensum fidei diuinæ tanquam ratio formalis assentiendi, & vt medium formale eius assensus, & nunc disputamus an sit ratio humana, id est, naturalis ex lumine rationis obiectum formale assensus fidei.

His præmissis, dicendum est primò fidem diuinam & Christianam non posse esse cognitionem ex viribus naturæ. Hanc pono vt certam ex materia de gratia, & optimè probat P. Vasquez *1.p.disp.89. & 1.2.disp.186.cap.1.* & constat ex Concilio Arausicano II. *can. 5.* & ex Concilio Milcuitano, ex Concilio Tridentino *sessione 6.can.3.* & colligit Concilium Arauf. ex illo ad Philipp. 2. *Vobis datum est vt non solùm in illum credatis, sed etiam vt pro ipso patiamini.* Ad Ephesios 2. *Gratia estis saluati per fidem, & hoc non ex vobis, donum Dei est.* Ex Patribus multi id docuerunt multis in locis, Aug. *cap. 2. de prædestinatione Sanctorum, & per multa capita illius libri, epistola 90.105.106. & 107.*

Iud. de Torres de fide, spe & charit.

lib.1.contra epistolas Pelagianorum. Prosper *1.de vocatione gentium, cap.23. & 24.alias 8. & 9. & lib.contra Collatorem, cap.36. & 37.* Fulgentius *lib. de Incarnatione, cap. 20.* & alij Patres passim in hac materia: an verò sola cognitio naturalis sufficiat ad iustificationem, dicemus ad quæstionem secundam, & legi potest P. Vasquez *1.2.disp.120.à num.12.*

Secundò dicendum est, fidem non ita oriri à ratione humana vt euidenter ostendantur mysteria fidei. Hæc etiam est certa, quam tradunt Theologi *1.p. in princ. & in materia de Trinitate*, & per se constat: nullus enim quantumuis doctus potest demonstrare mysteria fidei nostræ, & de mysterio Trinitatis id docuimus contra Raymundum Lulium *in materia de Trinitate.* & legi potest P. Vasquez *1.p disp.133.* Et certè si res fidei possunt demonstrari, non posset aliquis audiens res fidei & perfectè intelligens demonstrationem non assentire. Item qui semel recepisset fidem, non posset eam deserere: sicut qui cognouit demonstrationem scientiæ, non posset contrarium sentire, nisi per obliuionem integram demonstrationis; sed his duobus apertè contradicit experientia.

Tertiò dicendum est, fidem Christianam non posse oriri ex testimonio humano, vt ex obiecto formali. Hæc est communis Theologorum, quam ex doctrina Patrum cõfirmabimus infrà. Et probari potest primò, quia ex solo humano testimonio non potest fides Christiana habere eam certitudinem, quam necessariam esse docent Patres. Secundò, quia ad iustificationem necessarius est actus amoris supernaturalis ex obiecto, & ita requiritur prior cognitio in intellectu supernaturalis.

Ex his verò concluditur quartò necessarium esse testimonium Dei, quòd sit obiectum formale assensus fidei diuinæ, à quo habeat certitudinem & supernaturalitatem. Quod amplius in sequentibus explicabimus. Ea verò quæ pro hæreticis obiecta fuerunt, ex dictis soluta sunt.

Restat explicare an Deus in quantum prima veritas sit obiectum formale fidei. Prima veritas dicitur Deus duobus modis, altero in essendo, altero in dicendo. Priori modo est prima veritas transcendentalis. Posteriori autem significatur à Theologis perfectio Dei, ratione cuius mentiri non potest nec fallere.

Vocamus ergo in quæstionem qua ratione Deus sit obiectum formale assensus fidei Christianæ. Refertur Guilielmus Parisiensis *libro de fide, non longè à principio*, dicens Deo esse credendum, quia supremus Dominus est. Sed hic author non assignat obiectum formale fidei, sed generalem rationem obediendi Deo, quæ pertinet ad voluntatem. Secunda opinio est asserentium Deum sub ratione Deitatis esse obiectum fidei. tribuitur S. Thom. *1.p.q.1.art.7.* Sed ibi non loquitur de obiecto formali, sed de obiecto seu subiecto principali materiali, iuxta dicta disputatione præcedenti. Deinde tribuitur Scoto *in 3. dist.23.* verùm disputando procedit, non definiendo. Hãc verò opinionẽ videtur sequutus Aureolus apud Capreol. *3.d.24.* tribuitur ab aliquibus Caietano *in 1.art.dubio 1.* immeritò tamen, quia *dubio 2.* expresè dixit Deum vt reuelantem esse obiectum formale fidei. Potest autem probari sententia Aureoli, quia illud est obiectum formale alicuius habitus intellectualis in quod vltimò fit resolutio veritatis, & assensus illius, assentimus enim veritati & connexioni extremorum in conclusione propter rationẽ formalem principiorum, v.g. scientiæ, vel opinionis: sed vltima resolutio assensus fidei fit in Deum secundùm rationem Deitatis: ergo Deus sub ratione Deitatis est obiectum formale fidei. Præassumptam minorẽ possumus probare; quia si aliquis quęrat, quare credimus Deum esse trinum, & vnum. Respõdebimus, quia Deus dixit. Vlteriùs interroganti causam ob quam credamus Deo dicenti, dicemus nos credere Deo dicenti, quia prima veritas est in dicendo. Rursus scisciranti rationẽ ob quam credimus Deum esse primã veritatem in dicendo,

satisfaciemus, quia Deus est. Nostro enim modo intelligendi, ideo Deus est verax, quia Deus. Vltima ergo resolutio assensus fidei fit in Deum, quatenus Deus est: ergo sub ea ratione erit obiectum formale fidei. Secundò alio modo solet explicari hæc sententia, & defendi à quibusdam recentioribus: putant enim, vt retuli *1. p. ad quæst. 27.* Deum in ratione Dei constitui ipsa cognitione actuali, & ita non distinguunt inter rationem Deitatis, & inter rationem cognoscentis & dicentis verum, per intellectum, & contendunt idem esse resolui assensum fidei in Deum vt veracem, & in Deum vt Deum, & secundùm rationem Deitatis.

Tertia opinio est obiectum formale fidei esse Deum sub ratione primæ veritatis in cognoscendo, cognoscit enim Deus omnem veritatem. quam sententiam indicat Bonau. *in 3. q. 24. art. 1. q. 2.* & videntur amplecti recentiores aliqui. & potest probari, quia veritas cuiuscunque testis refertur in scientiam eius: ergo authoritas testimonij Dei dicentis refertur in certam & infallibilem eius cognitionem.

Communior tamen opinio est, Deum esse obiectum formale fidei, quatenus est prima veritas in dicendo. ita docet S. Thom. *hîc, & in 3 d. 24. q. 1. art. 1.* Durand. & Richardus *eadem d. quæst. 1.* & alij non pauci *d. 28.* Discipuli S. Thom. *hîc.* P. Valentia *disp. 1. q. 1. punct. 1.* agens de obiecto formali *quo*, & docet P. Vasquez non semel variis locis *1. 2. disp. 187. cap. vlt. num. 13. & disp. 201. cap. 2. in princ. 1. p. disp. 7. cap. 4. num. 9.* quæ sententia verissima est; & statim à nobis explicabitur. Scire autem oportet aliquos recentiores referre tertiam & quartam opinionem, quasi distinctas & contrarias; ego verò existimo Doctores vtriusque sententiæ inter se non differre.

Dicendum verò est primò falsam esse sententiam Aureoli, quia Deus vt Deus secundùm rationem Deitatis non est obiectum formale in quod resoluitur assensus fidei diuinæ. eius enim resolutio, vt infrà ostendemus, terminatur ad primam veritatem in dicendo, nec refert ad assensum fidei. Vnde in dicente oriatur veritas in dicendo: cùm enim quis dicit Deum esse veracem, quia est Deus, assignat quidem nostro modo concipiendi rationem vnam alterius rei in essendo, vt aiunt: sed non assignat rationem assensus fidei; ratio enim credendi Deo est testimonium primæ veritatis, per se enim notum est primæ veritati esse credendum, quæ nec falli, nec fallere potest, vt ostendemus. Et hæc contra secundam sententiam, vt explicatur ab Aureolo. Deinde contra secundùm modum explicandi & defendendi opinionem asserentium obiectum formale fidei esse primam veritatem transcendentalem, & Deum secundùm Deitatem, facile possumus arguere. Oritur enim ex falso principio, quia, vt dixi *1. p. ad q. 27.* Deus non potest constitui in ratione Dei per actualem cognitionem, quia actualis cognitio non est de essentia Dei. ita frequentiùs sentiunt Doctores *1. p. ad q. 14.* Capreol. *1. d. 8. q. 4. art. 1.* Caietan. *q. 1. art. 7.* Ferrara *1. contra gen. cap. 41.* S. Thom. *1. p. q. 13. art. 8.* P. Vasquez *1. p. disp. 116. cap. 1. num. 5.* putant enim actualem cognitionem nostro modo concipiendi consequi essentiam diuinam, & probari potest ex Chrysost. *hom. 4. de incomprehensibili Dei natura.* vbi ait, non ex sapientia substantia, sed ex substantia sapientia. Damascen. etiam *lib. 1. de fide, cap. 4.* Bonum, inquit, iustum, & sapiens non Dei naturam, sed quæ naturam sequuntur exponunt, & sæpe sic loquuntur alij Patres; & ratio pro hac veritate est efficax, quia cognitio supponit aliquod obiectum, vt patet: ergo intellectio diuina, qua Deus intelligit priùs secundùm rationem, supponit iam Deum constitutum in sua essentia, neque est intellectio, quæ non supponat obiectum aliquod diuersum secundùm rationem à seipsa cuius sit similitudo.

Secundò dicendum est obiectum formale fidei esse primam veritatem in dicendo, & testificando. Vt probemus hanc conclusionem, sciendum est duo esse necessaria, vt testimonium alicuius moueat ad assentiendum dicenti: alterum est rei cognitio, nempe, vt veram habeat cognitionem illius: alterum est inclinatio ad dicendum verum iuxta cognitionem, quam habet, neque vnum sine altero videtur satis idoneum ad faciendam fidem; si enim aliquis habet certam cognitionem rei, de qua testificatur, etiamsi habeat virtutem veritatis non mouet ad assensum rei dictæ: nam fieri potest, vt etiamsi dicat, quod iudicat, dicat falsum, qui potest falli, licèt non velit fallere. Et simili modo, quamuis habeat veram cognitionem rei, si tamen non habet veritatis virtutem, & procliuis ad dicendum falsum, eius testimonium non erit sufficiens, vt quis propter illud moueatur ad credendum. Cùm autem Deus perfectissimam omnium rerum habeat cognitionem, neque possit falli, & ex alia parte habeat perfectionem cui repugnat mendacium, eius testimonium idoneum maximè est, vt propter illud homines moueantur ad credendum. Cùm ergo dicimus primam veritatem in dicendo esse obiectum formale fidei, vtramque perfectionem intelligimus, qua Deus nec falli potest, nec fallere. Et ita interroganti causam, aut rationem, ob quam credimus testimonium Dei, rectè respondemus, quia est testimonium primæ veritatis, quæ nec falli nec fallere potest, neque est vlterius procedendum ad reddendam rationem assensus fidei, vt antea dicebamus: nam si aliquis quærat rationem ob quam prima veritas talem habeat perfectionem, & dicamus, quia est Deus. Hæc responsio non est apta ad reddendam rationem assensus fidei, sed ad reddendam rationem, ex qua nostro modo concipiendi veluti oritur in Deo ea perfectio & essentia diuina.

Sed dicet aliquis, si Deus non posset falli, nec fallere; ergo eius testimonio conuincitur intellectus, neque illi potest homo dissentire; sed de hoc infrà disputandum est. Iuxta doctrinam ergo huius secundæ conclusionis facile intelligitur tertiam & quartam opinionem reuera non differre: nam qui requirunt veritatem in cognoscendo, non excludunt veritatem in dicendo, & qui hanc postulant, non repudiant priorem; sed vtraque perfectio necessaria est, vt testimonium Dei moueat ad assensum. Ex duobus verò, quæ assumpsimus, nempe Deum non posse falli, & non posse fallere, primum pono *ex 1. p. q. 14.* de scientia, habet enim scientiam omnium veritatem. Alterum probabo in sequentibus.

DVBIVM II.

An Deus quatenus reuelatione sua constituit obiectum credibile, sit formale obiectum fidei.

QVæstionis causa solet desumi ab aliquibus, ex eo, quòd obiectum formale debet esse aliquid reale intrinsecum obiecto materiali, quod ratione formalis cognoscendum est, reuelatio autem extrinsecum quid est obiecto materiali credendo. Secunda quæstionis causa est, obiectum materiale fidei dici credibile, per ordinem ad habitum fidei infusum; sicut obiectum scientiæ dicitur scibile per ordinem ad habitum scientiæ: ergo habitus fidei non terminatur ad obiectum materiale sub ratione credibilis, sicut nec habitus scientiæ ad obiectum suum terminatur sub ratione scibilis, iuxta doctrinam Aristotelis *5. metaph. cap. 15.* quia visus non terminatur ad obiectum sub ratione visibilis, aliàs committeretur circulus & inanis repetitio, si diceremus, visus est visibilis visus. loco enim nominis positi in definitione licet ponere suam definitionem, vt sæpe docuimus in logicis

logicis disputationibus,& P.Vasquez non semel docuit, & speciatim *1.p.disp.7. cap.3. num.5. & disp.159.cap.6.* Tertia ratio dubij est reuelationem Dei ita se habere ad res reuelatas, sicut se habet intellectus agens ad obiecta intelligibilia,quorum producit species : sed intellectus agens vel illuminatio illius,non est ratio formalis eorum obiectorum; ergo neque reuelatio Dei. Hæc ferè attinguntur ab Aureolo *in prologo sententiarum q.de vnitate Theologiæ*,vt probet reuelationem non esse obiectum formale Theologiæ, & eandem vim videntur habere in præsenti controuersia.

Alij verò absolutè docent testimonium Dei pertinere ad obiectum formale fidei, vel obiectum esse primam veritatem. S. Thom. *art.1.* & alij interpretes, & aliqui Theologi *in 3. d.23. art.24. vel etiam in prologo sententiarum.* P.Vasquez *1.disp.7.cap.4.* & ex mente S.Thom. quam ipse sequitur, primam veritatem, id est, testimonium primæ veritatis esse quasi medium,& principium fidei.

Alij verò recentiores contendunt explicare quomodo se habeat ad obiectum formale fidei testimonium Dei,vt dicit actum increatum illius,& vt dicit reuelationem ad extrà, & non loquimur modò de reuelatione euidenter cognita,ex illa enim vt sic,vel colligitur conclusio per scientiam à posteriori, vel per euidentiam attestantis,quam vocant, de qua diximus *ad q.32.1.p.* & infrà dicemus. Sermo ergo est in præsenti de reuelatione, quæ est actus creatus, & obscurè proponitur. Et variè loquuntur Doctores, aliqui enim cursim rem attingentes reuelationem appellant conditionem, alij appellant medium,& obiectum formale,alij dicunt reuelationem esse quasi vnionem obiecti formalis, nempe primæ veritatis cum obiecto materiali, nempe cum re reuelata. Et probant primò, quia Deus secundùm se consideratus non censetur habere vnionem aliquam cum re reuelata: ergo reuelatio habet se instar informationis non physicæ, sed moralis : sicuti forma media informatione in physicis vnitur materię,& informatio tenet se ex parte formæ. Secundò, quia Deus potest multis modis testificari, nempe obscurè, vel clarè : ergo ipsa testificatio habet se quasi modus vnionis cum re testificata, & ex diuersitate illius oritur diuersus modus testificandi. Tertiò quia obiectum formale est,quod mouet ad assensum, vt patet in scientiis : sed Deus non mouet ad credendum nisi vt testificans ; ergo testificatio pertinet ad obiectum formale fidei. Quartò, quia ab hac reuelatione habet fides suam vnitatem,licèt res creatæ sint multæ,& diuersæ : ergo reuelatio pertinet ad obiectum formale,nam à ratione formali sumit habitus suã vnitatem.

Vt rem explicemus oportet notare posse considerari primam veritatem secundùm se, quasi in actu primo, & deinde actum secundæ veritatis, id est, ipsius Dei aliquid affirmantis. Et vlteriùs actus & reuelatio externa actus interni Dei, potest etiam considerari actus cognitionis, quo quis cognoscit Deum reuelasse. Et primò actum, quo quis percipit aliquid esse reuelatum à Deo antequam habeat actum fidei, dicendum est solùm esse applicationem proponentem ipsum Dei testimonium & reuelationem. Secundò, si fidei assensus esset discursibus,existimo dicendum fore, ipsam reuelationem externam esse proximam rationem assentiendi rebus fidei, & proximum medium, deinde ipsam assertionem Dei immanentem, & vltimam primam veritatem. Rectè enim quis diceret se credere propter testimonium Dei extrinsecum,& illi testimonio assentire ob testimonium Dei internum,& illi,quia est testificatio primæ veritatis,quæ nec falli nec fallere potest, & hæc omnia pertinerent ad rationem formalem, sicut in scientiis principia proximiora conclusioni, & primum & remotum,in quod tandem reducitur certitudo, & ita contingit in fide humana. Sed, vt dicemus ad q. 2. assensus fidei non generatur per discursum.

A Tertiò dicendum est solam primam veritatem non esse rationem formalem assensus fidei, sed vt testificantem. Prior pars facile probatur, quia prima veritas non mouet ad assensum fidei si nihil affirmet,vel neget, vt patet etiam in authoritate hominis. Solùm restat explicare,quomodo se habeat respectu assensus fidei diuinum testimonium:nam quòd sit necessarium,vt moueamur ad assensum, fatentur Theologi,& aliqui dixerunt esse conditionem applicantem obiectum formale,nempe primam veritatem, alij esse obiectum formale, vel tenere se ex parte obiecti formalis,& fortè differunt in modo loquendi.

Sed dicendum est quartò testimonium Dei pertinere ad obiectum formale. Probatur,quia testimonium Dei, quod est actus immanens in Deo, pertinet ad rationem B formalem. hoc autem connotat extrinsecum testimonium, & reuelationem actus immanentis, sicut de præscientia docuit P.Vasquez *1.p. disp.68. cap.3.& 6. & disp.80. cap.2.* Quòd verò testimonium,vt est actus in ipso Deo, pertineat ad obiectum formale, patet ex eo, quòd ille actus vt sic, non est applicatio respectu creaturarum. Deinde, quia si fides esset cum discursu, vt antea dicebam,ille actus esset proximius medium,quàm ipsa prima veritas secundùm se : ergo, quòd simul cum prima veritate applicetur obiecto materiali fidei, non tollit quin concurrat per modum causæ formalis : ergo & ipsum testimonium externum, id est, manifestatio interni, per quam completur actus ille internus, vt est cognitio rei futuræ, & pertinet ad præscientiam. Vnde si presè loC quendum est, non est dicendum externam reuelationem solùm se habere, vt informationem formæ respectu materiæ : nam inter testimonium alicuius, & rem de qua fertur testimonium, non est necessaria alia vnio respectu eius, qui fidem adhibet testimonio, & rei dictæ propter testimonium, nisi quòd vtrumque applicetur illi in sua cognitione. v.g. vt Petrus eliciat assensum fidei humanæ propter testimonium Ioannis, satis est si sciat rem aliquam dictam esse à Ioanne, de qua eliciendus est assensus. Ex his verò facile intelligitur primam veritatem vt testificantem esse obiectum formale fidei. Ex quo vlterius fit quo sensu vero possit dici prima veritas obiectum formale fidei, vt constituit obiectum materiale credibile. Per particulam enim *credibile*, non significamus denominationem sumptam à testimonio Dei,sed D obiectum materiale simul cum testimonio ipsius primæ veritatis : nam hæc duo simul cognita mouent ad assensum rei propter testimonium.

Neque est operosum soluere argumenta allata in principio dubij. Ad primum respondet Caietan. *hîc art.10. ad 2.dubium*, reuelationem diuinam esse intrinsecam ipsi Deo, Deus autem est obiectum reuelatum. sed hæc responsio probanda non est. Primò quia non solus Deus, sed res creatæ sunt obiectum fidei, illis verò extrinseca est reuelatio actiua,quę est in Deo.Secundò quia reuelatio illa est libera, & vt libera solùm addit supra Deum respectum rationis:esse ergo reuelatum aliquid dicit extrinsecum supra obiectũ reuelatum. Capreol. *q.4.prologi*, respondit, rationem formalem *sub qua*, posse esse ens rationis, si obiectum *quod*, sit aliquid reale ; sed hic modus dicendi non probatur, quia ens rationis non potest mouere ad assensum fidei ; cùm sit illud ens fictum, & faciliùs possimus respondere.

Respondetur ergo ipsam reuelationem, vt est actus in Deo, esse aliquid reale, & vt est reuelatio creata,est aliquid reale, & sic potest mouere ad assensum fidei,licèt nihil reale ponat in obiecto materiali fidei, sicut etiam in fide humana contingit. credimus enim aliquid, quia est dictum à Petro,etiamsi esse dictum nihil reale & intrinsecum efficiat in re dicta, quæ creditur ob testimonium humanum.

Ad secundum aliqui recentiores fusè respondent;

sed ex dictis breuiter concedendum est, obiectum formale fidei, non esse rem creditam sub denominatione credibilis, quam accepit à testimonio Dei, quod bene probat illa ratio secunda: sed obiectum formale esse ipsam primam veritatem, & testimonium ipsius, quod coniunctum obiecto materiali, modo supra explicato mouet ad assensum fidei.

Tertia ratio leuioris est momenti, argumentum enim est à simili, & tamen inter ea extrema mira est dissimilitudo: nam intellectus agens, vt dixi in Philosophia solùm est causa efficiens specierum intelligibilium, neque alio modo illuminat obiecta, quàm producendo species illorum; at verò testimonium diuinum habet se instar formæ extrinsecæ, sicut testimonium humanum respectu rei dictæ ab homine; deinde hoc testimonium tenet se ex parte obiecti, creditur enim, & tamen intellectus agens non cognoscitur quando cognoscuntur res, quarum producuntur species: vnde argumentum nullius momenti est. legatur P.Molina *1.p.q.1.art.3.disp.2.*

Dvbivm III.

An habitus fidei, vel auxilium teneat se ex parte obiecti formalis assensus fidei.

AD actum fidei infusę, & supernaturalis, de qua modò disputamus, necessarius est habitus infusus, vel auxilium supernaturale, vt in sequentibus ostendemus. Potest ergo in quæstionem vocari an talis habitus vel auxilium teneat se ex parte obiecti formalis, siue, vt alij loquuntur, an Deus vt infundens habitum vel auxilium ad assensum fidei sit obiectum formale illius, & non solùm vt prima veritas in dicendo.

Scotus *in 3. dist.23.art.2.* postquam modum, quo quis ex parte obiecti mouetur ad assensum fidei, adducit aliũ, quo mouetur non ex parte obiecti, sed ex inclinatione habitus, qui connaturaliter inclinatur in suum obiectum, & ad eliciendum suum assensum, sicut habitus primorum principiorum in sua obiecta subiungit. Probat primò quia, nisi aliquid sit per se credibile, non potest vitari processus in infinitum in rationibus assentiendi. Secundò, quia aliàs non esset necessarius habitus fidei infusæ supernaturalis. Sed non videtur Scotus hunc modum amplecti, neque est satis intelligibilis: primò quia non potest intelligi, quomodo intellectus absque aliqua ratione ex parte obiecti moueatur ad assensum solum ex parte efficientis; cùm nulla potentia respiciat obiectum, nisi sub aliqua ratione: deinde ex illo modo sequeretur fidem non esse liberam. Item habitus, vel auxilium est principium efficiens, vel tenens se ex parte efficientis, non ex parte rationis formalis obiectiuæ: nam per assensum fidei non versamur circa habitum fidei tanquam circa obiectum: sed habitus ipse est principium efficiens, & producens assensum, & ideo meritò Scotus *in 3.d.25.& q.1.prologi*, docuit non posse lumen fidei producere assensum, nisi ex parte obiecti præcedat aliqua propositio.

Aliqui recentiores hîc referunt opinionem asserentium, testimonium Dei esse conditionem ex parte obiecti, & lumen esse rationem formalem. Hanc tribuunt Aragonio, & Magistro Bañez *in art.1.* cùm tamen ipsi Doctores, vt legenti constabit, expresè fateantur testimonium Dei, & reuelationem esse rationem formalem, ex parte obiecti ad assensum fidei, quamuis aliquid peculiare dicant de lumine, vt statim referam. Sed hic modus philosophandi, sicut & præcedens, repellendus est, quia potentia vt versetur circaali quod obiectum, necessariò requirit in ipso rationem aliquam formalem, neque sufficit sola conditio ex parte obiecti, vt per se constat. Si autem Doctores huius opinionis velint ipsum habitum esse rationem formalem obiecti credendi, facilè possunt refutari ex dictis contra præcedentem modum, assensus enim fidei non versatur circa habitum tanquam circa obiectum, quod amplius ex dicendis refutabitur.

Aliorum sententia est habitum fidei efficienter concurrere ad assensum fidei, & quia ipse habitus est lumen fidei, illuminat formaliter obiectum fidei. ita Bañez *hîc art.1, dub.1. ad 3.* Aragonius *hic art.1.* Canus *lib.12. de locis, cap.3. conclusione 2.& 3.* Præcipua ratio est, quia reuelatio est ratio formalis obiecti fidei. hæc autem non est aliud, quàm infusio habitus, & luminis: ergo lumen hoc aliqua ratione tenet se ex parte obiecti formalis. Sed hæc etiam opinio probanda non est, quia, vt infrà dicemus, reuelatio, & testimonium Dei requisitum ex parte obiecti fidei non est habitus, vel habituale lumen, quod idem est, sed testimonium Dei ad extra manifestatum, & nobis obscurè propositum: vt omittam infusionem habitus non rectè vocari reuelationem, & testimonium Dei in præsenti materia.

P. Molina *1.p. q.1.art.3. disp.2.* fatetur testimonium Dei pertinere ad obiectum formale fidei, non tamen integrum, sed quasi inchoatum, & consummari per habitudinem ad ipsum habitum fidei, sicut obiectum potentiæ peculiari ratione respicit potentiam. v. g. color diuerso modo comparatur cum visu, & diuerso modo comparatur cum sensu interno. Probat verò hanc doctrinam, quia Catholicus & hæreticus possunt credere eandem veritatem propter testimonium Dei, alter fide infusa, alter fide acquisita: ergo testimonũ & reuelatio Dei non est adæquata ratio formalis ex parte obiecti fidei infusæ: sed quatenus subest habitui infuso. Vnde P.Molina non vult habitum fidei pertinere ad obiectum formale fidei, sed reuelationem & testimonium Dei per se peculiari modo comparari ad habitum infusum, & ad habitum acquisitum, vt hac ratione habitus isti distinguantur ex obiecto formali. pro qua sententia solet citari Albertus *in 3.d.24. art.1. & 2.* Deinde aliqui recentiores arguunt ad confirmandam hanc sententiam. Secundò, quia obiectum specificum sufficiens est ad determinandam potentiam ad sui cognitionem, vt patet, & tamen solum Dei testimonium obscurè propositum sine habitu fidei non determinat intellectum ad assensum. Tertiò, quia lumen gloriæ concurrit cum potentia effectiuè ad visionem, & constituit determinatum obiectum actu visibile à beato. & lumen sensibile iuuat potentiam ad visionem, & est ratio formalis ex parte coloris ex opinione multorum: ergo idem poterit habere lumen fidei comparatione intellectus, & sui obiecti.

Communis tamen sententia est Doctorum quos citauimus pro quarta opinione *suprà dub. 2.* qui absolutè nullam aliam rationem formalem ex parte obiecti assignant, nisi primam veritatem, & eius testimonium, & legi potest Alensis *3.p.* Richardus, & nonnulli alij antiqui Scholastici *in 3. d. 23. & 24.* Vega *lib.9. in Tridentinum, cap.47.* Bellarminus *1.de iustificatione, cap.1.* & hanc sententiam existimo veram. Ad cuius intelligentiam notandum est ad actum credendi esse necessarium aliquid ex parte potentiæ, & aliquid ex parte obiecti. Ex parte potentiæ necessarius est habitus, vel auxilium: cùm actus ipse sit supernaturalis secundùm substantiam, vt suo loco dicemus, atque adeò intellectus sola natiua efficacitate non potest elicere talem assensum. Deinde ex parte obiecti requiritur aliqua ratio formalis quæ moueat ad assensum, vt contingit in omni actu cognitionis & assensu, siue fiat cum discursu, siue sine illo. Ex parte etiam obiecti requiritur proportio & applicatio illius. & vtrumque dicitur pertinere ad illuminationem supernaturalem, quia necessarium est ad cognitionem supernaturalis obiecti.

Deinde sciendum est cùm dicimus ex parte obiecti formalis

formalis esse necessarium ad assensum fidei testimonium Dei & reuelationem, non loquimur de reuelatione facta cuilibet credenti, sed de reuelatione facta Ecclesiæ per Christum vel Apostolos, sed necessarium esse vt hoc testimonium Dei & reuelatio proponatur homini vt moueatur ad credendum. de qua propositione infrà dicemus. Hoc ergo testimonium obscurè propositum dicimus esse rationem formalem ex parte obiecti ad assensum fidei.

Et dicendum est primò hoc testimonium non esse solam conditionem ad credendum. Primò, quia in fide humana testimonium dicentis, & authoritas eius non est conditio, sed medium ad assentiendum, vt patet: ergo in fide diuina. eadem enim est vtriusque ratio comparatione eius assensus ad quem mouet. Secundò, quia absque ratione formali non potest assentiri intellectus, in assensu autem fidei cùm non sit cognitio euidens, necessarium est medium & obiectum formale tale esse, vt sit rei testificatæ extrinsecum, & quòd non manifestet rem secundùm se. quod apprimè quadrat in testimonium Dei obscurè propositum.

Secundò dicendum est hoc testimonium nihil habere ab habitu infuso fidei, ratione cuius constituatur ratio formalis: nam vel est illud sola denominatio extrinseca, & hæc non iuuat ad credendum, mouetur enim homo ad credendum, quia Deus dicit, non propter denominationem aliquam sumptam ab habitu fidei, vt constat. vel est aliquid reale, & hoc non intelligitur quid sit, vel quomodo moueat ad credendum, vel compleat testimonium Dei, vt moueat ad assensum fidei. Deinde habitus fidei sumit speciem à suo obiecto formali: ergo supponit illud. ergo non constituit rationem formalem sui obiecti. Consecutio est efficax, assumptum est certum ex communi doctrina tradita à Doctoribus in materia de habitibus: ergo obiectum formale fidei non sumitur ab habitu, sed supponitur. Vlteriùs nihil mouet vt medium & ratio formalis ad assensum, nisi cognoscatur, & apprehendatur, vt patet experimento ex natura potentiæ intellectiuæ: sed habitus, vel eius infusio non cognoscuntur, neque apprehenduntur vt necessarium ex parte obiecti ad assensum fidei, vt quisque potest experiri: ergo non complet rationem obiecti formalis. & quæ de habitu diximus etiam de auxilio probant, quod attinet ad præsens institutum.

His quæ attulimus vtuntur aliqui ad refutandam sententiam Molinæ, immeritò tamen, ni fallor; quia Molina non dixit habitum fidei pertinere ad rationem formalem obiecti fidei, si attentè legatur, sed reuelationem sub peculiari respectu cognoscibilitatis ad habitum fidei infusum. vnde in ipsa reuelatione, & testimonio diuino videtur velle distinguere diuersum respectum formalem per comparationem ad diuersum lumen, & habitum. in quo multum differt à Doctoribus præcedentium sententiarum.

Nihilominus dicendum est tertiò testimonium primæ veritatis esse integrum obiectum formale fidei. Vt verò hanc conclusionem probemus, probandum est testimonium diuinum formaliter non esse obiectum formale etiam partiale assensus fidei acquisitæ; sed posse esse obiectum materiale. Et probatur primò, quia fides acquisita semper resoluitur in aliquam rationem, vel testimonium humanum. hac enim ratione hæreticus credit, & fidem habet aliquarum veritatum, non enim potest credere ob testimonium diuinum aliqua mysteria fidei, & alia non, vt ex communi sententia dicemus infrà. & ideo non remanet in hæretico fides infusa: cùm enim omnia mysteria ab eadem Ecclesia eodem modo proponatur, & aliqua iudicet hæreticus vera, alia falsa, signum est non moueri ad credendum ob testimonium Dei propositum ab Ecclesia, sed ob peculiares rationes. si enim crederet ob testimonium Dei propositum ab Ecclesia, deberet omnia, quæ Ecclesia proponit, credere. Secundò, si fidei acquisita posset quis credere, ob testimonium Dei tanquam per rationem formalem, non esset necessarium ponere habitum infusum ad actu fidei circa idem obiectum formale. Dices, non esse idem obiectum formale illud testimonium, sed in ipso distingui posse duplicem rationem formalem, scilicet habitudinis & cognoscibilitatis ad diuersum lumen, & habitum, nempe ad habitum supernaturalem & naturalem, sicut color potest considerari vt cognoscibilis, & ab intellectu, & sensu interno.

Verùm similem doctrinam refutat P. Vasquez *1. 2. disput. 195. cap. 3. n. 18.* quia nisi in obiecto assignetur diuersa ratio formalis ex parte principij, non potest assignari diuersa ratio in eadem potentia, & quæ ex natura sua eodem modo fertur in obiectum. actus enim distinguitur, vel ex diuersa ratione formali in obiecto, vel ex diuerso modo, quo diuersa potentia attingit illud. Deinde ex diuerso principio solùm non refunditur in obiecto diuersa ratio formalis, sed deriuatur diuersa denominatio. v.g. sicut obiectum dicitur visibile, vel intelligibile, à visu, vel intellectu, neque satis intelligitur, quæ sit diuersa ratio in obiecto habitudinis ad vnum principium, vel ad alterum. Quæ doctrina maximè obseruanda est cùm agitur de distinctione actuum, vel habituum.

Deinde sequitur actum fidei acquisitæ habentem pro obiecto formali testimonium Dei esse infallibilis authoritatis, sicut est actus fidei infusæ, hæc enim infallibilitas ex testimonio oritur, ac proinde illi fidei non potest subesse falsum; consequens verò contra communem Theologorum consensum est, & sequeretur non esse argumentum ad constituendam fidem infusam in doctrina Patrum: siquidem cùm requirunt fidem certam, possent explicari de fide acquisita ob testimonium Dei. Vlterius si ob testimonium Dei posset hæreticus assentiri aliquibus mysteriis fidei, & non aliis fide acquisita, non posset assignari ratio ob quam non posset fide infusa: si enim est aliqua repugnantia, ex eo sumenda est, vt dicemus suo loco, quòd propter idem obiectum formale eodem modo propositum non potest vni obiecto assentiri, & alteri dissentire. Quòd si hoc non habet locũ respectu assensus fidei acquisitę ob testimonium Dei: ergo neque respectu fidei infusæ ob idem testimonium.

Exemplum verò de colore respectu diuersarum potentiarum, non concludit. Et primò P. Vasquez *supra n. 20. in fine*, respondit esse diuersam rationem de eodem obiecto respectu diuersarum potentiarum, & respectu eiusdem: nam ex modo operandi diuersarum facultatum potest sumi diuersitas actuũ, quod non reperitur in eadem potentia, nam ipsa eundẽ semper habet modũ operandi.

Dices ex diuerso habitu oriri diuersitatem operandi, sicut ex diuersa facultate, & potentia; sed hoc refutari potest, quia si obiectum formale sit omnino idem, non apparet, quæ diuersitas oriatur ab habitu, quę refundatur in obiecti formalis diuersitatẽ, & vt suprà dicebam, habitus supponit suum obiectum formale, neque satis apparet, quæ sit diuersa habitudo in obiecto per ordinem ad diuersum habitùm. Vlteriùs respondere possumus, semper idem obiectum secundùm rem cognosci diuerso modo à diuersis potentiis, & explicari potest primò in colore respectu visus, & sensus interni: nam visus tendit in solum colorem, sensus verò internus respicit colorem vt prius sensatum, sicut dixi *in libris de anima.* respectu verò intellectus est diuersa ratio in albedine, & respectu visus: nam à visu non percipitur ex natura rei, nisi cum præsentia, & extensione: cùm tamen intellectui ita subiiciatur vt possit sine his considerari, ex quo colligitur diuersus ille modus attingendi obiectum, quem assignauit P. Vasquez. Sed dices, intellectus potest concipere albedinem simul cum præsentia & extensione, sicut visus; ergo tunc non est distinctio

ex parte obiecti in eius actibus. Respondetur admittendum esse antecedens, & negandam consequentiam, quia respectu visus ita obiiciuntur illa vt non obiiciãtur cum aptitudine vt distinguantur ab ipsa potentia visiua, cum qua aptitudine obiiciuntur intellectui, & fortè hoc sensu loquuntur non pauci, qui dicunt eandem rationem formalem *quæ*, posse pertinere ad diuersas potentias, considerata diuersa ratione *sub qua*. prædicta autem diuersitas obiecti non reperitur in testimonio Dei respectu diuersorum habituum intellectualium.

Ex dictis colligitur primò testimoniũ primæ veritatis esse integrum obiectum formale assensus fidei infusæ, ita vt habitus, vel principium efficiens non se teneat ex parte obiecti formalis. Secundò potest ex doctrina tradita colligi solutio argumentorum, quæ pro aliis opinionibus allata sunt in principio dubij.

Ad primũ primæ opinionis dicendum est non esse processum in infinitum; quia, vt infrà dicemus, primum credibile per se est testimonium Dei obscurè propositum, & hoc dicimus esse obiectum, & rationem formalem respectu aliorum obiectorum, quæ propter testimonium Dei credenda sunt. Ad secundum respondetur habitum infusum fidei supernaturalis esse necessarium vt principium efficiens, quia ad assensum supernaturalem non sufficit sola natiua efficacitas intellectus. Ex qua ratione sumitur generatim necessitas habituum supernaturalium, qui sunt operatiui.

Secundus modus philosophandi nullum habet probabile argumentum. Ad argumentum tertiæ opinionis facile constat ex dictis: nam reuelatio quæ dicitur obiectum formale fidei non est habitus fidei, vel principium efficiens illius, quod tenet se ex parte potentiæ, obscurè nobis propositum. Deinde ea quæ P. Molina adduxit pro suo modo philosophandi, iam soluta sunt. Ad secundum quod in confirmationem eius opinionis attulerunt recentiores facile respondetur, testimonium Dei ex parte obiecti formalis esse idoneum ad determinandum potentiam vt obiectum, licèt aliàs, vt dicemus suo loco, sit requisita pia affectio ex parte voluntatis & habitus in genere causæ efficientis.

Circa aliud aliqui disputant intempestiuè, an eadem qualitas possit esse habitus ex parte potentiæ, & species ex parte obiecti, de quo in materia de visione disputandum est, & quidquid sit de hoc dicendum est nos in præsenti solùm docere habitum fidei non constituere formalem rationem obiecti formalis fidei. Exempla verò quæ in argumento adducũtur multa inuoluunt non huius loci, & de lumine gloriæ existimo non constituere rationem obiecti formalis visionis claræ Dei, hoc enim obiectum est Deus vt est in se, dicitur verò per lumen constitui Deum visibilem denominatione extrinseca, quatenus per lumen intellectus beati constituitur potens ad eliciendam visionem claram Dei. Lumen verò sensibile, siue requiratur ad visionem ex parte obiecti vt forma, aut efficiens, siue ex parte medij; tamen cum potentia visiua non concurrit effectiuè ad visionem: vnde non est simile ad explicandam rem de qua agimus.

Ex dictis potest solui aliud dubium. An obiectum formale fidei sit testimonium primæ veritatis, aut prima veritas cognita lumine naturæ. Aliqua sunt prædicata Dei, quæ lumine naturæ possunt cognosci, vt quòd non possit falli. ostenditur hoc à Doctoribus in materia de scientia Dei, habet enim scientiam omnium veritatum, sicuti sunt. sicut enim habet essentiam infinitam; sic etiam & efficacitatem infinitam ad intelligendum, quidquid est intelligibile, & eo modo, quo est intelligibile. Item lumine naturali possumus cognoscere Deum non posse mentiri, & fallere, vt infrà ostendemus. Est ergo difficultas an fidei assensus habeat pro obiecto formali diuinam authoritatem, & primam veritatem cognitam lumine naturæ, vel lumine fidei.

A Aliqui indicant assensum fidei habere pro obiecto formali, primam veritatem cognitam certa cognitione luminis naturalis, vel lumine fidei infusæ, vtroque enim modo est certa cognitio talis authoritatis. Alij verò existimant obiectum formale fidei ad assensum fidei, quæ est in hominibus, esse cognitũ lumine fidei. Ita Capreol. *in 3. d.29.q.1.* Marsil. *q.29. art.1.* & alij, vt infrà dicemus. Oportet autem aduertere, nos modò non disputare an possit esse fides in eo, qui in seipso cognosceret testimonium Dei, & primam veritatem, vel in eo, qui saltem à posteriori possit euidenter cognoscere testimonium Dei aliquid testificantis, de his enim infrà dicemus, sed quærimus an fides, quæ reperitur in hominibus, in statu viæ habeat obiectum formale cognitum solo lumine naturali; neque in quæstionem vocamus an hoc obiectum
B aliquando cognoscatur solo lumine fidei. Certum enim est à multis fidelibus cognosci solo lumine fidei, & non per demonstrationem, Deum non posse fallere, nec falli. Difficultas ergo solùm est an in his, qui habent demonstrationem harum veritatum, Deus non potest falli, nec fallere, obiectum formale assensus fidei sit cognitum solo naturæ lumine per demonstrationem. Et quidem in opinione asserentium eiusdem obiecti in eodem intellectu posse esse simul actualem scientiam & actualem fidem, facile posset quis dicere ad assensum fidei aliarum veritatum, supponi etiam fidem eius, quòd Deus nec falli, nec fallere possit. Quod tamen locum non habet in opinione S. Thom. qui, vt infrà dicemus, sentit non posse esse simul in eodem intellectu actualẽ fidem, & actua-
C lem scientiam eiusdem obiecti. Sed quidquid sit de hac controuersia, quæ in sequentibus occurret dirimenda, in præsenti quæstione, dicendum est obiectũ formale assensus fidei semper cognosci per fidem diuinam, quia, vt suprà vidimus, obiectum formale assensus fidei non est prima veritas secundùm se, sed vt testificatur aliquid, ac proinde testimonium primæ veritatis. hoc autem secundùm communem legem non cognoscitur ab homine viatore per demonstrationem.

Dixi autem cognosci fide diuina, quia si solùm cognoscatur fide humana & acquisita, non potest sub ea ratione formaliter esse obiectum formale assensus fidei infusæ, sic enim non posset esse certior assensus conclusionis quàm præmissæ; an verò fides acquisita prærequiratur vt conditio ad assensum fidei infusę, paulo pòst examina-
D bimus. Doctrinam verò à nobis traditam in præsenti difficultate amplecti debẽt multi authores in præcedentibus à nobis allegati, cum quibus docuimus obiectũ formale fidei esse testimonium primæ veritatis. Vnde etiã fidelis qui per demonstrationem nouit, Deum non posse falli, nec fallere, potest fide diuina credere Deum aliquid testificari: cùm diuersa obiecta sint Deum esse primam veritatem, & Deum aliquid affirmare, & asserere. fidelis verò qui non cognouit per demõstrationem Deum non posse falli, nec fallere, fide diuina tenebitur illud credere: vt constabit ex dicendis ad quæstionem secundam, & quòd possit credere fide infusa Deum esse primam veritatem, dubium non est: cùm enim habeat demonstrationem eiusdem obiecti, non habet impedimentum, &
E ponimus cætera necessaria adesse.

Sed posset aliquis quærere, an possit aliquis fide diuina credere aliquam veritatem cognita iam veritate sola fide acquisita ob humanam authoritatem. Et quæstionis causa est, quia, vt diximus, potest homo credere aliquam veritatem fide infusa quando non cognouit fide diuina Deum esse primam veritatem, sed per demonstrationem; nõ igitur implicat cognoscere veritatem alicuius obiecti sola fide infusa, cognita, prima veritate alio genere cognitionis. Ex alia verò parte non videtur hoc posse contingere, quia in priori euentu, ideo prima veritas nõ cognoscitur per fidẽ, quia ponimus hominem illum habere demonstrationem eiusdem obiecti, & hanc non posse esse

se simul cum assensu fidei in eodem intellectu. fides verò acquisita eiusdem obiecti non pugnat cum fide infusa ex opinione aliquorum de qua infra. & ideo quãdo proponitur credendum Deum esse primam veritatem, & ob testimonium eius, credit homo fide infusa, non solum Deum testificari, sed esse primam veritatem, quæ nec falli, nec fallere potest. Et hæc posterior pars propter rationem factam mihi videtur vera. quòd si fides acquisita & infusa actualis non possunt esse simul, facile intelligitur per fidem infusam credendum esse Deum esse primam veritatem, & aliquid testificari.

DVBIVM IV.

An testimonium primæ veritatis sit primum principium, in quod sit resoluendus assensus fidei infusæ.

CErtum & constitutum est apud Doctores, omnem assensum reducẽdum esse in aliquod primum principium tanquam in causam, vt constat de conclusione scientifica, & probabili. v.g. putat quis hominem esse visibilem, & si quæram causam, in quam sit reducenda hæc veritas, homo est risibilis, assignandum est hoc principium, homo est animal rationale, & in hac materia contendunt Scholastici assignare aliquod principium seu obiectum formale, in quod reducatur assensus fidei infusæ. Dixi *principium, vel obiectum*, quia si cognitio fidei dicatur non esse discursiua, conclusio reducenda est in aliquod principium, non vt in præmissam, sed vt in obiectum formale, & rationem ob quam assentitur obiecto materiali.

Quæstionis causa est, quia assensus fidei diuinæ videtur reduci in fidem humanam, quod non potest concedi. vel videtur committi circulus, quod est absurdum in cognitione. Nam cùm quis interrogatur, quare credit Deum esse trinum, & vnum? Respondet, quia Deus dicit. Deinde si interrogetur, quare credit Deum dicere? Respondet, quia Ecclesia proponit. Et vlterius si quæratur, quare credit Ecclesiam proponere verum? Videtur teneri ad respondendum, quia Deus dicit Ecclesiam dicere verum, & est circulus, vel assignat humanas rationes, & argumenta, & tunc assensus fidei diuinæ reducitur in fidem humanam.

Prima opinio est Palud. *in 4. d. 24. q. 1. art. 2.* asserentis primum credibile absolutè esse, Deum factum fuisse hominem, respectu tamen diuersorum hominum fuisse diuersa motiua. Hæc tamen sententia meritò communiter reiicitur, & posterior pars non potest esse respectu fidei infusæ, licèt respectu fidei acquisitæ fuerit verum, eo quòd aliquis interdum ex miraculis, alius ex prædicatione motus fuerit ad credendum fide acquisita, fide verò infusa quando credit, necessarium fuit habere aliam rationem credendi. Prior autem pars, neque respectu fidei infusæ, neque respectu fidei acquisitæ vera est: nam fides acquisita potuit oriri ex diuersis rebus, neque respectu fidei infusæ, nam ipsum mysterium incarnationis creditur, quia Deus dicit, vt ex dicendis intelligetur. & multi ex antiquis qui non habuerunt expressam notitiam incarnationis crediderunt alia mysteria, & licèt aliqua ex his quæ credimus supponant mysterium incarnationis, tamen non supponunt illud vt rationem credendi: nam licèt resurrectio, v.g. supponat necessariò incarnationem, tamen non supponit vt rationem credendi.

Secunda opinio est asserentium primum in quod resoluitur assensus fidei diuinæ esse testimonium Ecclesiæ visibile. ita sentit Duran. *in 3. d. 24. q. 1. num. 8.* quam fusè defendit Michael Medina *lib. 5. de recta in Deum fide, cap. 10.* & à recentioribus tribuitur Ayalæ *2. p. de traditionibus.* sed alia est mens eius vt legenti constabit. Item Sotus, & Canus infrà citandi eandem tribuunt Scoto & Gabrieli, qui tamen longè aliud sentiunt, vt videbimus. Probari verò potest primò sententia Durandi, quia in id aliquid resoluitur, per quod accipit initium, sed fides nostra in nobis generatur primò ex propositione Ecclesiæ: ergo in illam resoluitur. Consecutio est efficax, maior ab omnibus conceditur, minor probatur, quia absque propositione aliqua communiter nullus credit. Secundò, quia in processu naturali quando vnum est causa alterius, posterius continetur virtute in priori: ergo fides quam adhibemus dictis cõcionatoris, aut libri canonici, in authoritatem Ecclesiæ reducenda est, quæ proponit librum illum tanquam canonicum, & recipit concionatoris doctrinam. Vnde Augustinus *contra epistolam fundamenti, cap. 4.* ait, Euangelio non crederem nisi me Ecclesiæ catholicæ authoritas moueret. Tertiò, quia si rusticus aliquis interrogetur, quare credit aliquem articulum, respondebit, quia sic accepit à ministro Ecclesiæ; & si rursus interrogetur, quare verum esse credat quod ab Ecclesiæ ministro pronunciatum est, respondebit, quia existimat esse communem doctrinam Ecclesiæ catholicæ. Quartò, quia, vt suo loco dicemus, ad rationem hæresis necessarium est vt scienter quis contradicat testimonio Ecclesiæ: ergo fides nititur testimonio Ecclesiæ cui hæreticus contradicit.

Hanc sententiam acriter refutat Canus *2. de locis, cap. 8. ad 4.* & Sotus *2. de natura & gratia, cap. 8.* & erroris damnat. putant enim isti Doctores Durandum reducere fidei nostræ certitudinem in solam humanam authoritatem Ecclesiæ. Sine causa tamen Canus & Sotus tribuunt hunc errorem Durando, quia, vt bene notauit Medina suprà, Durandus putauit in diuinam Ecclesiæ authoritatem fidem nostram esse reducendam, & ita ait primum creditum esse Ecclesiam regi ab Spiritu sancto, & hoc modo intellectam sententiam Durandi videtur sequi Scotus *loco citato*, & recentiores Thomistæ *in art. 5. huius quæstionis.*

Nihilominus sententia Durandi probanda non est, quia cùm quærimus de obiecto formali in quod vltimo fidei nostræ fit resolutio, non solùm est sermo de his quæ fuerunt præsentes Conciliis in quibus traditur Ecclesiæ definitio, sed de fide omnium fidelium. qui si interrogentur, quare credant, & respondeant quia Ecclesia dicit, possunt vlterius interrogari, quare credant Ecclesiam habere infallibilem authoritatem, respondebunt quia Ecclesia dixit. & ecce circulus, si sermo sit de authoritate diuina, si verò recurrant ad assensum fidei humanæ, non assignant rationem formalem credendi. Quòd si tantùm velint assignare conditionem, non erit primum principium Ecclesiam regi ab Spiritu sancto, sed Deum dicere, vt infrà ostendemus.

Tertia sententia est asserentium, fidei assensum reducendum esse in ipsum habitum & lumen fidei, verùm hanc sententiam suprà refutauimus, ostendentes habitum fidei non pertinere ad rationem formalem obiecti, vbi etiam diximus, quorum Doctorum sit aut non sit hæc opinio, in quo recentiores aliqui decepti sunt. Eam enim tribuunt Scoto *in 3. d. 23. q. 1.* Gabr. *q. 2.* sed de mente Scoti dixi suprà, & ex ibi dictis potest explicari Gabr.

Vltima sententia est asserentium primum principium in quod resoluendus & reducendus est fidei assensus, esse testimonium primæ veritatis. hanc amplectuntur omnes qui dixerunt obiectum formale fidei esse testimonium primæ veritatis. S. Thom. *art. 1.* Alens. *3. p. q. 64. membro 2.* P. Valentia *hic q. 1. punct. 1.* P. Vasquez *1. p. disp. 5. cap. 3. & aliis locis citatis dub. 1* & ratio est quia in primam rationem assentiendi resoluitur conclusio cuiuslibet habitus, vt constat in conclusione scientifica, vel opinabili, & ita si assensus fidei fieret per discursum, fieret reductio illius in hanc propositionem, Deus dicit, tanquam in primam propositionem & præmissam. Verùm quia, vt infrà dicemus, assensus fidei non fit per discursum, ideo

assensus illius reducendus est in testimonium primæ veritatis, tanquam in rationem formalem, quæ applicatur obiecto materiali fidei, quæ reductio à nobis explicatur per discursum: si ergo testimonium Dei est ratio formalis assensus fidei, in illud erit reducendus assensus. quod etiam potest confirmari ex certitudine, quæ necessaria est in assensu fidei infusæ: certitudo enim firma, constans & stabilis non esset, si testimonio humano vel opinioni veluti fundamento inniteretur, nutaret enim sicut fundamẽtum. Est enim certa Patrum & Scholasticorum sententia, fidem nostram certitudinis soliditate scientias etiam superare, & ideo non est fas concedere assensum fidei resoluendum esse in fidem humanam, quæ non potest tantæ esse certitudinis qualis est necessaria in assensu fidei infusæ.

Sed doctè aduertit Valẽtia duos processus circunspectè esse distinguendos, cùm inquiritur id in quod resoluitur fides, alter in quo de ratione formali huius assensus inquiritur. & in hoc processu sistendum est, inquit, in testimonio primæ veritatis reuelantis, ad quam per se refertur firmitas fidei; alter in quo non inquiritur de ratione formali assensus fidei, sed de cõditione & causa ob quam aliquis voluit accipere fidẽ, cùm alias sola ratione formali fidei non conuincatur. & in hoc processu sistendum in propositione Ecclesiæ vel fide humana ex signis aut alio modo genita. Et consectariè dicendum est, hoc primum principium, prima veritas reuelauit, nullam aliam habere causam formalem, aut rationem assentiendi, licèt supponat conditionem aliquam, nempe propositionem Ecclesiæ, de qua speciatim in sequentibus dicemus. Ex dictis facile intelligitur testimonium Ecclesiæ non esse primum principium in quod tanquam in rationem formalem resoluatur assensus fidei infusæ: nam postquam quis dixit se credere propter testimonium Ecclesiæ, adhuc potest interrogari, quare credat testimonium Ecclesiæ esse infallibile. potest autem respondere, quia prima veritas dixit, & reuelauit, & tunc testimonium primæ veritatis cadit supra testimonium Ecclesiæ tamquam supra obiectum materiale, sicut cùm cadit supra alios articulos.

Restat satisfacere argumentis factis pro opinione Durandi. Ad primum respondetur illum non probare resolutionem assensus fidei fieri in testimonium Ecclesiæ, nisi sermo sit de resolutione in conditionem, imò conditio aliquando non est immediata propositio per Ecclesiam, sed vel per concionatorem, vel per parentes qui docent filios: si autem sermo sit de resolutione in rationem formalem, resoluendus est assensus fidei in testimonium primæ veritatis. Ad secundum respondetur sæpe non solùm inter Gentiles, sed etiam inter Christianos antequam quis adhibeat fidem humanam testimonio Ecclesiæ, habere aliam conditionem, nempe fidem, quam adhibet concionatori, vel parocho, quæ dicta à concionatore; vel parocho accipit audiens, quasi sensum Ecclesiæ. Et an Ecclesiæ propositio sit conditio necessaria simpliciter, dicemus disp. 5. De ratione formali iam dictum est, & sic possunt intelligi quæ in eo argumento dicuntur de Augustino. Ad tertium ex dictis constat; quanuis enim aliquis interrogatus, quare credat, respondeat, quia concionator dixit, vel quia à parocho accepit, conditionem assignat, non rationem formalem assensus fidei infusæ. Ad quartum respondetur ideo aliquem dici peccare peccato hæresis quando scienter contradicit Ecclesiæ, quia Ecclesia est interpres diuinæ veritatis reuelantis, qui autem fideli interpreti aduersatur, errat peccans contra primam veritatem.

Sed potest obiici, quia si assensus fidei infusæ reducendus est in testimonium primæ veritatis, videmur amplecti doctrinam consentaneam hæresi nostri temporis multorum hæreticorum, qui docent non esse credendum iudicio Ecclesiæ, sed priuato cuiuscunque testimonio. Respondetur nos non ita reducere assensum fidei infusæ in testimonium Dei, vt velimus referre hoc in iudicium priuatum vniuscuiusque quo quis iudicat sibi aliquid interiùs reuelari, sed loquimur de testimonio Dei iuxta iudicium Ecclesiæ.

DISPVTATIO III.

De perfectione diuinæ veritatis.

AD explicationem exactam eorum quæ diximus restant explicanda nonnulla, quæ vel leuiter tacta sunt, vel supposita in præcedentibus, vel omnino supersunt explicanda. & ante omnia dicemus de perfectione primæ veritatis.

DVBIVM I.

An Deus possit mentiri, vel esse infidelis.

HVius dubij resolutio necessaria est ad explicandum quod diximus suprà, primam veritatem non posse fallere, quod pertinet ad obiectum formale. conducit etiam ad explicandum, an aliquid falsum possit esse obiectum materiale fidei infusæ. Referuntur aliqui hæretici, qui dixerunt mendacium aliquando esse iustum, & Deum posse mentiri. ita refert Aug. *lib. 2. contra mendacium, cap. 1.* sensisse Priscillianistas, & *lib. de hæresib. cap. 7.* Prateolus *verb. Priscillianistæ.* Dicebant verò isti hæretici licitum esse mendacium ad seruandam vitam, & ita apud illos inualuit illa vox,

Iura, periura, secretum prodere noli.

Eundem errorem tribuit Armenis Guido Carmelita, quanquam contradicat Castro *de hæresibus, verb. Deus.* sed hic error quantum ad primum refutandus est in materia de mendacio; quantum ad alterum, in præsenti disp. aliqua verò quæ adducebant hæretici infrà referemus.

Ex catholicis verò non defuerunt, qui dixerint, Deum de potentia absoluta posse mentiri, ita Holchotus *in 2. q. 2. art. 8. & 3. q. 1. art. 8.* sequitur Aliacen. *in 1. q. 2. dub. 3. circa solutionem 4. rationis*, Adamus *in 3. d. 4. q. 1. dub. 2.* Gabr. *in 3. d. 12. q. 1. & d. 38.* quanuis iste author non admittat mendacium in Deo sub hoc nomine, quia dicit falsam deceptionem cum malitia, quæ in eo non esset, etiamsi deciperet, & quidam Hibernicus, quem citat pro sua sententia Holchotus. Et probant primò, quia Deus de potentia absoluta potest sine concursu nostri intellectus producere errorem: ergo & potest nos decipere per seipsum. Assumptum probatur, quia multi putant posse Deum sine concursu intellectus producere quidquid necessarium est ad intelligendum; consecutio verò videtur efficax à simili, quo argumento, teste Aliacense, vtebatur Hibernicus suprà citatus. Secundò licèt Deus sine nostro concursu non possit facere actum erroris, potest tamen cum nostro concursu: ergo potest illud velle ad decipiendum nos, in quo nihil elucet implicationis. Tertiò probant citati Doctores ex alio principio, putant enim mendacium non esse peccatum nisi supposita prohibitione, & hanc pendere ex libera Dei voluntate, ex quo colligunt Deum posse mentiri si auferat prohibitionem hanc.

Communis tamen sententia est Deum etiam de potentia absoluta non posse mentiri, aut decipere, & contrariam acriter impugnat Greg. *in 1. d. 24. q. 1.* ex quo posteriores multa desumpserunt, sicut & Canus *2. de locis, cap. 3.* & Scholastici communiter *in 3. d. 24.* & interpretes in hanc quæstionem.

Et

Et primò dicendum est de fide esse, Deum secundùm legem & potentiam ordinariam non posse mentiri. Probatur ex cap. 6. ad Hebr. *Vt per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, &c.* quæ Patres sine restrictione aliqua ibi recipiunt, sunt enim illæ duæ res, de quibus agebat Paulus, promissio Dei, & iuramentum. Secundò ex cap. 23. Num. dicitur, *Non est Deus sicut homo, vt mentiatur, nec vt filius hominis, vt mutetur.* alia similia sunt in Scriptura quæ solent adduci ad confirmandam hanc veritatem, quæ ex dictis ampliùs confirmabitur. Secundò dicendum est, Deum etiam de potentia absoluta non posse mentiri; & probari potest ex citato testimonio Pauli ad Hebræos 6. dicitur enim absolutè impossibile esse Deum mentiri. quod in hoc sensu intelligunt Patres absque vlla exceptione, & meritò; quia si Deus posset mentiri vllo modo, etiam de potentia absoluta, non haberent fideles firmissimum solatium ex promissione Dei, ac proinde frigeret Pauli oratio. Sed respondent aduersarij hoc esse intelligendum, ita vt Deus de potentia ordinaria mentiri non possit. Sed hæc explicatio est contra manifestum & expressum verborum sensum, quibus dicitur impossibile esse Deum mentiri. Rursus est contra explicationem Patrum, qui sine vlla restrictione accipiunt ea verba. Tandem, vt dixi, si posset vllo modo mentiri, nutaret spes fidelium, nec haberent firmissimum solatium, vt contendit Paulus. Alij respondent Deum non posse mentiri, quia mendacium significat deceptionem cum malitia, & cõtra rationem: sed hæc etiam responsio non est admittenda, quia si Deus posset decipere & fallere vlla ratione, non haberent homines certam & constantem spem assertionis diuinæ: dubitare enim possent, an Deus velit eos decipere de potentia absoluta vtens summo iure. Secundò probari potest hæc veritas, ex illo Num. 23. *Non est Deus sicut homo, vt mentiatur, neque vt filius hominis, vt mutetur.* circa quæ verba expendendum est dici, Deum non mentiri, sicut nec mutari etiam de potentia absoluta: ergo impossibile est omnino Deum mentiri. Deinde potest probari ex Patribus. Et primò ex Dionysio Areopagita *8. de diuinis nominibus*, vbi adducit obiectionem, quam contra omnipotentiam Dei faciebat Elimas his verbis. Atqui, inquit Elimas Magus, si est omnium potẽs Deus, quomodo à Theologo vestro aliquid non posse dicitur (diuinũ hîc insimulat Paulum, dicentem Deum seipsum negare non posse, *2. ad Timoth. 2.*) Ego verò vehementer timeo ne vt amens ridear, qui puerorum ludentium structuras in arena fabricatas, infimásque coërcere moliar, atque huius rei veram Theologi (id est, Pauli) velut inperscrutabile aliquid intensiùs coniectari studeam, nempe seipsum negare est à veritate discedere, veritas autem ens ipsum est, casúsque à veritate est ab ipso ente ruina: si igitur veritas ens ipsum est, veritatísque negatio est ab ipso ente prolapsio, certè Deus ab ente cadere nequit. Hæc ille. Quibus indicat clarè non minus primæ veritati repugnare mendacium, quàm primo enti non esse; manifestè ergo sentit Dionys. Deum de potentia absoluta non posse mentiri. legatur S. Thom. circa illa verba Dionysij *lect. 3.* Dionysius *art. 54.* apud quos legi possunt variæ translationes eius loci. Mitto solutionem, quam ibi adhibet Dionys. obiectioni relatæ, quæ facilis est, & ex dicendis constabit. loquebatur autem Dionysius de veritate promissionis Dei, de qua erat sermo Pauli, dicentis, *Ille fidelis permanet, negare seipsum non potest.* eandem veritatem, & rationem indicat Athanasius *lib. de incarnatione verbi.* Impossibile, inquit, est Deum in suis verbis mentiri, non enim Deus fuisset. Deinde Augustinus *in symbolo ad Catechumenos, cap. 1.* explicans illam particulam, *omnipotentem*, ait: Vt sit omnium potens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest. Et *2. de ciuitate, cap. 21.* cùm multa dè omnipotentia dixisset, ait contra Philosophos: Si volunt inuenire quid omnipotens non possit, habent prorsus. Ego dicam mentiri non potest. Citata autem verba horum Patrum non possunt explicari de potentia ordinaria: nam Dionys. & Athanas. non minus putant Deo repugnare mendacium, quàm non esse Deum. Augustinus autem sic arbitratur Deo repugnare mentiri, sicut repugnat falli, vel vti repugnat mori. Hæc autem pugnant omnino cum Deitate.

Et Ambrosius *lib. 6. epistola 27.* expendens duo testimonia à nobis allata *ex cap. 6. ad Hebræos, & 23. Numerorum*, inquit: Impossibile hoc (id est, quòd Deus non possit mentiri) non infirmitatis est, sed virtutis, & maiestatis, hoc enim impossibile Deo quod naturæ eius contrarium est. quę verba planè indicant implicare etiam de potentia absoluta Deum mentiri, de quo rectè etiam loquitur Ansel. *lib. cur Deus homo, cap. 3.* Chrysost. *hom. 1. in symbolum*, loquens de omnipotentia Dei. & hæc sufficiant ex Patribus, in quibus non erit difficile alia reperiri. legatur Origenes *lib. 5. contra Celsum, aliquantulum à principio.* Chrysost. *hom. 2. in symbolum.* Cyrillus *lib. 2. in Ioannem, cap. 69.* Eusebius *lib. 13. de præparatione euangelica.*

Ratione verò probanda est hæc veritas ex duobus principiis valde certis, alterum est Deum non posse peccare, de quo *1. 2. ad quæstionem 79.* alterum quòd mendacium ex sua natura est intrinsecè malum, de quo agit S. Thom. *infrà q. 110.* quod esse de fide tradit Augustinus *hæresi 70. & cap. super eo. de vsuris.* dicitur secundùm diuinam Scripturam non esse licitum mentiri etiam propter tuendam vitam. legatur Castro *verb. mendacium*, Cano *lib. 2. de locis, cap. 2.* Corduba *1. quæstionarij, q. 29.* & vt breuiter hoc ostendamus pono ex materia de legibus, & ex materia de peccatis, quædam esse mala, quia prohibita sunt lege aliqua positiua; alia verò ex se sunt mala & ideo prohibita, mendacium verò ipsum est malum, quia contrarietas prolationis externæ cum mente proferentis verba per sese videtur contra naturã rationalem, euertit enim hominum conuictum. Item ex tali abusu verborum euanesceret humana fides. Quòd si Deus mentiri posset, periret omne fundamentum credendi, & fidei hominum erga Deum. si enim Deus de potentia absoluta posset mentiri, posset reuocari in dubium veritas cuiusuis assertionis, quod quàm esset pernicioſum per se elucet, & vt dixit Aug. *lib. de mendacio, cap. 8.* si posset Deus mentiri, quomodo crederemus illi quando præcipit vt credamus, fortè enim tunc mentitur.

Deinde arguunt aliqui, quia etiamsi per impossibile mendacium posset esse licitum homini ob aliquam vrgentem necessitatem, quod nunquam licet, tamen respectu Dei, non videtur hoc vlla ratione posse habere locum, cùm nulla possit illum necessitas aut periculum vrgere. Vnde meritò Plato *lib. 2. de republica*, dixit mendacium semper esse indignum Deo, quod videtur docuisse Clemens *lib. 6. stromatum, cap. 6.* vbi etiam refert Platonem, quæ omnia recentiores nonnulli fusè prosequuntur. Et certè ipsa perfectio veritatis diuinæ, quæ summa esse debet, excludit mendacium, & sicut scientia eius ita perfecta est, vt excludat omnem ignorãtiam, ita veritas excludet omne mendacium. Explico vlteriùs, quia Deus debet esse summè verax vt non possit esse, aut excogitari maior veracitas: maior autem esset, quæ non posset mentiri, quàm quæ aliquando posset mentiri: ergo perfectissima est constituenda in Deo, &, vt dicam infrà, etiamsi mẽdacium non esset intrinsecè malum, non posset Deus mentiri. Ex dictis manet refutatum, quod dicebant nonnulli, Deum posse mentiri ablata prohibitione, quia tunc non esset peccatum; constat enim malitiam mendacij non pendere ex libera aliqua prohibitione, quia tunc non esset peccatum; constat enim malitiam mendacij non pendere ex libera aliqua prohibitione. & certè quomodocunque dicatur Deum posse mentiri, euerteretur certitudo nostræ fi-

dei,

fidei, quod non est vllo modo concedendum.

Iam verò non est operosum soluere argumenta facta pro sententia Holchoti & Aliacensis. Ad primum respõdetur Deum secundùm veriorẽ doctrinam non posse se solo producere in intellectu quidquid necessariu est ad intelligendum, siue intellectio cõsistat in qualitate producta & actione, siue in sola qualitate secundùm diuersas opiniones, de quibus dixi non solùm 3. *de anima*, sed etiam peculiari tractatu de hac re, quæ sicut multa alia transcripsere recentiores Philosophi, licèt interdum corruptè, interdũ paucis additis, vel detractis, quod plagiariis solet accidere. Deinde etiãsi demus Deum se solo posse producere in intellectu errorem, intellectu nihil efficiente non esset concedendum Deum posse mentiri, longè enim aliud est eum actum producere efficienter, & aliud esse testem falsi, & falsum testificari, vt docent multi huius ætatis. non enim idem est esse causam efficientem actus, & obiectum formale illius, vt constat. sed in præsenti, vt dixi, ego existimo Deum non posse se solo producere actum erroris in intellectu nostro, & ex dicendis hoc amplius explicabitur. Ad secundum facilis est solutio. licèt enim Deus concurrat nobiscum ad actum erroris vel mendacij, tamen non potest illud velle vt mendacium, quod est contra rationem, sicut licèt concurrat ad actum peccati quoad materiale, tamen velle illud vt peccatum est, non potest. Tertium argumentum falsam continet doctrinam, vt diximus.

Restat in fine huius dubij explicare an sententia Holchoti mereatur censuram aliquam. Aliqui indicant non mereri censuram, licèt sit falsa & improbabilis. Alij verò viri doctissimi meritò docent esse temerariam, & erroneam, vel errori proximam. Et quòd sit temeraria, facile probatur; quia non est solùm contra commune Scholasticorum placitum, sed contra Ecclesiæ Patres, & hoc sine graui aliquo fundamento. quòd autem sit erronea, vel errori proxima, colligitur ex locis Scripturæ & Patrum, quibus eam sententiam refutauimus.

Sed potest obiici Deum non esse omnipotentem si non potest mentiri. Argumentum fuit aliquorum hæreticorum. facilem tamen habet solutionem: nam omnipotentia, est potentia ad faciendum quidquid non implicat contradictionem, mentiri autem Deum implicat contradictionem, vt tradunt Theologi in materia de omnipotentia, & per se facile intelligitur. repugnat enim cum perfectione primæ veritatis: est ergo impossibile Deum mentiri, &, vt suprà dixit Ambrosius, hoc impossibile non est infirmitatis, sed virtutis & maiestatis. & Athanasius dixit, si Deus posset mentiri, non esset Deus. & Ansel. *loco allegato*, loquens de Deo ita ait: Quod autem dicitur, quia quod vult iustum est, & quod non vult, iustum non est, non est ita intelligendum, vt, si Deus velit, quodlibet inconueniens iustum sit, non enim sequitur, si Deus vult mentiri, iustum est mentiri, & alia subiungit in eundem sensum. Prædictæ obiectionis meminit S. Thom. in illud secundæ ad Timoth. 2. *Seipsum negare non potest.* ait enim: Ipse autem est ipsa veritas quæ negare se non potest; ergo non est omnipotens. Respondeo, ex hoc est omnipotens, quia seipsum negare non potest, posse enim deficere magis est pertinens ad impotentiam: nam quòd aliquis deficiat à suo esse, est per debilitatem virtutis propriæ. Hæc S. Thom. & tetigit 1. p. q. 25. art. 3. arg. 2. & in solutione eiusdem argumenti. Alia solent obiici in præsenti dubio quæ sigillatim in sequentibus explicabimus.

Circa secundam partem dubij, hæretici existimantes Deum posse secundùm communem legem mentiri, planè sentiunt posse esse infidelem, imò contendunt aliquando non implere pollicitationem suam, & aliqua loca pro errore hæreticorum adducemus infrà. Catholici verò qui dicunt Deum de potentia absoluta posse mentiri, videntur idem sentire de infidelitate, quæ est A contra virtutem veritatis, quatenus dicit conformitatem inter promissionem & impletionem eius. quæstio autem esse potest & de potentia ordinaria, & de potentia Dei absoluta.

Dicendum verò est primò de potentia ordinaria, Deum non posse esse infidelem. Est certa secundùm fidem. & de implenda pollicitatione loquebatur Paulus *ad Hebræos 6.* cùm dixit, impossibile esse Deum mentiri, dicens: *In quo abundantiùs volens Deus ostendere pollicitationis hæredibus immobilitatem consilij sui, interposuit iusiurandum, vt per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus.* & sic sentiunt Patres explicantes illum locum, & idem probatur ex cap. 2. 2. ad Timoth. *Ipse fidelis permanet, & seipsum negare non potest.* quæ verba de Christo secundùm diuinitatem & ratione illius intellexerunt Patres, Dionysius Areopagita citatus B dubio præcedenti, S. Thom. & alij in illud *cap. 2. 2. ad Timotheum.* & Psal. 114. *Fidelis Deus in omnibus verbis suis*, & similia. Sunt multa alia in Scriptura, & idem docent Patres in citata loca, quæ veritas ex sequenti conclusione magis confirmabitur.

Secundò dicendum est etiam de potentia absoluta Deum non posse esse infidelem. Hanc sæpe tradunt, & supponunt Scholasti. P. Vasquez *1. p. disp. 77. cap. 5. num. 19.* Hæc est probanda ex citatis testimoniis, & expendenda sunt sicut expendebam ea suprà. Certè si Deus posset de potentia absoluta non implere pollicitationem, non haberent fideles fortissimum illud solatium, de quo loquitur Paulus *ad Hebræos 6.* Secundò probanda est etiam hæc conclusio ex Patribus citatis suprà in citata Scripturæ testimonia. Tertiò ratione potest probari à simi- C li, quia si Deus non potest mentiri, non poterit esse infidelis, vtrumque enim pertinet ad veritatem. Deinde si non potest mentiri, non poterit promittere sine vero animo de præsenti: nam in hoc esset mendacium circa præsentem assertionem. Vlterius perfectissima veritas Dei hanc infidelitatem excludit, sicut etiam excludit mendacium, alias non esset in Deo perfectissima veritas, quod est etiam contra rationem naturalem: omnis enim perfectio in Deo debet esse perfectissima. Rursus infidelitas, sicut mendacium, est intrinsecè mala: ergo Deus non potest esse infidelis. Consecutio est efficax, & assumptum est certum apud Theologos, & Philosophos, sicut de mendacio diximus. Item si Deus posset esse vllo modo infidelis, euerteretur certitudo fidei nostræ circa D impletionem diuinę pollicitationis, quia non esset certa spes, sed dubia: dubitaret enim animus an Deus esset impleturus promissa, vel summo iure vtens fidem violaturus, quod, quàm esse pernicioſum bonis moribus quis non videt, & ideo existimo iuxta doctrinam traditam suprà sine iniuria fidei non posse dici Deum de potentia absoluta posse violare fidem.

Tertiò dicendum est cum recentioribus valde doctis non posse Deum violare fidem, etiamsi talis violatio non esset peccatum, quia mendacium talis naturæ est, vt Deus mentiri non possit, quia Deus est perfectissimè verax, hoc enim postulat perfectio diuinæ essentiæ, vt eius quælibet perfectio sit perfectissima. Deinde explicatur, quia etiamsi ignorantia non sit semper peccatum, E tamen Deus nihil potest ignorare, neque in cognitione alicuius falli, vt constat ex materia de scientia Dei: ergo idem erit de mendacio oppositio veritati Dei. Addendum est promissionem esse implendam iuxta naturam illius, si enim est pura & absoluta, implenda est omnino nullius conditionis expectato euentu, quia non fuit conditionalis, vt ponimus, & ita eius obligatio fuit pura & absoluta: si tamen fuit conditionalis, non inducit puram obligationem, donec purificetur conditio, tunc enim implenda est adimpleta conditione, quòd si non sequatur conditio, non est obligatio implendi, quia obligatio conditionalis erat, sicut promissio, quam

pro-

promissionis partitionem notaui in hoc loco, eo quòd per illam possunt explicari aliquę promissiones & comminationes Scripturæ à Deo factæ, quæ non videntur simpliciter impletæ, quòd puræ & absolutæ non essent, sed conditionales, & deficientibus conditionibus non obligant præcedentes pollicitationes ad implendum, ex quo non violatur alma fides. cognoscunt id Theologi & Iurisperiti, qui naturas contractus satis habent perspectas, & quæ ex illis oriuntur obligationes. Aliqua verò Scripturæ testimonia solent obiici, quæ infrà adducemus.

DVBIVM II.

An Deus possit per alium dicere falsum, & quid possit colligi ex Scriptura.

HOc dubium breuiter attingitur ab aliquibus: duobus autem modis potest intelligi Deus loqui per alium; altero, vt ille alius sit proponens testimonium Dei, & referens res & doctrinam tanquam testificatam à Deo, sicut modò loquitur per Ecclesiam; altero, si Deus moueat aliquem ad loquendum & docendum, licèt homo ille non loquatur nomine & authoritate Dei, sed nomine proprio, neque ea dicit vt proposita & vt testificata à Deo, & vtroque sensu potest intelligi difficultas, & de quolibet illorum potest esse quæstio de potentia ordinaria, & de potentia absoluta.

Circa primum dicendum primò non posse Deum secundùm communem legem mentiri per alium, hæc est certa, sicut quòd per seipsum non possit mentiri, quia hæc locutio per alium supponit Deum aliquid reuelasse immediatè & per se alicui. v.g. Angelo, vel homini per quem loquitur, & proponit aliquod mysterium & doctrinam aliis. Ergo. aliàs sequerentur absurda quæ dubio præcedenti inferebamus, si Deus posset secundùm communem legem mentiri, aut decipere homines. Posset enim quis dubitare an res quas Ecclesia, vel Pontifex definit de fide, essent veræ, si posset dubitare an Deus loquens per Ecclesiam aut Pontificem potest nos decipere. Secundò idem dicendum est etiamsi quæstio sit de potentia absoluta, Deum non posse mentiri per alium, quando necessarium est priùs Deum per seipsum mentiri. Hæc probanda est ex dictis suprà: & quæ priori conclusione diximus hanc etiam confirmant. si enim Deus aliqua ratione posset mentiri, tota fidei nostræ certitudo reuocaretur in dubium, siue sermo sit de fide assertionum Dei, & veritatum quæ proponuntur credendæ, siue de implendis pollicitationibus.

Sed difficultas est an sit hæreticum asserere Deum posse mentiri per alium modo explicato. Referuntur aliqui sentientes hoc non esse ita apertè contra fidem, sicut asserere Deum per seipsum posse mentiri. Cano *2. de locis, cap. 3.* Sed contrarium dicit P. Valentia *hîc punct. 3. concl. 1.* loquens de lege ordinaria; & in eodem sensu loquitur Bañez *art. 3. concl. 1.* & mihi placet propter dicta *dubio 1.* & quia in hoc dubio diximus Deum loquentem per ministrum supponere Deum proximè per se aliquid affirmare, præsertim cùm apparitiones veteris Testamenti factæ sint à Deo per Angelos, vt docuimus in materia de Angelis ex communi sensu Patrum: si ergo posset per alium decipere, omnia quæ tunc reuelata sunt reuocari possent in dubium. Si sermo sit de potentia absoluta, aliqui dicunt solum esse temerarium. Valentia *punct. 3 citato, col. 49. versic. hoc argumentum, in fine*, dicit esse temerarium, & addit, ne quid grauius dicam. Bañez *concl. 3.* meritò dicit esse erroneam. & ea quæ adduximus suprà, magni momenti sunt contra prædictum errorem.

Circa secundum sensum dubij propositi dicendum est, non posse Deum mentiri per alium, mouendo ipsum ad mendacium, quod in specie docuit P. Valentia *punct. 3. versi. sed dicet aliquis.* Et primò si ille alius dicturus est falsum cum peccato, certum est Deum non posse mouere ad illud mendacium, quia non potest mouere ad peccatum, vt pono ex materia de peccatis. Difficilius est an posset Deus mouere ad dicendum falsum sine peccato, & ad decipiendum alios: verùm hoc etiam modo mihi videtur Deum non posse mouere ad falsum. Sicut enim mouere ad peccatum repugnat bonitati & sanctitati Dei, ita veracitati illius repugnat mouere ad falsum & ad deceptionem, hoc enim requirit summa perfectio summæ veracitatis diuinæ, vt neque ad mendacium, neque ad deceptionem possit mouere. nonnulla poterant hîc obiici, quæ dicentur infrà, cùm sit disputatio, an Deus possit producere in intellectu creato habitum erroris.

Circa secundam partem dubij propositi scire oportet illam poni ad explicanda aliqua Scripturæ loca ex multis, quæ solent afferri contra certam doctrinam à nobis traditam, quòd Deus non possit vlla ratione mentiri, vel violare fidem & pollicitationem suam. Et primò generatim sciendum est adduci aliquando aliqua Scripturæ loca, in quibus interdum specietenus elucet contrarietas. Sed hæc iuxta diuersum sensum vtriusque loci secundùm diuersas circumstantias temporis & personarum facile in concordiam rediguntur ab interpretibus Scripturæ. & de locis Euangeliorum tractauit Aug. *in libris de concordia Euangelistarum.* & in peculiaribus locis laborarunt cum fructu sacrorum Bibliorum interpretes. ad quod munus maximè iuuat habere notitiam historiarum & temporum, de quibus est sermo in libris sacris, perspectos habere certos canones & regulas cognoscendi sensum Scripturæ, vsum particularum & vocum, naturam diuersorum sensuum, phrasim etiam Scripturæ peculiarem, de quibus omnibus egregiè nostet Salmeron *tomo 1.* fusè disputauit. Deinde circa promissiones & comminationes, vt suprà dicebam, obseruandum est, an sit omnino absolutè, vel conditionem habeat adiunctam tacitè vel expressè, & non adueniente conditione non est obligatio implendi promissionem; sicut comminatio cessat, si peccator recedat à peccatis. Item obseruandum est aliqua dici de Deo in Scriptura, quæ per figuram aliquam debent intelligi, alia quæ à Deo fieri non, sed permitti, & sic sunt aliqua loca in hac materia. Rursus referuntur aliqua dicta à viris sanctis, quæ tamen si explicari in bonum sensum non possint, negandum est dicta fuisse Spiritu Dei, sæpe tamen facile erit ea explicare.

His præmissis placet aliqua adducere ex his quæ solent obiici. Et primò obiicitur aliquando, esse loca in Scriptura, quæ videntur contradictionem inuoluere. Exod. 20. *Ego sum Dominus Deus tuus, visitans iniquitatem Patrum in filios.* & tamen Ezechielis 18. dicitur, *Filius non portabit iniquitatem patris.* de his locis legi potest Valentia *hîc punct. 3.* & alij recentiores. Mihi verò placet illa explicare, vt explicuit P. Vasquez *1. 2. disp. 135.* Circa locum igitur Exodi Aug. *lib. 6. quæst. veteris Testamenti,* qui est super Iosue *cap. 8.* Alens. *1. p. q. 39. m. 3. art. 4.* & alij *1. 2. ad q. 83.* putant ibi esse sermonem de pœna temporali, qua potest Deus punire filios propter peccata parentum, & secundùm hoc potest dici non esse contrarietatem inter hunc locum, & locum Ezechielis citatum, vel similia in quibus sermo est de pœna spirituali & æterna, & ita respondet P. Valentia *hîc punct. 3.* quod ex dicendis ampliùs intelligetur. Alij putant filios non puniri ob peccata parentum, nisi quando imitantur eorum peccata. ita Hieronymus *in cap. 31. Ieremiæ*, & Lyra *in cap. 20. Exodi*, S. Thom. *infrà q. 108. art. 4. ad 5.* & hunc sensum sequutus est Aug. *lib. contra Arimandum Manichæum, cap. 7.* Greg. *lib. 5. moralium, cap. 31.* & secundùm hanc explicationem nulla est cõtrarietas inter hunc locum & locum Ezechielis: sed quia hæc expositio non leues habet difficultates, prior videtur eligenda cum Aug.

Aug. ſuprà citato. & ſequitur Caſtro *lib.20. de iuſta hæreticorum punitione, cap.10.* Arboreus *lib.6.* Theophylactus *cap.9.* & S.Thom. *infrà q.87. art.8. in corpore, & ad 1.* P.Vaſquez *diſp. citata, cap.1.* qui *cap.2.* docet Ezechielis locum intelligendum de pœna ſpirituali & æterna, & ita non eſt contradictio, & ſic poſſunt intelligi loca ſimilia.

Secundò obiicitur ex cap. 1. Iob, *In omnibus his non peccauit Iob, neque ſtultum aliquid contra Deum locutus eſt.* & tamen cap.39. dixit Iob, *Vnum locutus ſum, quod vtinam non dixiſſem,* & cap.42. *Inſipienter locutus ſum, & quæ vltra modum excedunt ſcientiam meam,* & cap.7. *Peccaui, quid faciam tibi?* & cap.27. ait, *Non reprehendit me cor meum in omni vita mea.* Sed priora loca variè ſolent explicari, aliqui docent Iob in principio nihil ſtultum fuiſſe locutum, bene tamen poſtea aliquale peccatum leue commiſiſſe, & ita ſenſit Caietan. alios citat P.Pineda *cap.39. & 24.* qui docent verba illa, *leuiter locutus ſum,* referri ad id quod dixerat Iob, *Vtinam appenderentur peccata mea.* alij referunt ad id quod dixit, *Suſpendium elegit anima mea.* alij ad illud, *Si ſic flagellat, occidat ſemel.* vel ad illud, *Scio quòd inueniar iuſtus in iudicio.* Secundò Greg. excuſat Iob, vt in his non peccauerit, ſed dicatur inſipienter locutus comparatione ſapientiæ Dei. legatur Greg. *31. mor. cap.1. & lib.15. cap.4.* Thomas verò Angelicus, vel Thomas Anglicus explicat Iob in citatis verbis non peccaſſe, ſed quædam verba protuliſſe, quæ habent ſpeciem mali, & imperiti ſermones dicti ſunt à Deo, *cap.38.* Deinde cùm dicitur cap.7. *Peccaui, quid faciam tibi,* exponunt non pauci, de peccato veniali; cùm verò cap. 27. dixit, *Non reprehendit me cor meum,* intelligi de graui aliquo peccato, & hunc modum explicandi ſequitur Valentia *punct.3.*

Tertiò obiicitur ex eodem Iob cap.9. *Si venerit ad me, non videbo eum,* & tamen Dauid Pſal. 100. ait, *Pſallam, & intelligam, cùm venies ad me.* P.Valentia, & alij dicunt Iob de euidenti notitia locutum, Dauidem de coniecturali: optimè autem P.Vaſquez *1.2. diſp.200.cap.5.* explicat verba Iobi vt ſit paraphraſis ad explicandum Deum à nobis incomprehenſibilem & inuiſibilem eſſe in hac vita, quamuis non longè ſit ab vnoquoque noſtrûm, in quo viuimus, mouemur, & ſumus.

Quartò obiicitur Eccli.49. de Enoch, *Nemo natus eſt in terra qualis Enoch.* cui videtur contrarium illud eloquium Ioannis, quod protulit Chriſtus Matth.11. *Non ſurrexit inter natos mulierum maior Ioanne Baptiſta.* Reſpondet P. Valentia illud Enoch poſſe intelligi non de exceſſu ſimpliciter, ſed peculiari aliqua dignitate, quia tranſlatus eſt in Paradiſum, vt dicitur *Eccli.44.* ſicut eo cap.44. dicitur de Abraham, *Non eſt inuentus ſimilis,* quod per accõmodationem canit Eccleſia de quolibet ſancto Confeſſore. Vel ſecundò reſpõdetur ea teſtimonia referenda eſſe ad diuerſa tempora, ad tempus Enoch & Baptiſtæ; de ſenſu verò teſtimonij, in quo eſt ſermo de Baptiſta, alibi diximus.

Quintò obiicitur quod Matthæi 5. dixit Chriſtus, *Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt.* & tamen 1. *ad Timotheum 6.* dicitur, & alibi ſæpe, inuiſibilis. Priorem locum explicat P. Vaſquez ex Patribus *1.p. diſp.37. cap.5. num.14.* de viſione clara Dei; alterum locum explicat *cap.6. illius diſputationis, num.21.* quòd dicatur, *Deum nemo vidit vnquam, &c.* de viſione clara in hac vita mortali; explicari etiam poteſt, vt dicatur inuiſibilis à creatura ſolis naturæ viribus, vel etiam incomprehenſibilis, de quo *1.p. q.12.* vbi etiam dicitur aliquando appellari Deum inuiſibilem à Patribus reſpectu viſionis corporeæ, de quo P.Vaſquez *ibi diſp.40.*

Sextò ſolet obiici quod Paulus *ad Rom.3.* dixit hominem iuſtificari per fidem, ſine operibus. & tamen Iacobus in ſua epiſtola cap.2. ait, *Videtis quoniam ex operibus iuſtificatur homo, & non ex fide tantùm.* De explicatione horum locorum agunt Theologi in materia de gratia, de qua breuiter dicam aliqua ex his quæ doctè docuit P.Vaſquez *1.2. diſp.210.cap.8.* & primò docent aliqui Paulum reiicere à noſtra iuſtificatione opera legis ceremonialia: ita pſeudo-Ambroſius varia loca Pauli explicans. Referunt verò hanc explicationem Vega *lib.10. in Tridentinum, cap.8.* Adamus in citata verba *cap.3. ad Romanos,* & P. Vaſq. *1.2. loco citato.* Probari verò ſolet hæc explicatio, quia Paulus expreſſe dixit non iuſtificari hominem ex operibus legis: ergo loquitur de ceremonialibus, quæ erant propria legis Moſaycæ. Secundò, quia *ad Rom.2.3. & 4. & ad Galatas 2. & 3.* oſtendit Paulus inutilem fuiſſe circumciſionem ad iuſtificationem. addunt Paulum loquutum fuiſſe de operibus legis moralis, quæ neceſſaria ſunt ad iuſtificationem. Sed hæc Pauli explicatio admittenda non eſt, quia Hieronymus *epiſtola ad Cteſiphontem,* & Aug. *lib. de ſpiritu & litera, cap.4. 13. 14. & 29. & de gratia & libero arbitrio, cap.7. de prædeſtinatione Sanctorum, cap.7.* putant Paulum excludere opera etiam legis Decalogi, eo modo quo infrà explicabimus: nam poſt citata verba ſubiungit Paulus, *Per legem enim cognitio peccati:* hæc autem cognitio fit per legem moralem, de qua etiam loquitur *ad Romanos 7.* vt explicat P. Vaſquez *diſp. citata, & in paraphraſi eius loci Pauli.* Meritò ergo S. Thom. *ad Rom.3. lectione 3. in fine,* refutat prædictam explicationem, & ſequitur ſenſum Hieronymi & Auguſtini. Quæ verò pro explicatione pſeudi-Ambroſij attulimus, parui momenti ſunt: nam, vt conſtat ex dictis, & oſtendit P. Vaſquez *locis citatis,* opera legis apud Paulum ſunt ea quæ fiunt ex ſola legis notitia abſque ſpiritu gratiæ. Secundò alij exponunt vt ſenſus Pauli ſit hominem non iuſtificari ex merito bonorum operum, Iacobus verò opera requirat ad iuſtificationem vt diſpoſitiones non per modum meriti. ita Vega *opuſculo de iuſtificatione, q.2. ad 1.* Sed hæc explicatio non habet firmum fundamentum, & Paulus reſpectu ſecundæ iuſtificationis, hoc eſt, reſpectu augmenti gratiæ planè loquitur de operibus vt meritoriis augmenti illius, & in hoc ſenſu vtitur teſtimonio Iacobi Concilium Tridentinum *ſeſſ.6. cap.10.* Tertiò alij docent Paulum loqui de prima iuſtificatione, Iacobum de ſecunda, hoc eſt, de incremento in accepta iuſtitia: ita Vega *lib.10. ſuper Concilium Tridentinum cap.8.* & P. Valentia *hic punct.3.* & Claudus Guillandus *in cap.14. epiſtolæ ad Romanos.* & docent Paulum negare opera meritoria de condigno, reſpectu primæ iuſtificationis, quæ tamen reſpectu ſecundæ & incrementi eſſe poſſunt. Sed hæc explicatio refutari poteſt, quia ſicut dixit Paulus hominem non iuſtificari ex operibus; ita dicit iuſtificati ex fide, & tamen actus fidei non eſt meritorius de condigno primæ iuſtificationis. Secundò, quia Paulus non loquitur de ſola prima iuſtificatione, ſed etiam de ſecunda, vt patet ex exemplo, quo vtitur; adducit enim exemplo Abrahæ *ex cap.15. Geneſ.* quod citat Paulus ad Roman.4. *Credidit Abraham,* Deo ſcilicet, quando fecit illi promiſſionem de multiplicatione futuræ prolis; quis verò dicat tunc primò iuſtificatum fuiſſe Abraham. Deinde Iacobus non ſolùm de ſecunda, ſed de prima videtur loqui, ſic quidem adducit exemplum Raab meretricis, quæ tunc iuſtificata videtur cùm hoſpitio recepit peregrinos nuntios. cùm enim eſſet meretrix, erat in ſtatu peccati. Sed dicunt aliqui non fuiſſe tunc temporis meretricem, ſed hoc ſine fundamento dicitur. Deinde Lyra docet nunquam fuiſſe meretricem. Verùm contrarium docent Patres, Nazian. *oratione* 4. loquens de Raab, & Nizetas *in eum locum Nazianzeni, & homil.1. in Matthæum,* Chryſoſt. *homil.5. de pœnitentia, circa medium,* Aug. *lib.6. quæſt.veteris Teſtamenti, q.2.* Hieronymus *in cap.1. Matthæi,* dum dicit in genealogia Saluatoris ſolùm poni mulieres peccatrices. Deinde contra ſuprà allatam conciliationem eſt, quòd contradictio quæ ſpecietenus videtur eſſe inter Paulum & Iacobum, vt obſeruauit Auguſt. *lib.83. quæſtionum, q.76.* & Seraphinus *in conciliatione*

tione locorum communium, contrapositione 9. Apparet etiam inter diuersa loca Pauli: nam *ad Romanos 3.* dixit hominem non iustificari ex operibus, & tamen ad Rom.2. ait, *Non auditores legis sunt iusti apud Deum, sed factores legis iustificabuntur.* Quartò Toletanus *in Apologia pro Concilio Tridentino, in explicatione cap.10. sessionis 6.* dixit Paulum loquutum fuisse de operibus præcedentibus fidem, Iacobum verò de operibus sequentibus iustificationem. Toletus *in caput 4.ad Rom.annotatione 5.* Sed expositio ista ex dictis reputatur, quia probatum est vtrumque Apostolum loqui *de 1. & 2. iustificatione.* Dicendum verò est nullam esse contradictionem inter Paulum & Iacobum, immo, vt dixit Aug. *lib. 83. quæstionum, q.76.* Iacobus contendit explicare locum Pauli: igitur vt ex Augustino probat P.Vasquez *loco citato*, Paulus excludit à iustificatione opera facta ex sola notitia legis sine auxilio gratiæ, quæ duo verissima sunt. Legatur Augustinus *lib. de gratia & libero arbitrio, cap.7. & in præfatione Psal.31.* qui hoc modo redigit in concordiam citata loca Pauli & Iacobi, quem sequitur Seraphinus *in conciliatione locorum communium, tomo 3. contrapositione 9.* & iuxta hanc doctrinam possunt explicari alia multa Scripturæ loca.

Septimò obiici solet quod Gen. 4. dixit Deus Caino, *Nequaquam ita fiet*, hoc est, nullus te occidet, & tamen multi sentiunt occisum fuisse Cainum à Lamech, iuxta cap.4. *Occidi virum, &c.* Sed hoc argumentum facile potest solui. Et Bañez *art.3.ad 1.* respondet in eo cap.4. non dixisse Deum absolutè non fore occidendum Cainum, sed puniendum eum qui occideret Cainum. & idem docet Valentia. Addunt non esse certum Lamechum occidisse Cainum. Legatur Lypomanus *in catena illius capitis*, qui plures citat Doctores. Burgensis *annot.7. super illum locum.* P.Pereyra *ibi*, & circa verba Lamechi, etiã Emanuel de Sà *in suis annotationibus.* Non me latet Vatablum peculiari modo explicasse verba Lamechi, sumens præteritum pro futuro, *occidi*, pro *occidam*, quod solet inueniri in Scriptura, & sic non esset difficultas in explicando quis fuit occisus à Lamecho, solùm enim fuit locutio iactantis & superbè minantis se occisurum facilè eum qui sibi vellet inferre mortem. Sed multis displicet hæc expositio eò quòd contra communem sensum Patrum vsurpari dicit, nec fas puto recedere à Patribus.

Octauò obiicitur illud 3.Reg.22. *Dominus dixit: Decipies, & prævalebis: egredere, & fac ita.* Vbi videtur Deus causa deceptionis. Sed hoc permissiuè intelligendum est, & illud *egredere, fac ita*, non habet vim præcepti, sed futuritionem significat, iuxta phrasim Scripturæ, de quo legi potest P.Salmeron *tom.1.can.21. prolegomeni vndecimi.* & sic sunt explicanda similia loca; & quòd permissiuè dicatur Deus decipere, docent Theologi in materia de voluntate Dei.

Nonò obiicitur ex cap.11.& 12.Exodi, in quibus præcipit Deus filiis Israël vt peterent ab Ægyptiis vasa cõmodata, quæ tamen non erant reddenda Ægyptiis. Greg. *dist. citata*, respondet Deum non præcepisse vt peterent vasa quasi per mutuum vel commodatum, sed solùm vt peterent, & ita non est difficultas in sensu illius petitionis. & hanc refert & admittit Pereyra *tom.1. in Exodum, disp.14.* Verùm cùm non possent petere vasa illa vt dona liberaliter concessa, videtur necessariò dicendum hoc ipso quòd Deus præcepit vt peterent, tacitè saltem voluisse, & dixisse vt peterent per mutuum, & commodatum. Et ideo videtur illos Hebræos ab Ægyptiis petere per mutuum, subintellecta conditione reddendi si essent obligati, in quo nulla fuit species mendacij. Potuerunt verò liberari ab obligatione reddendi illa vel ex voluntate Dei qui est omnium Dominus, vel quia illa acceperunt in recompẽsationem suorum laborum temporis præteriti, vt *cap.5. citato lib.2.* docuit Canus ex Clemente Alexandrino *1.Stromatum*, & Epiphanio *in anchora-*

to. Et hoc animo sumpsisse ea bona docuit Philo *lib. de vita Mosis.* & potuerunt sumere iure belli iusti, & ideo *Sapientiæ 10.* dicuntur spolia impiorum. Deinde Bañez *loco citato* aliam adducit expositionem, vt verbum præcipiendi solùm permissionem significet, ex Aug. *lib.2. contra Faustum.* Vlteriùs aliam expositionem adducit Pereyra, nempe potuisse Hebræos habere intentionem veram reddendi ea vasa, sed posteaquam Ægyptij Hebræos abeuntes hostiliter persecuti sunt contra fidem datam, iudicasse se esse liberos ab obligatione reddendi illa. Aliam refert ex Tertulliano *2.contra Marcionem, cap.20.* qui refert Ægyptios per legatos bona ea postulasse ab Hebræis, qui noluerunt, dicentes maiorem sibi deberi suorum laborum recompensationem. hoc respondet Tertullianus hæreticis obiicientibus Deo fraudem & iniuriam illatam Ægyptiis.

Decimò obiici solent aliquot prophetiæ, quæ non videntur impletæ. Sed istæ fuerunt conditionales, vel cõminatoriæ, non tamen omnino absolutæ. ita Valentia *hîc punct.3.* cum communi sensu Scholasticorum *in 3.d.24.* docet enim tales prophetias habuisse subintellectam conditionem aliquam. Secundò obseruanda est doctrina S.Thom. *1.p.q.19. art.7. ad 2.* vbi ait Deum aliquando posse dicere id quod secundùm causas inferiores ex cursu naturali eueniet, etiamsi ex voluntate Dei alio modo sit res euentura, & sic explicat illud Isaiæ 38. *Dispone domui tuæ, quia morieris, & non viues.* quod tamen non euenit, quia ab æterno aliter fuit dispositum.

Vndecimò obiicitur Abraham mentitum *Gen.22.* cùm conscensurus montem ad immolandum Isaac dixit pueris suis: *Expectate hîc, ego & puer illuc vsque properantes postquam adorauerimus reuertemur ad vos.* cùm enim ex præcepto Dei vellet immolare filium, non potuit illud verè dicere, *reuertemur ad vos.* Adrianus *quodlib.1. art.1.* & Cano *lib. 2. de locis, cap. 4.* fatentur Abraham mentitum fuisse, non tamen ex Dei inspiratione, aut voluntate. Sed meritò alij contendunt excusare Abraham à mendacio, & dicunt non fuisse mentitum, quia sperabat filium suscitandum à Deo, iuxta illud ad Hebræos vndecimo, *Abraham obtulit filium suum, arbitrans quia potens est Deus à mortuis suscitare.* ita Aug. *serm.71. & 72.de tempore.* sequitur Scotus & Gabriel *d.38.* & Carthusianus *in citatum locum Gen.* Rupertus *lib.6. in Gen.* & Glossa ordinaria *in citata verba Gen.* Et mihi expositio hæc probatur. Aliam verò adducit Carthusianus, vbi proximè, vt illa verba protulerit Abraham, putans se solum rediturum, quanuis numero plurali vtatur, iuxta communem modum loquendi etiam Scripturæ, sic enim sancti Interpretes explicant aliquot loca. v.g. illud Marci 15. *Et alij qui cum ipso crucifixi erant confitebantur ei,* & vnus solus ex illis confitebatur. Et certè excusare Abrahamum à mendacio magis consentaneum est S.Thom. qui *infrà q.110. art.3. ad 3.* contendit illum excusare ab illa locutione, præsertim, quia Ambrosius *1.de Abraham, cap.8.* dixit illum fuisse locutum inspiratione Dei, & non est audiendus Abulens. *in cap.22.Gen.* qui putat Abrahamum non fuisse sibi compotem cùm illa verba dixit, sed motum à Deo sine libertate, quod sanè dicitur sine fundamento.

Duodecimò solet obiici quòd Abraham dixit Saram esse suam sororem: sed Augustinus *lib.22. contra Faustum, cap. 34.* excusat illum, dixit enim esse sororem suam, quia erat filia fratris, vt dixit ipse Abraham *Genes. 22.* iuxta communem modum loquendi. Et sequitur S. Thom. *loco citato.* Quòd autem non esset verè soror, id est, filia eiusdem patris & matris, dixi in materia de matrimonio.

Decimotertiò obiicitur Iacob *Genes. 21.* qui videtur mentitus, *Ego sum primogenitus tuus Esau*, dicens. Et tamen Innocentius Papa *cap. gaudemus. extrà de diuortiis.* dixit hæc dixisse Iacobum spiritu Dei instinctum; ergo

Deus fuit causa mendacij. Non desunt qui dicant Iacobum mentitum, & Innocentium priuata authoritate loquutum. Abulensis Lypo, & Caietan. *in cap.27. Gen.* & videtur sequi Lyra *ibi*, & Scotus *3. d.36.* negant tantùm fuisse locutum authoritate Dei. Meritò tamen S.Thom. *loco citato*, & Doctores communiter intendunt excusare Iacob à mendacio, iuxta doctrinam Augustini *tomo 4.lib. de mendacio, cap.5. & 6. de Ciuitate, cap.37.* vt locutio, quæ aliàs videtur mendacium, figuratè intellecta verum habeat sensum. Idem docet Ambrosius *lib.2.de Iacob & vita beata,cap.2.& 3.* Chrysostomus *homil.53.in Gen. & hom.6. super epistolam ad Colossenses.* Magister *in 3. d.38.* Gratianus *22.q.3.cap.queritur.* Alensis *2.p.q.39.m.6.* Interpretes *hîc.* Et primò non est mentitus in eo quod dixit, *Ego sum primogenitus tuus*, intelligi enim debet non tempore natiuitatis, sed iure ad hæreditatem. Quòd verò dixit, *Ego sum primogenitus tuus Esau*, non significat propriè personam Esau, sed per figuram intelligi debet; sicut Christus Dominus appellat Ioannem Baptistam Eliam, Elias iam venit, quia venit in spiritu Eliæ. ita Iacob dictus est Esau iure primogenituræ. Sed dices, tenebatur Iacob loqui & respondere ad mentem interrogantis, aliàs non potest excusari à mendacio. Respondetur, hominem sine causa non posse respondere nisi ad mentem & sensum interrogantis. Sed Iacob habuit satis idoneam causam non respondendi ad sensum patris, quia procedebat iuxta consilium matris, ex directione Dei, & quia emerat primogenituram ab Esau, & mater Rebecca, vt constat *ex Gen.25.* audierat, *Maior seruiet minori.*

Decimoquartò obiicitur quòd Ioseph *Gen.42.* confirmauit mendacium iuramento, dicens fratribus per salutem Pharaonis, *Exploratores estis vos.* Sed August. *q.139. in Genesim*, excusat Iosephum à mendacio & periurio, & aliqui Scholastici *in 3. d.38.* & nonnulli interpretes *hîc.* & excusari potest, quia illud, *Exploratores estis*, idem est, ac si diceret : Exploratores existimamini iudicio hominum : sicut 3. Regum 18. dixit Elias, *Qui exaudierit per ignem, ipse sit Deus*, id est, existimetur Deus in posterum. Secundò Bonau. *in 3. d.citata,q.1.* putat ea verba dicta esse quasi ad probationem cum occulta interrogatione, non tamen per assertionem; sicut si iudex dicat alicui suspecto de furto : Tu es fur.

Decimoquintò obiicitur illud Michææ 2. *Utinam non essem vir habens Spiritum Dei, & mendacium dicerem.* Bañez *art. 3.* respondet Prophetam non desiderasse malitiam mendacij, sed illis verbis significasse affectum, quo desiderabat vt malum illud non eueniret ; quæ phrasis Hispanis etiam est familiaris : cùm enim aliquis conatur amicum retrahere à peccato, & ostendit pericula, quæ prudenter ille timere potest, addere solet : Vtinam ego mentiar, *plegue a Dios que yo mienta.* P. Valentia *infra q.3. disp.4. punct 3.* dicit, Prophetam per exaggerationem locutum, non quòd intenderet in mendacium, sed potiùs in euentum ex mendacio.

Decimosextò potest obiici ex capite 5. Tobiæ id quod Angelus dixit, *Ego sum Azarias Ananiæ magni filius*, videtur enim mentitus : cùm reuera esset Angelus. Noster Serarius *in illud cap. quæstiuncula 2.* refert quendam hæreticum qui dixit Angelum mentitum. Sed erat hæreticus, quia sanctus Angelus mentiri non potuit: cùm sit mendacium intrinsecè malum, vt suprà diximus. Explicantur verò ea verba vt mendacium non contineant variis modis. Primò vt dicatur Azarias, quia eius figuram gerebat; sicut cùm in veteri Testamento Angelus repræsentans Deum dicebat, *Ego sum Deus*, & ex communi doctrina Patrum dixi in materia de Angelis. Et confirmatur hoc ex Athanasio, qui de hoc Angelo loquens in simili ait : Comitatus est illum in speciem hominis, qui Azarias dicebatur. Et hæc explicatio satis idonea est, sequitur eam Serarius, & videtur sequi Lyra & Carthusianus in illud cap. Tobiæ.

A Secundò dicunt aliqui, quos etiam sequitur Serarius, veram esse eam locutionem si consideretur nominum notio, quia Azarias significat auxilium Dei, Ananias significat gratiam : erat ergo Angelus ille filius Dei & gratiæ ; quo modo explicandi in alia q. vsus est Hieronymus *in cap. 23. Matthæi*, cùm de Zacharia ageret. Sed dices obligari Angelum interrogatum ad respondendum iuxta sensum interrogantis, aliàs in conuictu hominum pernicioſus esset talis vsus vocum, ob quod dicimus mendacium esse malum. Respondetur sine causa vti tali modo loquendi esse pernitiosum & contra rationem, sed Angelum habuisse idoneam causam occultandi mysterium illud in suum vsque tempus, & in bonum Tobiæ. Refert deinde Serarius modum quendam traditum à quo-
B dam interprete S. Thom. *1. p. q. 51. in art.2.* qui dixit potuisse Angelum sumere corpus Azariæ emortui, & ratione illius verum dicere. quod non placet Serario, & mihi non probatur quòd sine idoneo fundamento excogitatum sit. Hæc loca sufficiat attigisse, vt ex illis discat Theologus explicare similia.

Tandem posset obiici, quomodo suprà probauimus, Deum non posse mentiri ex Scriptura, quod videtur inefficax argumentum : nam qui dicit Deum posse mentiri, facile dicet in Scripturis mentitum, vt contendunt hæretici. P. Valentia *punct. 3. §. ad secundam obiectionem*, respondet nos non vti illis testimoniis in ea probatione, quatenus vt dicta à Deo sint vera, sed ob
C rationes & argumenta quibus probamus fidem nostram esse veram, & sic non committitur petitio principij. Addere possumus nos vti illis testimoniis contra hæreticos qui admittunt Scripturas. Item ad confirmandam doctrinam inter fideles. Tandem aliis rationibus vsi sumus ad probandum Deum non posse mentiri. In fine notandum est aliquos Doctores excusare patres veteris Testamenti à mendacio ob ignorantiam. Ita P. Vasquez *1.2.d.182.cap.8.num.71.ad finem.*

DVBIVM III.

An fidei possit subesse falsum.

D QVæstionis causa est : nam licèt demus, rationem formalem fidei esse testimonium primæ veritatis, tamen intellectus potest attingere falsum sub ratione veri, vt contingit in assensu probabili : vocamus ergo in quæstionem an hoc possit contingere in assensu fidei diuinæ. Secunda quæstionis causa, nam prudentiæ infusæ potest subesse falsum, vt ex opinione aliquorum referemus infrà in materia de prudentia: ergo & fidei potest subesse falsum. Tertia, nam fides docet adorandam esse hostiam consecratam, fieri autem potest vt aliquando adoretur hostia non consecrata, & hoc etiamsi quis prudenter procedat : ergo prudentiæ subest falsum. Quartò arguitur, quia fides antiquorum inclinabat ad credendum Christum nasciturum ; nostra verò vt credamus Christum natum : ergo siquis crederet
E tunc Christum nasciturum, & perseueraret in eo assensu post Christum natum, crederet falsum. Item habitus fidei potest esse causa actus qui sit peccatum : ergo à simili & actus, qui sit falsus. Sextò, quia præmissæ sunt causa conclusionis, & potest ex vna de fide, & altera opinabili inferri probabiliter assensus, qui sit falsus. Tandem quia rusticus deceptus à parocho potest credere vt de fide errorem aliquem : ergo tunc fides versatur circa falsum.

Sed communis est sententia Doctorum cum S.Thom. hîc, & cum Magistro *in 3. d. 24.* nostræ fidei non posse subesse falsum, sermo est de fide diuina, quæ habet pro obiecto formali testimoniũ primæ veritatis. Pro explicatio

catione aduertendum est quæstionem posse esse an possit esse assensus fidei actualis falsus, qui habeat testimonium Dei pro obiecto formali, & potest esse difficultas an habitus supernaturalis fidei possit concurrere ad assensum falsum, & de vtroque nobis dicendum est.

Et de assensu dicendum est primò nullo modo posse dari assensum fidei diuinæ falsum, ita Scholastici locis citatis. Et supponit Tridentinum sessione 6. cap. 9. loquens enim de fide infusa ait, *cui non potest subesse falsum.* Et ratio est, quia repugnat Deum testificari falsum, vt diximus etiam de potentia absoluta: ergo non potest esse testimonium Dei formaliter cadens, & quasi informans materiale obiectum falsum. Explicatur, quia si demus assensum fidei generari per discursum, facile intelligitur per se non posse ex testimonio Dei sequi assensum falsum, quia ex vero non nisi verum: ergo idem est etiamsi testimonium Dei sit formale obiectum assensus sine discursu. & de virtute intellectuali dixit Aristoteles *6. Ethicorum, cap. 2.* non posse versari circa falsum, vt constat in actu scientiæ. Prudentia etiam, vt dicemus in materia de prudentia, non versatur circa falsum, ex quo fit non posse esse assensum fidei falsum supernaturalem, quia supernaturalitas assensus sumitur ex obiecto formali, non est autem obiectum formale supernaturalis ordinis respectu obiecti materialis falsi.

Sed quæres quid sit in actu fidei, ratione cuius non possit esse falsus. Respondetur, totam rationem formalem assensus fidei & specificationem ex obiecto formali esse contrariam falsitati, & ita repugnantia assensus fidei non dicit solam negationem falsitatis, sed perfectionem positiuam sumptam ex obiecto formali. Vlterius restat explicandum, an in assensu fidei, veritas sit de essentia, aut veluti passio consequens essentiam. Aliqui affirmant esse passionem, quia est relatio conformitatis, quæ supponit fundamentum, addunt tamen esse inseparabilem ab actu fidei infusæ, qui nulla ratione potest mutari de vero in falsum. Alij verò putant esse de essentia ipsius assensus fidei infusæ, quia per essentiam respicit assensus iste obiectum formale, nempe testimonium Dei. Difficultas hæc non magni momenti est, quod attinet ad præsens institutum, cui illud deseruit, in quo vtriusque opinionis Doctores conueniunt, veritatem inseparabilem esse ab actu fidei infusæ; sed non est difficile defendere posteriorem modum philosophandi, si dicamus veritatem huius actus consistere in conformitate cum obiecto, quæ non sit relatio superaddita essentiæ, sed transcendentalis quidam ordo & habitudo de essentia ipsius assensus non aliunde emendicata, quam ex ipso obiecto formali. Ex quo etiam euanescit contrariæ opinionis argumentum.

Circa alterum de habitu supernaturali fidei, dicendum est hunc habitum non posse in genere causæ efficientis producere assensum falsum. Probatur, quia nullus habitus ex innata inclinatione versatur nisi circa suum obiectum formale, vt per se constat, & pono ex materia de habitibus: ergo hic habitus fidei non potest elicere nisi assensum habentem pro obiecto formali testimonium Dei; hoc enim est obiectum huius habitus: sed, vt probatum est, actus fidei habens pro obiecto formali testimonium Dei non potest esse falsus; ergo habitus per se infusus fidei supernaturalis, non potest efficienter producere assensum fidei falsum. Quod amplius explico, quia si talis habitus ex propria ratione specifica posset versari circa falsum, Deus esset causa falsi, siquidem habitus iste est causa supernaturalis, & respiciens testimonium Dei: ergo vel Deus esse potest causa falsi, quod fas dicere non est, vel habitus hic non potest esse principium falsi assensus. Et hæc ratiocinatio probat hunc habitum non posse esse causam assensus falsi siue totalem, siue partialem, in quo decepti sunt aliqui recentiores, existimantes hunc habitum posse esse causam partialem conclusionis falsæ quando ex aliqua præmissa de fide, & alia probabili colligeretur aliqua conclusio falsa: sed, vt dixi, hoc admittendum non est, tum propter dictam rationem, tum etiam quia conclusio opinabilis falsa est assensus naturalis secundùm substantiam; ergo non requirit principium aliquod supernaturale secundùm substantiam, quia ad substantiam illius conclusionis sufficit intellectus cum speciebus. Ad facilitatem autem eiusdem solum est necessarius habitus acquisitus: ergo minus philosophicè dicitur ad talem assensum concurrere prædictum habitum supernaturalem, siue vt causam integram, siue vt partialem, & ita existimo non esse dicendum hunc habitum per accidens esse causam falsi, quod docet Bañez *in art. 3. concl. 4.* licèt affirmet contrarium non posse notari acerbâ censurâ. Probanda verò est hæc veritas, quia, vt probaui, habitus supernaturalis non est principium efficiens ipsius assensus falsi: ergo non potest dici causa per accidens falsitatis quæ est in assensu, causa enim per accidens hoc modo, illa solùm dicitur, quæ est causa per se substantiæ effectus, cui effectui adiungitur aliquid aliud per accidens respectu causæ substantiæ effectus: sicut si substantia per se producat aliquam substantiam, & in substantia producta sequatur aliquod accidens non per se ex virtute causæ producentis substantiam, illa diceretur causa per accidens illius accidentis; si tamen vna substantia non sit causa alterius, non poterit dici causa etiam per accidens accidentis illius: ergo à simili. Sed Bañez *conclusione vltima*, admittit habitum fidei esse causam assensus falsæ conclusionis quantum ad substantiam, licèt non sit causa falsitatis. Et mouetur propter quintum argumentum ab eo propositum in principio dubij, nempe quia ex præmissa de fide, & altera de fide humana potest sequi conclusio falsa, & præmissæ sunt causæ assensus conclusionis, & quia Deus est causa assensus falsi, & non est inconueniens: ergo non erit inconueniens quòd habitus fidei sit causa prædictæ conclusionis falsæ quantum ad substantiam.

Sed hæc doctrina probanda non est, quia habitus fidei infusæ, vt constat ex dictis, non potest producere assensum falsum, etiamsi solùm sit sermo de productione, quantum ad substantiam assensus: nam substantia illius assensus non requirit principium supernaturale, quia cùm sit substantia & essentia naturalis, potest ab intellectu cum speciebus produci, & ad eius facilem productionem sufficit habitus acquisitus: ergo sine idoneo fundamento dicitur assensus ille produci à principio supernaturali.

Item dicendum est non produci à præmissa supernaturali, quia neque est necessaria vt principium efficiens ad substantiam conclusionis, cùm conclusio sit naturalis quantum ad substantiam; neque ad facilitatem, quia ad hanc habitus acquisitus sufficit, & præmissa quando concurrit ad assensum conclusionis ad substantiam concurret, non ad facilitatem. & sic ad argumentum illud Bañez respondendum est, præmissam in eo euentu non concurrere efficienter propter assignatam rationem. Quod verò dicitur de Deo concurrente ad substantiam assensus falsi, non probat de habitu, quia Deus ad eum assensum concurrit, vt causa vniuersalis ad rem naturalem: at verò habitus cùm sit principium ex natura sua respiciens obiectum supernaturale, non habet efficacitatem nisi circa suum obiectum in assensu supernaturali, & assensus naturalis non indiget causa supernaturali.

Restat satisfacere argumentis positis in principio dubij. Ad primum dicendum est esse disparem rationem, quia obiectum adæquatum intellectus non est medium, & ratio formalis omnino vera & certa, sed certa vel probabilis, & ideo non mirum si interdum assentiatur

alicui propter medium probabile, quod reipsa sit falsum: at verò obiectum formale fidei est testimonium primæ veritatis, quod non potest esse nisi de re vera. & explicari potest à simili, quia assensus scientiæ non potest esse falsus, quia obiectum illius debet esse medium certum & euidens. Ad secundum variè solet responderi, sed in materia de prudentia ostendemus prudentię actum semper esse verum, licèt interdum supponat aliquam cognitionem speculatiuè falsam. Ad tertium facile respondetur inuolui ibi difficultatem de fide & de prudentia. & quod ad fidem attinet, fides non inclinat ad assensum falsum, quia, vt dixit S. Thom. *art. 3. ad 4.* fides solùm docet species ritè consecratas continere Christum verè, & secundùm rem; an verò istæ species sint verè consecratæ, non docet fides, bene tamen docuerunt authores in adoratione Eucharistiæ non esse necessarium adorare sub expressa conditione si sint consecratæ istæ species. Caietan. *in art. 3.* Alensis *3. p. q. 30. m. 3. art. 1.* S. Thom. *in 3. d. 9. q. 1. art. 2.* P. Vasquez *lib. 3. de adoratione, disp. 1. cap. 5.* habetur *3. p. tomo 1. disp. 110. cap. 5.* Gabriel in canon. *l. 61. 50.* Heselanus *lib. de Eucharistia*, Claudius Sainctes *repet. 4. cap. 4.* Et ratio est quam assignat P. Vasquez ex doctrina, quam tradidimus *3. p. ad q. 25.* de natura adorationis: nam adoratio includit internum affectum subiectionis, & externam notam, & affectus terminatur ad personam cui defertur adoratio, & ita si rectè fiat in adoratione sacramenti Eucharistiæ, affectus fertur in ipsum Christum, & ita non potest non esse ibi subintellecta conditio adorandi species simul cum Christo, adoratio enim supponit apprehensionem Christi & specierum, & eadem ratione docuit P. Vasquez posse sincera fide sine peccato adorari speciem crucifixi apparentis aliquando in radio luminis, quia affectus potest rectè ferri in ipsum Christum; externa verò submissionis nota in imaginem & speciem.

Sed obiiciunt aliqui recentiores primò hanc doctrinam esse falsam, quia adorationis affectus etiam fertur in speciem seu imaginem. Sed hæc lis in materia de adoratione dirimenda est, & dico affectum ferri in imaginé, sed non terminari in illam, vt dixi *3. p. ad q. 25.* sed fertur in illam quatenus ad eam dirigit notã externam. Secundò obiciunt non solui difficultatem propositam, quia eadem est de externa adoratione, quæ non potest tribui speciebus, si reuera non continent Christum. Sed hoc facile soluitur, quia illis prout apprehensione coniunctis cum Christo rectè potest tribui ea externa adoratio, sicut imagini tribuitur. Addere etiam possumus aliam rationem, quia in re graui non est dubitandum vbi nulla est probabilis ratio dubitandi, nulla verò est ad iudicandum communiter hanc hostiam non esse consecratam, quam sacerdos consecrasse iudicatur.

Deinde quod attinet ad prudẽtiam nihil est difficultatis, prudentia enim dictat has species esse adorandas, quia supponitur probabile iudicium quòd sint consecratæ; hoc verò iudicium speculatiuum est, & non pertinet ad habitum prudentiæ: sicut per prudentiam potest iudicare homo hîc, & nunc, licet mihi vti hac re tanquam mea, si supponatur probabilis existimatio de dominio vel possessione iusta illius, licèt opinio contineat aliquid falsitatis. & hac ratione in materia de prudentia dicemus, iudicium prudentiæ practicum semper esse verum, licèt supponatur aliquando aliquod iudicium speculatiuum falsum quod non sit elicitum à prudentia.

Ad quartum respondet S. Thom. fidem secundùm se respicere natiuitatem Christi abstrahens à tempore, in quo vult S. Thom. posse esse actum fidei, quo quis crederet Christum aliquando nasciturum. Sed vrget difficultas posita in argumento, quia potuit aliquis expressè credere Christu nasciturum, & tunc non esse natum. Cui aliqui respondent posse eundem actum quãtum ad substantiam priùs esse actum fidei infusæ, & post Christum natum actum fidei acquisitæ; & ante natiuitatẽ Christi verum, postea falsum. Sed hæc doctrina admittenda non est, quia, vt infra dicemus, actus fidei supernaturalis est quantum ad substantiam, & ita non potest esse successiuè verus & falsus, habet enim ex obiecto formali supernaturalitatem quæ in ipsam substantiam actus refunditur. ita Bañez *dub. 2. ad 3.* Dicendum ergo est in casu argumẽti, si quis ante Christum natũ habuit actum fidei infusæ circa natiuitatem Christi futurã, & perseueret in assensu vsque ad tempus natiuitatis, post illam non fore eundem actum, quia pro illa circumstantia temporis non potest moueri ad assensum de futura natiuitate Christi ob testimonium Dei, cùm materiale obiectũ sit falsum.

Ad quintum respondetur infrà esse explicandũ an assensus fidei supernaturalis possit esse peccatum, interim respondendum est esse discrimen: nam licèt posset esse malus, tamen hoc non haberẽt ex suo obiecto formali, sed extrinseca circumstantia aut fine; falsus verò esse nequit ex obiecto formali, propter rationem traditam, sicut in actu scientiæ cognosci potest.

Ad sextum Victoria relatus ab Aragonio hîc nõ putabat inconueniens habitum infusum fidei esse causam mediatam assensus erronei, quod tamẽ meritò refutatur à Doctoribus, & suprà à nobis refutatum est. Alij dixerunt posse esse causam partialem, quod etiã refutauimus. Alij esse causam per accidens, quod similiter impugnabimus. Alij volunt præmissam de fide esse causam efficientem assensus falsi conclusionis quantum ad substantiam, quod admittendum non esse ostendimus. Et explicari potest, quia præmissa non est necessaria propter apprehensionem terminorum conclusionis, ista enim apprehensio potest esse sine iudicio & sine præmissis: est ergo necessaria propter conclusionem, vt dicit, assensum, & iudicium. Sed conclusio falsa non potest habere connexionem cum principio & præmissa de fide diuina; ergo dices hoc argumentum probare eam conclusionem non habere pro ratione formali præmissam de fide, non tamen probare non pendere ab ea præmissa in genere causæ efficientis. Sed contra hoc est quòd si non specificatur ab illa, nihilque habet supernaturale, conclusio non est necessarius concursus principij supernaturalis.

Sed dices, ergo cõclusio deducta ex vna præmissa euidenti, & altera probabili, nõ producetur à præmissa euidenti quæ est scientiæ principium, & cõclusio solùm est probabilis. Facile huic obiectioni respondere possũt qui putant præmissam non esse causam efficientem conclusionis, sed tantùm rationem formalem: sed de hoc non est modò disputandum, & respondere posset secũdò aliquis eam cõclusionem solùm produci à præmissa probabili; sequitur enim cõclusio debiliorem partem. Sed neque hæc responsio est necessaria, respondere enim possumus præmissam euidentem cõcurrere efficienter ad conclusionẽ probabilem producendam, licèt præmissa de fide non concurrat, quia præmissa probabilis est naturalis secũdùm substantiam, & ita non mirum si præmissa euidens ad illum concurrat, quæ etiam est secundùm substantiã naturalis; at verò conclusio naturalis nihil habet supernaturalitatis in substantia, & ideo non est causa ob quã dicamus produci à præmissa supernaturali secundùm substantiam.

Ad septimũ aliqui respondent negantes casum, putant enim pertinere ad diuinam prouidentiam, vt non proponatur sufficienter aliquid falsum, vt credendum fide infusa. sed licèt hoc sit verum respectu totius Ecclesiæ, tamen respectu alicuius priuatæ personæ negari non debet posse illi aliquid falsum proponi ab homine docto, vel ex ignorantia, vel ex malitia, quod tamen rusticus teneatur credere; sed tunc non eliciet assensum fidei infusæ, licèt existimet illud dictum esse à Deo, quia reuera dictum non est à Deo, nec reuelatum. Sed dices, meruit autmereri potuit rusticus, eliciens eum assensum falsum. Respondeo consecutionem esse efficacem, quia

potui

potuit habere voluntatem honestam eliciendi illum assensum, & potuit esse in statu gratiæ: ad eam autem voluntatem potuit moueri iudicio practico prudentiæ dictantis illud esse credendum, præcedenti propositione eius facta à parocho, vel viro docto, & licet propositio obiecti credendi fuerit falsa, tamen iudicium prudentiæ verum fuit, vt suprà explicabam.

Ex doctrina tradita potest solui obiectio, de qua S. Thom. *art.3. arg.1.* fieri enim potest argumentum in actu voluntatis, esse potest verus actus misericordiæ, cùm quis dat alicui ob subleuandam miseriam alicuius, etiamsi falsum sit illum laborare miseria: ergo intellectus poterit elicere actum verum fidei infusæ, etiamsi obiectum materiale sit falsum. Respondetur esse discrimen manifestum, quia voluntas debet sequi honestatem, non vtcunque, sed vt propositum per intellectum prudenter, & ita, licèt admisceatur aliquod iudicium speculatiuum falsum, si tamen illo posito prudentia dicter esse honestum operari; actus voluntatis erit honestus ex obiecto formali; at verò obiectum fidei infusæ est testimonium verum Dei, & ita si solùm sit apparens, non erit reuera actus fidei infusæ, quod in obiecto & actu scientiæ manifestum est, non enim elicitur actus verus scientiæ, ex eo quòd quis putet præmissas esse euidentes, si reuera euidentes non sunt. & ideo S. Thom. *ad 1.* dixit virtutes intellectus omnes excludere falsum.

Dvbivm IV.

An possit Deus producere solus habitum vel speciem impressam inclinantem ad falsum assensum.

Occasione doctrinæ traditæ de excellentia & perfectione primæ veritatis disputaui olim breuiter an possit Deus solus producere habitum inclinantem ad falsum assensum, quod cursim & perfunctoriè tractatur etiam ab aliquibus; & quia habitus nomine potest intelligi species impressa, & qualitas quæ non repræsentat obiectum, sed tenet se ex parte potentiæ ad simpliciter vel facile operandum, quod dicitur habitus discursus ab specie impressa, ideo dicemus de habitu, & specie. Hæc verò potest esse vel sensus vel intellectus, & potest esse ex natura sua acquisita, vel per se ex sua natura infusa, & de his omnibus dicendum est. Prima opinio est aliquorum asserentium non implicare contradictionem, Deum producere speciem inclinantem in falsam cognitionem. Et præcipua ratio est, quia ex hoc nō testificaretur falsum, sed tantùm esset causa efficiens principij falsæ cognitionis, & hoc longè aliud est quàm reuelare aliquid falsum, & hoc videntur tradidisse multi Doctores, qui docuerunt apparitiones quæ aliquando contingunt circa species sacramentales fieri solùm per immutationem circa oculos videntium, ita vt non fiat immutatio in hostia ipsa, quod in oculis fit tantùm, necessariò est ibi species vel visio producta à Deo, non existente obiecto: ergo tunc Deus est causa visionis falsæ vel per seipsum, vel per speciem à se impressam. id de apparitionibus Eucharistiæ docuit S. Thom. *3.p. q. 76. art.8.* vt ibi notauimus, *& in 4.d.10.art.4. quæstiunc.2.& opusculo 58. cap.11.* Scotus *in 4. d.11.q.1. art.3.* Victoria *relect. de Eucharistia, num.62.* Ledesma *1.p.4.q.14.art.vlt.* Antoninus *3.p. tract.13. cap.14.* Paludan. *4.d.10.* Scotus *1.d.3. q.4. §. de tertiis.* Molina *1.p.q.55. art.2. disp.2. m.5.* & communiter alij Theologi. & vt dixi *in libris de anima, & 3.p. ad quæstionem 12.* non videtur posse assignari causa ob quam dicamus Deum non posse producere speciem coloris, illo non existente, cùm species solùm pendeat ab obiecto in genere causæ efficientis.

Lud. de Torres de fide, spe & charit.

Nihilominus existimo non esse dicendum posse Deum producere speciem impressam, quæ ex natura sua inclinetur in falsum. Hoc verò specialiùs explicandum est, & ponendum ante omnia non posse dari speciem impressam, quæ non sit naturalis similitudo alicuius obiecti in actu primo, hæc enim est essentia speciei impressæ. Ex hoc autem fit speciem ex natura sua non inclinare in falsum, quia potiùs est similitudo alicuius obiecti. Et primò species infusa per se, quæ non potest produci ab obiecto, sed à Deo, non potest inclinare in falsum ex natura sua: sed si est supernaturalis, erit similitudo obiecti alicuius supernaturalis; si naturalis, erit similitudo alicuius obiecti naturalis, & ex natura sua mouet ad cognitionem eius, sicut diximus in materia de Angelis, de speciebus infusis illorum, & idem est de omni specie per se infusa. Deinde si speciebus acquisitis labore sensuum, & productis in intellectu sit sermo, idem dicendum est, quia etiam istæ primariò repræsentant aliquod obiectum ad quod cognoscendum iuuant. Rursus de speciebus sensuum idem est, vt probaui *in 2. de anima*: ergo ex eo solùm quòd Deus producat aliquam speciem impressam, non producit principium mouens ad falsam cognitionem, quia ex natura illius principij potiùs mouetur potentia in suum obiectum. Quòd si causa secunda ita vtatur illa specie .v.g. per discursum, vt colligat conclusionem falsam, non est causa huius deceptionis Deus, sed causa secunda, vt constat. Dices, posse Deum cum illa specie & potentia producere actum, quando non existit obiectum, & ita licèt circa essentiam obiecti non contingat deceptio, tamen circa existentiam erit cognitio falsa, & Deus erit causa illius cognitionis, vt contingit in prædictis apparitionibus Eucharistiæ, & posset contingere, si Deus concurreret cum Angelo ad iudicandum aliquod obiectum existere quod reuera non existit. Verùm dicere possemus primò Deum non solùm, sed cum potentia concurrere ad eam cognitionem, & hîc disputamus an solus possit producere speciem impressam inclinantem ad falsum. Deinde quod attinet ad sensibilem cognitionem non est in ea formalis falsitas, vt docui *2. de anima*, sed causalis respectu intellectus, à qua potest præseruari intellectus per aliam cognitionem .v.g. si cognoscens dicat, hoc obiectum existit si non contingit circa illud aliquid supernaturale & miraculosum, & ita S. Thom. suprà noluit admittere deceptionem in prædictis apparitionibus. Vlteriùs quod attinet ad concursum physicum, concurrit Deus ad physicam rem, sicut si esset vera cognitio, & obiectum existeret: ex eo autem quòd permittat vsum illius speciei cum potentia, quando obiectum non existit, non est causa falsæ cognitionis, quia non obligatur ad vitandam eam, & ex alia parte potest illam ordinare ad aliquid verum, sicut suprà dixit S. Thom. eas apparitiones ordinari à Deo, ad ostendendam veritatem corporis Christi sub speciebus sacramentalibus.

Circa alteram partem dubij de habitu, quæstio potest esse & de habitu natura sua infuso, & de habitu per se acquisito. Et quidem si sermo sit de habitu per se infuso, vel controuersia est de naturali, vel de supernaturali. Naturalis nullus est possibilis per se infusus distinctus ab speciebus, vt constabit ex dicendis ad quæst. sextam, & diximus in materia de Angelis. Vel sermo est de supernaturali, & nullum existimo possibilem, qui ex natura sua moueat ad falsum: nam vel habet obiectum formale obscurum, scilicet testimonium Dei, & hic est habitus fidei, & non potest mouere ad assensum falsum, vt suprà probauimus: vel versatur circa obiectum supernaturale, vt in se est, & hac ratione non moueret ad falsum, sed potiùs in cognitionem euidentem & claram: vel tandem si ex aliqua cognitione supernaturali clara

deduceret aliquis concluſionem falſam, non ideo habitus, vel præmiſſæ dicerentur inducere ad falſum, ſed illatio concluſionis abuſus eſſet concludentis, nec refunderetur in Deum, quia neque in habitum, neque in actum euidentem. Meritò ergo P. Vaſquez infrà citandus docuit non eſſe poſſibilem habitum per ſe infuſum inducentem ad errorem & aſſenſum falſum. Solùm ergo reſtat difficultas de habitu acquiſito, & præſens dubium ſolum eſt de habitu acquiſito in intellectu, de habitu enim virtuoſo voluntatis diſputandum eſt vel in materia de habitibus diſputatione de cauſa habitus vitioſi, vel in materia de peccatis.

In præſenti ergo controuerſia aliquibus videtur non implicare contradictionem, Deum de potentia abſoluta producere aliquem habitum inducentem in aſſenſum falſum. Et probant, quia hoc non eſt Deum teſtificari aliquid falſum, ſed producere qualitatem quandam, qua facilior redditur potentia ad aſſenſum falſum. Et propter hanc rationem hanc opinionem docuit P. Vaſquez curſim *1.2.diſp.90. cap.4. num.11. & 12.* & ſequuntur plures alij viri docti huius ætatis. fauet Marſilius *2. q. 28. art. 1. dub. 2.concl.1.& 2.* & alij infrà citandi; fauet Caietan. qui in ſecũdum librum Regum *cap.12.& 16.* dicit poſſe Deum eſſe cauſam mendacij, non vt mendacium eſt, ſed vt pœna eſt. Quod facilius concederet de habitu acquiſito intellectus, in quo non eſt malitia mendacij. Item fauent Bañez & alij ſuprà citati, qui putant habitum ſupernaturalem fidei poſſe eſſe cauſam aſſenſus falſi, quantum ad ſubſtantiam, quia habitus acquiſitus intellectus, vel concurrit ad ſubſtantiam aſſenſus, vel ſolùm ad facilitatem, non ad malitiam mendacij, hæc enim à voluntate deriuatur. Et ſecundò poſſumus confirmare, quia habitum productum à falſo aſſenſu logicæ. v. g. Deus ſolus efficienter conſeruat tranſacto aſſenſu; ergo poſſet ſolus ipſe producere, eadem enim videtur primæ productionis & conſeruationis ratio: loquitur autem P. Vaſquez expreſsè *num.11.citato*, de habitu acquiſito, de infuſo autem expreſsè negat poſſe aliquem eſſe qui natura ſua in falſum aſſenſum inducat. quam doctrinam facilè amplectentur qui docent habitum acquiſitum non produci ab actu efficienter. Durandus *in 3.d.33.q.3.* & alij *in materia de habitibus.*

Aliorum ſententia eſt Deum non poſſe ſine cauſa ſecunda producere habitum, qui ſit principium erroris, & falſi aſſenſus. ita docuit Medina *1.2.q.19.art.1.* Vincentius *de gratia Chriſti q.1.pag.40.* & alij huius ætatis. Et probant primò, quia ſi habitus ille immediatè produceretur à Deo, Deus per talem habitum diceretur cauſa falſi aſſenſus, quod Deo repugnat. Secundò alij probant, quia quod Deus non poteſt prudenter facere, abſolutè non poteſt facere, non enim poteſt Deus operari niſi ſecundùm rectam rationem; non videtur autem poſſe eſſe conſentaneum rationi, Deum producere habitum ſine cauſa ſecunda, qui induceret ad aſſenſum falſum, hoc enim nullus homo prudens & ſapiens efficeret, agnoſcens quid faceret. Tertiò probari ſolet à ſimili, quia Deus non poteſt facere ſine cauſa ſecunda habitum vitioſum inducentem voluntatem ad peccatum, moueret enim ad actus peccati: ergo neque habitum inducentem ad aſſenſum falſum.

Tertiò alij recentiores putant rem eſſe dubiam, & vtranque partem iudicant probabilem.

Quartò non deſunt qui arbitrentur poſſe Deum de potentia abſoluta producere talem aliquem habitum extra ſubiectum, ſed addunt non poſſe illum conſtituere in ſubiecto ſine concurſu cauſæ ſecundæ. Primam partem probant rationibus primæ opinionis, ſecundam argumentis ſecundæ ſententiæ confirmant.

Meum iudicium in hac re eſt, rationes primæ & ſecundæ ſententiæ ſolui poſſe ſine magna difficultate. Ad primã primæ opinionis reſpondere poſſet quis, quòd licèt Deum producere talem habitum non ſit formaliter teſtificari falſum, tamen eſſet, Deum eſſe cauſam falſi, quod ſummæ veritati eius non conuenit, quia ſumma perfectio eſt non ſolùm non dicere falſum, ſed etiam neque proximè, neque remotè mouere aut inducere ad falſum aſſenſum. Ad ſecũdam reſpondent aliqui quòd cùm Deus producit habitum cum cauſa ſecunda, producit illum quantum ad ſubſtantiam, non quantum ad deformitatem falſitatis. Et idem eſt quando conſeruat illum ad exigentiam cauſæ ſecundæ, quæ produxit illum, & Deus conſeruat vt cauſa vniuerſalis; ſicut etiam concurrit ad actum peccati, & non ad deformitatem. Sed non ſatis intelligitur in habitu acquiſito erroris & falſitatis deformitas hæc: nam in habitu iſto non eſt deformitas moralis, quæ ab actu voluntatis deriuetur in aſſenſum intellectus, quando voluntariè quis dicit falſum; relatio verò falſitatis ſecluſa voluntate non eſt moralis deformitas. Et adhuc faciliùs poſſumus reſpondere, vt paulo antea dicebamus, Deum ſine cauſa ſecunda non poſſe producere illum habitum, qui eſt aliquo modo cauſa falſi, quod ſummæ perfectioni ſummæ veracitatis repugnat; cùm verò conſeruat habitũ iam productum à cauſa ſecunda, gerit ſe vt vera cauſa vniuerſalis, conſeruans rẽ productam à cauſa ſecunda, & ita non eſt eadem ratio de productione prima, ſi fieret à ſolo Deo, & de conſeruatione eiuſdem habitus iam producti à cauſa ſecunda.

Argumenta verò ſecundæ opinionis ſolui etiam poſſunt. Ad primum reſpondent Doctores primæ ſententiæ, Deum ſolum eſſe cauſam habitus, quãtum ad rem phyſicam; ipſe verò habitus non producet falſum aſſenſum ſine concurſu potentiæ, & præmiſſarum, quod fieri poteſt ſine deformitate moralis malitiæ. Quod verò attinet ad relationem falſitatis, dicunt non ſequi ad cauſalitatem habitus, quæ ſolùm iuuat ad facilitatem actus, non ad ſubſtantiam; & deinde licèt habitus acquiſitus concurrat ad ſubſtantiam aſſenſus, tamen non mouet ad dicendum falſum vt teſtificatum à Deo, & ita non repugnat cum perfectione veracitatis diuinæ, quia ſolum eſt cauſa alicuius phyſicæ deformitatis. Ad ſecundum reſpondent, multa poſſe fieri à Deo, quæ tamen nõ poſſunt fieri ab homine, Deus enim concurrit cum peccatore ad peccatum, quod alius homo ſine peccato non faceret, vnde conſecutio illius argumenti non eſt efficax, Deus enim de potentia abſoluta poſſet id facere ob cauſam ſibi cognitam. Ad tertium variè ſolet reſponderi, eſt enim de eo diuerſitas opinionum, vt videre eſt in recentioribus interpretibus in primam ſecundæ, in materia de cauſa habitus vitioſi; aliqui affirmant poſſe fieri de potentia abſoluta habitum vitioſum, quòd non videatur illis aſſignari implicatio cõtradictionis. Alij verò negant, ne concedant Deum aliquid facere quod in peccatum moueat. Sed quidquid ſit de hoc in præſenti reſponderi poſſet non eſſe eandem rationem de habitu vitioſo, & de habitu erroris, vel falſitatis; quia ſi Deus faceret illum, aliquomodo ratione illius moueret ad malum, ſi tamen faciat iſtum, non teſtificatur falſum, quod ſolum repugnat cum eius veracitate, vt oſtenſum eſt.

Ex his conſtat non omnino erraſſe Doctores tertiæ opinionis. Quarta verò ſententia mihi non placet, quia ſi Deus poteſt facere habitum extra ſubiectum, cùm ille ſit qualitas, & accidens, non eſt cauſa ob quam non poſſet facere etiam in ſubiecto, & ea diſtinctio ſolùm videtur excogitata ad effugiendam difficultatem. Tandem licèt facile ſit primam vel ſecundam opinionem defendere, mihi ſecunda magis placet, eo quòd ſecundùm illam meliùs explicetur perfectiſſima veracitas Dei, ratione cuius Deus nec poteſt teſtificari falſum, neque mouere ad falſum per actum, vel habitum. Ex dictis hactenus facile eſt philoſophari de fide acquiſita; & primò quod attinet ad obiectum materiale dicendum eſt eſſe res quæ ſubiiciuntur habitui infuſo, iuxta dicta diſputatione

tione prima. loquimur enim modò de fide acquisita circa mysteria nostræ fidei, potest namque esse talis fides. An verò ad talem assensum requiratur gratia, disputandum est in materia de gratia, vel ex principiis generalibus deducendum, & infrà aliquid dicemus. & illud notandum hoc loco, quòd etiamsi auxilium gratiæ requiratur ad assensum huius fidei, non est dicendum illud se habere ex parte obiecti formalis, sed ex parte efficientis, secundùm doctrinam traditam disp. 2. de principio fidei infusæ. Secundò dicendum est obiectum formale huius fidei acquisitæ non esse testimonium Dei, sed rationem aliquam humanam, vel testimonium humanum, vt constat ex dictis disp. 2. in qua alia dicuntur de obiecto formali fidei infusæ, quæ locum non habent in obiecto formali fidei acquisitæ, vel facile possunt explicari.

DISPVTATIO IV.

De fide acquisita vt conditione ad obiectum fidei infusæ.

DIctvm est de obiecto materiali & formali, dicere autem oportet de aliquibus requisitis ad assensum fidei infusæ.

Dvbivm I.

An ad assensum fidei infusæ sit necessaria conditio fides aliqua acquisita.

COnstat ex doctrina suprà tradita fidem humanam non esse rationem formalem assensus fidei diuinæ, nunc verò explicandum est, an præcedat saltem vt conditio necessaria in nobis ante assensum fidei infusæ. Vega *6. in Triden. cap.13.* tria docet. Vnum est necessariam esse obiecti credendi propositionem, de qua infrà dicemus. Alterum est, vtplurimum ante assensus fidei diuinæ necessarium esse assensum fidei humanæ. Tertium est, interdum posse contingere, vt sola simplici propositione obiecti quis moueatur ad assensum fidei diuinæ, & sic docuit Almayn. *3.d.23. q.3.* Cano *2.de locis, cap.8.* nec video qua ratione isti Doctores probant suam sententiam, ex recentioribus aliqua afferam infrà pro ea.

Gabriel *in 3.d.23.q.2.* docet semper ante assensum fidei diuinæ esse in nobis assensum fidei acquisitæ, & pro sua sententia citat Ochamum, eum sequitur Durand. *d. 25.q.3.* notat autem se nomine fidei humanæ intelligere non solùm assensum ob testimonium proponentis, sed etiam rationem ex aliquo principio probabili, vel ob aliquod miraculum, & hanc sententiam sequitur P. Valentia *punct.1. assertione 6.* P. Vasquez multis in locis, sed aperte *1.p. disp.5.cap.3.* Scotus etiam *in 3.d.23.* & interpretes sancti Thomæ hoc loco *in art.1.* & esse necessariâ aliquam fidem humanam in sensu Durandi, facile potest probari ex experimento vniuscuiusque, nullus enim credit nisi ductus alicuius authoritate, vel aliquo miraculo, aut ratione probabili; sine aliquo enim istorum nullus crederet rebus fidei valde obscuris & difficillimis, & docet Aug. contra epistolam fundamenti *cap.4. & 5.* Difficultas verò est circa obiectum materiale huius fidei, vel opinionis humanæ. Prima sententia est P. Valentiæ suprà asserentis hanc fidem humanam debere esse de authoritate Ecclesiæ, aut de prima veritate reuelante; quod aliquibus recentioribus non probatur, quia putant non esse necessarium venienti ad fidem, vt proponatur quod prima veritas reuelauit, vel quòd Ecclesia habet authoritatem proponendi. Sed hæc obiectio facile potest solui, & infrà explicabitur P. Valentia. Aliqui recentiores docent fidem humanam esse debere de authoritate eius qui proponit fidem diuinam, quòd sit fide dignus & verax; potest verò hæc fides generari ex moribus prædicatoris, vel ex aliis signis & argumentis. Secundò docent vt in plurimum, in eo qui ad fidem venit præcedere fidem humanam etiam de mysterio, quod proponitur credendum. Docent verò fidem hanc humanam de obiecto credendo non posse esse simul cum diuina de eodem obiecto. Rursus dicunt hanc non esse necessariam in eo qui iam habet fidem diuinam circa alia mysteria. Tertiò concedunt præcedere fidem humanam de aliquo miraculo, quod denuo fiat, vel factum fuerit in confirmationem nostræ fidei, quia ex hoc mouetur communiter homines ad credendum. Quartò idem sentiunt, quando aliquis fidelis credit de nouo aliquod obiectum fidei diuinæ. Tandem putant non esse necessarium vt semper præcedat fides humana de obiecto credito fide diuina, licèt aliquando præcedat. primò, quia nulla ratio id cogit in eo qui iam est fidelis, quando de nouo credit aliquid: secundò, quia potuit aliquis statuere apud se, se credere quidquid dicatur, vt credendum ab eo à quo accepit primò fidem; ergo tunc non est necessarius nouus assensus fidei humanæ pro quolibet obiecto credendo fide diuina: tertiò, quia cùm Pontifex, vel Concilium definiunt aliquid, illi qui sunt præsentes definitioni credent absque vlla fide humana.

Explicationis gratia notandum est, ante assensum fidei diuinæ posse duo iudicia præcedere. Alterum est de credibilitate obiecti, nempe quo iudicemus obiectum esse credibile, de quo iudicio dicemus in sequentibus. Alterum est de veritate obiecti propositi, quæ duo facile intelliguntur distingui, cùm aliud sit credibilitas obiecti, aliud veritas; sicut aliud est conclusionem esse probabilem, & aliud esse veram, hæc enim ex diuersis capitibus sumuntur: nam aliquid esse probabile, pendet ex authoritate Doctorum, qui eam conclusionem docent, & ex rationibus quibus confirmatur. Veritas pendet ex conformitate conclusionis cum ipso obiecto, seu hæc potiùs est veritas. Similiter aliquid esse credibile, pendet ex rationibus & testimoniis quæ afferuntur ad ostendendam credibilitatem, veritas verò ex prædicta conformitate inter actum & obiectum. In præsenti ergo difficultas est, an præcedat assensus & iudicium de veritate obiecti credendi fide diuina. Rursus duo prædicta iudicia valde differunt: nam iudicium de credibilitate potest esse euidens, vt infrà dicemus; cùm tamen assensus de veritate non sit euidens. Secundò notandum est, id quod infrà ostendemus, ad assensum fidei necessarium esse actum voluntatis. Vnde Aug. 2. *de prædest. Sanctorum, cap.2.* dixit: Nullus vnquam credit, nisi velit, neque vult, nisi cogitauerit; est igitur ante actum voluntatis iudicium in intellectu.

His præmissis mihi placet primò nullum credere fide diuina, nisi priùs iudicet proponentem esse fide dignum in his quæ proponit. Hæc conclusio videtur certa, ex communi modo credendi, etiam in fide humana, aliàs nullus præberet assensum in rebus præsertim difficillimis, ei quem non putat veracem. Secundò existimo etiam præcedere fidem de veritate obiecti credendi, quando alicui infideli proponitur res fidei. Hanc tenet P. Vasq. suprà, & alij cum Gabriele, & multi admittunt hoc esse necessarium vt in plurimum, quia nunquam creditur obiectum fide diuina sine antecedenti propositione obiecti idonea non solùm vt iudicetur credibile obiectum, sed etiam vt credatur prudenter: ex principiis enim quibus id iudicatur naturaliter, solet sequi conclusio de veritate obiecti. quæ ratio probat absolutè semper generari hunc assensum de veritate, siue sit fides humana formaliter & propriè ob testimonium proponentis, siue assensus opinionis ex aliquo miraculo, vel ratione productus. Explicatur ampliùs, quia omnes concedunt esse necessarium iudicium præcedens de authoritate proponentis

ponentis, quòd sit fide dignus: ex hoc autem iudicio sequitur iudicium de veritate rerum quas prudenter docet. Vlteriùs sic arguo, quia omnis qui credit scit euidenter se credere, & habere iudicium de veritate eorum quæ illi proponuntur; sed non est certum, sed sub opinione doctissimorum hominum, an cognoscat fidem supernaturalem: ergo certum est habere iudicium fidei vel opinionis circa veritatem illorum obiectorum, aliàs non daretur locus dubitationi apud homines doctos. Tertiò idem dicendum est de homine fideli, quoties denuò credit aliquod obiectum fidei, quia fidelis non potest moueri ad credendum, nisi cognoscat aliqua ratione rem proponi ab Ecclesia vt certam de fide, siue accepta sit ex Scriptura, vel traditione, siue definita in aliquo Concilio, quod solùm potest cognoscere testimonio authoritatis humanæ; qui enim habet notitiam authoritatis Ecclesiæ, non potest alio modo prudenter credere.

Et ex his intelligitur primò verum docuisse P. Valentiam suprà conclusione illa sexta. Ex his etiam possumus ferre iudicium de secunda sententia circa obiectum materiale fidei acquisitæ. Et primum dictum illius opinionis verum est, vt dixi. Secundum dictum verum est, sed, vt docui, non debet intelligi vt in plurimum, sed semper; ratio enim facta semper habet eandem vim in modo quo nobis proponitur fides. Quod verò ibi dicitur non posse assensum fidei acquisitæ esse simul cum assensu fidei diuinæ, infrà examinabitur. Tertium dictum verum est. Quartum non est admittendum, vt constat ex dictis. Quæ verò afferunt in confirmationem quarti dicti, facile possunt solui. Ad primum constat, iam enim assignauimus rationem nostræ doctrinæ. Ad secundum respondetur etiam postquam aliquis statuit illud apud se occurrente necessitate credendi, egere prædicto iudicio propter rationem assignatam ad confirmandam tertiam conclusionem. Ad tertium respondendum est illum qui definit, vel præsens est definitioni, habere aliquam rationem vel discursum ad definiendum, illa moueri ad iudicium de veritate illius obiecti antequam credatur obiectum fide diuina. Solùm restat explicare, an cùm fides diuina generatur in homine infideli, qui non habet notitiam Ecclesiæ per propositionem hominis fide digni, sit necessarius assensus fidei humanæ ordine causalitatis ante assensum fidei diuinæ. In quo recentiores aliqui fatentur etiam in hoc casu generari assensum fidei humanæ, sed concomitanter se habere. Priorem partem concedunt propter facilitatem, quæ est in eo modo assentiendi. Secundam probant, quia ad generandam voluntatem vt iuuet actum credendi per se loquendo, solum iudicium credulitatis obiecti requiritur; sed cùm fides generatur per propositionem hominis fide digni, nulla proposita authoritate Ecclesiæ, assensus humanæ fidei nullam habet causalitatem circa assensum fidei Christianæ: nam sola authoritas proponentis satis est vt obiectum appareat prudenter credibile, quia per se est notum credibile esse quod proponitur ab homine fide digno, etiamsi non fiat assensus, quo obiectum iudicetur verum: ergo assensus fidei humanæ non est prior causalitate assensu fidei diuinæ.

Nihilominus P. Vasquez & alij cum eo suprà citati absque vlla distinctione docent priorem esse assensum aliquem fidei, vel opinionis circa obiectum credendum, quàm assensum fidei diuinæ. & hoc etiam est verum in casu, quo infideli proponitur aliquid credendum vt verum: nam illi non proponitur authoritas Ecclesiæ, tamen ex testimonio proponentis mouetur ad assensum veritatis, sicut ad assensum credibilitatis; & post iudicium credibilitatis, & iudicium quo homo iudicat hîc & nunc esse credendum prudenter, mouetur ad credendum ob illud testimonium, & postea ob testimonium Dei, aliàs ille qui sic credit certò & euidenter sciret se credere fide infusa, quod tamen citati authores non admittunt. Et certè cum longè facilius sit credere ex ratione vel testimonio quod quis videt, quàm ex testimonio Dei quod non videt, non est negandum ex illo priùs credere, & eo assensu posito facilius moueri ad assensum fidei diuinæ. Addendum est, Doctores qui requirunt fidem acquisitam ob testimonium Ecclesiæ apertè loqui quando illi, qui crediturus est, nota est Ecclesiæ authoritas, quod etiam habet locum respectu infidelis, quando illi proponitur authoritas Ecclesiæ; & sic Aug. contra epistolam fundamenti *cap. 5.* dixit: Euangelio non crederem, nisi Ecclesiæ catholicæ authoritas moueret. Ex dictis sequitur fidem aliquam humanam vel iudicium prudens de veritate obiecti esse conditionem ad assensum fidei diuinæ, semper tamen negandum est fidem humanam vel aliud iudicium prudens distinctum à testimonio primæ veritatis esse rationem formalem, in quam resoluitur assensus fidei diuinæ. Aliqua alia possent hîc dici quæ dicemus infrà.

DVBIVM II.

An fidei humanæ assensus concurrat in genere causæ efficientis ad assensum fidei diuinæ.

DIximus dubio præcedenti aliquem assensum fidei humanę esse priorem assensu fidei infusæ tanquam conditionem; de tali ergo assensu fidei humanæ est difficultas an sit causa efficiens assensus fidei infusæ. Et quòd non sit causa formalis, suprà explicatum est. Sciendum verò est primò nos non disputare de assensu fidei acquisitæ, vel aliquo alio iudicio respectu voluntatis credendi, sed respectu assensus fidei infusæ in eodem intellectu. Item non disputo de iudicio credibilitatis, quòd, vt infrà dicemus, est prius assensu fidei, quo creditur obiectum esse verum, quod antea propositum erat vt credibile; nullum enim inuenio Doctorem, qui dixerit hoc iudicium credibilitatis esse principium efficiens assensus ipsius fidei infusæ, nec dici potest, vt constabit ex dicendis. Difficultas ergo est de assensu fidei acquisitæ, quo obiectum creditur verum respectu assensus fidei infusæ circa idem obiectum materiale. Et in dubio sic explicato Gabriel citatus dubio præcedenti sensit assensum fidei humanæ, seu rationem formalem illius, concurrere in genere causæ efficientis ad assensum fidei infusæ, cuius non video idoneum argumentum, fortè mouetur Gabriel ex eo quòd assensus ille fidei acquisitæ præcedit, & videtur esse veluti vna præmissa respectu assensus fidei diuinæ, præmissa autem dicitur esse principium efficiens conclusionis.

Secundò potest explicari, quia homo mouetur ad assensum fidei infusæ ex præcedenti iudicio fidei acquisitæ, vt dictum est; ergo illud iudicium concurrit efficienter ad assensum fidei infusæ. Propter hanc enim rationem dicimus, præmissam comparari vt causam efficientem ad conclusionem: ergo à simili. Tertiò potest probari, quia aliàs non potest intelligi, qua ratione assensus fidei humanæ sit necessarius ad assensum fidei diuinæ, quia si non est necessarius in genere causæ efficientis, vel formalis, non apparet qua ratione dicatur conditio, sicut apparet in actu intellectus respectu actus voluntatis; dicitur enim actus intellectus conditio, quia est applicatio obiecti circa quod volens possit operari, at respectu eiusdem intellectus non facile explicatur, qua ratione vnus actus sit sola conditio respectu alterius. Quòd si inueniatur modus hic explicandi, idem poterit dici de præmissis respectu conclusionis, neque enim esset ratio ad dicendum eas esse causam efficientem conclusionis.

Sed contrarium planè supponunt Doctores. licèt enim rem hanc non tractent expresè, tamen assignan-

tes

tes causam efficientem fidei diuinæ solùm assignant auxilium, vel habitum, & fidem acquisitam solùm requirunt vt conditionem. Præterea respectu alicuius assensus nulla præmissa assignatur, vt principium efficiens conclusionis, nisi quando est causa formalis illius, secundùm communem doctrinam Philosophorum, & Theologorum: sed assensus fidei humanæ & aquisitæ non est principium formale assensus fidei infusæ; ergo non est principium efficiens. Minor est valde certa ex suprà dictis de obiecto formali assensus fidei infusæ, & ex doctrina tradita de principio seu ratione formali, in quam resoluitur assensus ipsius, quod ampliùs explico: nam vel assensus fidei acquisitæ, vel ratio formalis illius est integra ratio formalis assensus fidei infusæ, & sic non esset infusa, & diuina, sed humana, & acquisita: natura enim assensus ex ratione formali sumenda est: concedi autem non potest sine errore, assensum quem Doctores appellitant infusum, & supernaturalem, pro ratione formali habere testimonium aliquod vel principium humanum: nam, vt omittam esse contra rectam Philosophiam, sequeretur non esse in eo assensu certitudinem illam illustrem, & insignem, quam in assensu fidei requirunt Patres, est enim talis fides, vt suprà dixi, cui non potest subesse falsum. Et hæc satis sint ad impugnandam prædictam opinionem, si loquatur Gabriel de principio integro & completo assensus fidei infusæ. Vel ponitur assensus fidei humanæ, & ratio solùm partiale principium simul cum testimonio primæ veritatis, & hoc etiam admittendum non est: nam testimonium Dei sufficiens est ad generandum assensum fidei infusæ propter magnam authoritatem primæ veritatis. Deinde hoc obiectum formale est longe diuersæ rationis à testimonio humano, vnum enim est diuinum, alterum humanum; vnum supernaturale, alterum naturale; vnum certum infallibile, alterum fallibile: ergo non possunt concurrere vt principium efficiens eiusdem assensus fidei infusæ.

Deinde explicatur ampliùs, quia in assensu fidei infusæ nihil est ratione cuius sit necessarium dicere principium vel assensum fidei humanæ efficere assensum fidei diuinæ: nam in actu fidei diuinæ potest considerari, vel apprehensio terminorũ, & hęc fit per species, de quibus suo loco occurret disputatio; vel consideratur ratio assensus formaliter, & hæc est supernaturalis, & ita requirit principium supernaturale: ergo principium aliud naturale necessarium non est. Præterea non potest dici humanum testimonium esse principium partiale efficiens assensus, nisi dicatur esse principium partiale formale, vt compleat vnam integram rationem formalem cum testimonio Dei. Hoc verò concedendum non est, primò quia absque idoneo argumento diceretur. Rursus quia duo obiecta tam diuersæ rationis non possunt constituere eundem assensum per modum rationis formalis. Quod amplius explico: nam ratio vel testimonium humanum sufficiens est ad constituendam vnam speciem assensus, nempe assensus fidei humanæ; ergo non potest esse ratio formalis constituendi eundem actum cum testimonio Dei, sic enim ille actus simul esset assensus fidei humanæ, & diuinæ, quod non potest fieri. & ostendo à simili: nam idem actus intellectus secundùm rem non potest esse scientiæ, & opinionis vel fidei humanæ, quia medium & ratio formalis scientiæ, aut opinionis natura sua constituit actum distinctum & peculiarem, & ideo nunquam coniungitur cum altera differentia specifica intrinseca ad constituendum vnum actum secundùm rem, quod in sequentibus fusiùs explicabitur. & idem est in aliquibus actibus voluntatis; licèt enim demus (de quo modò non disputo) vnum actum habere vnam speciem bonitatis intrinsecam, & alteram extrinsecam, tamen non est concedendum eundem actum secundùm rem esse charitatis & spei theologicæ. v.g. propter dictam rationem. Præterea hoc non posse concedi ostendo in actibus naturalibus acquisitarum virtutum, vel actuum intellectus, quia cùm isti actus generent habitus suos si idem esset actus scientiæ & opinionis iuxta naturam actus, à quo genitus est, quia secundùm communem doctrinam authorum in materia de habitibus, habitus generatur ab actu, & versatur circa idem obiectum actus, à quo genitus est, & ad similes actus mouet.

Sed dicet aliquis actum illum generare vnum habitum, vel duos, neutrumque esse absurdum; verùm neutrum potest concedi. non primum; quia hactenus nullus concessit esse eundem habitum scientiæ & opinionis, propter rationem à nobis assignatam. Secundum etiam dici non potest, quia si idem actus posset esse scientiæ & opinionis: ergo idem habitus poterit versari circa idem obiectum. Nam si consideremus naturam habituum, plura solet respicere habitus, quàm actus, non pauciora: si ergo fieri potest vt idem actus versetur simul circa medium opinionis, & circa medium scientiæ, multo faciliùs id poterit intelligi de habitu qui est principium efficiens actus. & ita infrà dicemus non posse esse eundem actum scientiæ, & fidei infusæ. Præterea in præsenti dubio dici non potest assensus fidei humanæ, vel principium illius esse rationem formalem incompletam assensus fidei infusæ, quia si hoc esset verum, non esset simpliciter certus assensus fidei diuinæ; siquidem non reduceretur in solum testimonium primæ veritatis, sed etiam in aliquod testimonium humanum, ex quo non posset esse simpliciter certũ, & certus assensus ex integra ratione formali sumẽdus est. Sed dices esse simpliciter certum, quia respicit testimonium Dei, & non sumit certitudinem ex testimonio humano. Verùm ex hac solutione sequitur testimonium humanum non esse rationem formalem assensus fidei diuinæ, nihil enim potest esse aliquomodo ratio formalis alicuius assensus, & non deriuare veritatem & certitudinem in eo assensu, vt constat in omni actu scientiæ, opinionis, aut fidei humanæ. Deinde vel assensus fidei diuinæ fit sine discursu, vel per discursum: si per discursum, & sunt duæ præmissæ, altera testimonium Dei, altera testimonium vel ratio humana. Conclusio non potest sumere certitudinem à testimonio humano, sic enim esset minoris certitudinis, quàm sit certitudo illa, quam in actu fidei diuinæ requirunt Patres; si verò fiat assensus iste sine discursu, non penderet à duabus rationibus formalibus, vt ostensum est, & si ab eis penderet, non esset tam certus, sicut si à solo testimonio Dei penderet, vt ab integra ratione assentiendi.

Restat satisfacere argumentis factis pro Gabriele ad primum. Ex doctrina tradita constat assensum fidei humanæ non posse esse præmissam respectu assensus fidei diuinæ; cùm non possit esse principium efficiens, nec formale deriuans veritatem & certitudinem in assensum fidei infusæ, & ideo diximus solùm esse conditionem. Ad secundum est esse discrimen inter actum, qui solùm præcedit vt conditio, & inter actum, qui præcedit vt præmissa; hic enim deriuat veritatem & certitudinem in conclusionem, quod prior ille non efficit, & ita non est concedendum simpliciter moueri hominem ex illo ad assensum fidei infusæ, sed moueri vt ex conditione præcedenti. Ad tertium respondeo aliquem actum intellectus dici conditionem respectu alterius, quando non deriuat veritatem aut certitudinem in posteriorem actum, & est aliquo modo necessarius ad illum, sicut in præsenti materia iudicium de credibilitate obiecti, & de authoritate proponentis necessarius dicitur ad assensum fidei diuinæ, & idem est de iudicio veritatis ex testimonio humano, ratione cuius homo manet dispositus vt faciliùs eliciat assensum fidei diuinæ, vt experimento constat.

DVBIVM III.

An assensus fidei acquisitæ sit conditio, ex natura rei necessaria ad assensum fidei infusæ.

DE hoc dubio, sicut de præcedenti, non ita expresè & ex instituto disputant Doctores, quamuis disputantes de assensu fidei acquisitæ indicent quid sentiant. Aliqui sentiunt non esse ex natura rei simpliciter necessarium, licèt frequenter præcedat assensus iste fidei acquisitæ, vt constat ex his quæ retulimus: sed horum placitum ibidem à nobis refutatum est. Alij docuerunt esse necessarium hunc assensum, ex natura rei in his qui habent notitiam authoritatis Ecclesiæ, non in aliis qui denuò veniunt ad fidem, & ignorant authoritatem Ecclesiæ; sed in quo isti decipiantur, iam ostendimus dubio primo. Alij admittunt aliquam fidem acquisitam esse necessariam ante fidei infusæ assensum, negant tamen esse necessariam fidem acquisitam eiusdem obiecti materialis, cuius est assensus fidei infusæ: sed cum his pugnauimus dub. primo; in præsenti verò quæstio est de quouis assensu fidei acquisitæ, qui prior est assensu fidei infusæ. Tandem aliqui licèt fateantur necessarium esse assensum fidei acquisitæ obiecti credendi fide infusa, sed non satis explicant an sit necessarius, ex sola natura rei, vel ex aliqua Dei voluntate & lege.

Et quæstionis causa esse potest ex vna parte, quia de tali lege aut voluntate Dei non constat, neque est idoneum argumentum authoritatis vel rationis ad id asserendum. Ex alia verò parte cùm talis assensus sit naturalis secundùm substantiam, non videtur habere vim ex natura rei vt sit dispositio necessaria ad supernaturalem actum. Difficultas potest intelligi de iudicio credibilitatis obiecti, & iudicio dignitatis testimonij proponentis, & de iudicio fidei acquisitæ, secundùm opinionem asserentium necessarium esse vt priorem assensum fidei acquisitæ. Et de iudicio credibilitatis obiecti quale debeat esse, & quomodo sit necessarium ex natura rei, constabit ex dicendis. De iudicio verò dignitatis proponentis vt explicemus quid dicendum sit, scire oportet posse esse quæstionem de propositione Ecclesiæ, & de propositione priuati hominis, quando ipse est qui proximè proponit alicui res credendas, & de propositione Ecclesiæ dicemus infrà.

De iudicio autem quo iudicamus hominem proponentem esse dignum fide, & veracem in his quæ proponit, existimo necessarium esse ex natura rei ante assensum fidei infusæ, quia sine tali iudicio, vel cum contrario non adhiberet aliquis fidem dictis talis proponentis. Probatur vtraque pars, & quòd sine tali assensu positiuo non moueatur quis ad credendum, probari potest, quia sola negatio & ignorantia indignitatis proponentis non mouet ad assentiendum illi propter suam authoritatem, sed ad summum propter talem ignorationem prudens quisque cohibebit assensionem, quod manifestum est etiam in assensu fidei humanæ. Ex quo facile probatur altera pars, quia si non mouetur quis ad assentiendum alicui propter eius authoritatem, quando veracitas in dicendo non agnoscitur, quanto magis retrahetur quis ab assentiendo illi quem mendacem agnouit vel certò, vel probabiliter: loquor autem quando nullum est aliud caput fidei humanæ, vel opinionis gerendæ, nisi authoritas proponentis.

Secundò dicendum est interdum posse sufficere hoc iudicium veluti inclusum in aliquo alio assensu. v.g. si proponens res fidei confirmet sermones suos miraculo aliquo, quòd calumniæ patere non possit, poterit audiens moueri ad iudicandum hominem illum vera enuntiare, ita vt ratio huius iudicij sit miraculum, quod iudicium supponit aliud inuolutè & tacitè circa veritatem proponentis, neque in tali euentu videtur simpliciter necessarium expressum iudicium de veracitate proponentis, quamuis alias ex natura rei ita sint hæc obiecta inter sese connexa, vt frequenter ex vno iudicio emanet aliud.

Tertiò dicendum est assensum fidei humanæ de veritate obiecti credendi etiam fide infusa, necessarium esse ante fidem infusam ex natura rei. Pono quod suprà probaui, talem assensum fidei humanæ esse necessarium, quòd autem sit necessarius ex natura rei, probant ea quæ attulimus dubio primo ad probandum esse necessarium, ostendimus enim facilius moueri hominem ad assentiendum propter testimonium, vel rationem, quam videt, quàm propter testimonium supernaturale, quod non intuetur, & ex vno gradatim ascendit ad aliud ex gratia Dei; & certè si hic assensus fidei humanæ non est necessarius ex natura rei, non probaretur tanquam necessarius, ex lege, aut libera voluntate Dei, non enim constat de tali lege, aut libera voluntate, & ideò aliqui existimantes assensum fidei acquisitæ circa veritatem obiecti non esse necessarium ex natura rei, docuerunt impunè non esse necessarium simpliciter.

Circa quæstionis causam, & rationem dubitandi, quatenus videtur esse contra doctrinam à nobis traditam variè potest responderi secundùm diuersas opiniones. Aliqui putant nullum actum naturalis ordinis secundùm substantiam posse esse dispositionem aut conditionem respectu assensus supernaturalis propter dissimilitudinem eorum; cùm vnus actus sit ordinis naturalis, alter supernaturalis. Sed isti vnum ex duobus coguntur asserere, vel prædictum assensum fidei acquisitæ esse supernaturalem secundùm substantiam, vel nullum assensum fidei acquisitæ esse conditionem necessariam ante assensum fidei infusæ & supernaturalis, & vtrumque est falsum. Primum autem facile impugnatur, quia tale iudicium non habet obiectum formale supernaturale, vt constat ex supradictis: nam vel est assensus propter authoritatem hominis, vel ob rationem aliquam humanam; ergo assensus non potest esse supernaturalis, quia substantia actus ex obiecto formali deducenda est. Nec potest dici supernaturalis secundùm substantiam ex solo principio efficienti; & in præsenti materia est peculiaris ratio, quia cùm talis cognitio sit ante fidem infusam, non potest esse supernaturalis secundùm substantiam, quia vel cognitio est obscura, & sic esset fides supernaturalis, & tamen dicimus esse ante illam; vel est cognitio clara & euidens, & sic esset scientia supernaturalis infusa in aliquo ante fidem. Sed est aperte falsum, & contra experientiam, nullus enim ex his qui credunt secundùm communem legem habet scientiam infusam supernaturalem. Secundum illud dici non potest, quia, vt iam probauimus, alicuius obiecti fides humana est necessaria conditio ante assensum fidei infusæ, nullus enim potest negare esse necessariam conditionem fidem humanam de veracitate proponentis, licèt de alio obiecto negent aliqui esse necessariam. Secundò alij respondent eam fidem humanam esse quidem conditionem ad assensum fidei infusæ, & esse elicitam ex viribus naturæ, neque esse absurdum talem actum esse conditionem ad actum supernaturalem; cùm fides humana non sit meritum de condigno, nec de congruo, respectu assensus fidei diuinæ, sed sola conditio.

Hæc tamen doctrina nullo modo admittenda est, sequitur enim ex illa aliquod esse initium nostræ iustificationis ex parte nostra ex viribus naturæ, quod Concilia & Patres damnant contra Pelagianos, & semi-Pelagianos, vt docent Theologi in materia de gratia, & de prædestinatione. Et eruditè, vt assolet, probat P. Vasquez *1. p. disp. 91. & 1.2. disp. 199.* contendit autem Augustinus nullum opus esse posse in nobis ex viribus naturæ, intuitu cuius dentur auxilia gratiæ, quia si tale

opus

opus daretur, initium aliquod daretur ex nobis, siue appelletur meritum, siue dispositio, siue conditio, hoc enim ad nomen attinet; in re verò non est concedendum aliquod initium ex nobis nostræ iustificationis, quod contra semi-Pelagianos enixè probare contendit Aug. legatur *lib.2. contra duas epistolas Pelagianorum, cap.8. lib.1. ad Simplicianum, q.2. lib.2. de peccatorum meritis, cap.17. & cap.18. & lib. de prædestinatione Sanctorum, & de bono perseuerantiæ*, quem secuti sunt alij Patres, quos *disp. citata cap.11.* refert Vasquez; quæ verò in hac controuersia contra Massilienses docent Aug. & alij, omnino probant nullum esse opus ex nostris viribus etiam, quod appelletur conditio, intuitu cuius Deus det auxilia gratiæ. Et ratio qua vtuntur eandem vim habet vt probet ex nobis non esse opus, quòd sit meritorium, vel dispositio, vel conditio positiua, ratione cuius det Deus auxilia gratiæ, nempe quia gratia iam non esset pura gratia, siquidem daretur inituitu alicuius operis nostri eliciti viribus naturæ. Pura autem gratia dicitur quæ omnino gratis non ob aliquod opus datur, & pura misericordia, quæ solam respicit miseriam, de qua ratione legatur P. Vasquez *disp. citata cap.15.* iuxta hanc ergo doctrinam dici non potest assensum fidei humanæ ex viribus naturæ elicitum esse conditionem ad assensum fidei infusæ & supernaturalis, quia daretur aliquod initium ex nobis nostræ iustificationis, & labori humano subiungeretur gratia, quod in semi-Pelagianis reprehendit acriter Aug. Alij recentiores respondent hanc fidem humanam esse quidem naturalem secundùm substantiam, sed non posse fieri ex viribus naturæ, sed esse necessarium auxilium gratiæ; & ita docent non esse absurdum actum vnum ex gratia, licèt sit naturalis secundùm substantiam, esse conditionem respectu actus supernaturalis secundùm substantiam, & hæc doctrina mihi placet. Explicandum verò est quomodo dicatur opus ex gratia. Hoc autem intelligi debet, quia non est debita cogitatio congrua circa obiectum huius fidei humanæ, quatenus est conditio ad assensum fidei diuinæ; & explicatur, quia si sermo est de fide veritatis eius obiecti, quod credendum est fide infusa, certum est ex sola prouidentia naturali non esse debitum auxilium congruum ad eam fidem, quia supponitur reuelatio obiecti materialis supernaturalis. Et eodem modo si sermo sit de fide, qua credimus proponentem esse veracem, eadem est ratio, quia iudicium hoc est de veracitate relata ad ea, quæ proponit: hæc autem non proponitur ex sola communi prouidentia naturali, sed ex præcedenti circa supernaturalia.

Restat explicare an assensum fidei acquisitæ sequatur assensus fidei infusæ infallibiliter ex natura rei, vel saltem ex voluntate Dei. Diximus aliquem assensum fidei acquisitæ esse conditionem necessariam priorem assensu fidei infusæ, restat explicare an ea conditione posita, sequatur infallibiliter assensus fidei infusæ. Et difficultas potest esse de fide, qua credimus proponentem esse veracem, & de fide, qua credimus res propositas esse veras assensu fidei humanæ, cùm posito vno vel altero vel vtroque fidei assensu, sequatur assensus fidei infusæ & supernaturalis, quod non inuenio disputatum à Doctoribus, quamuis recentiores nonnulli videantur indicare, quòd prædictos assensus sequitur assensus fidei infusæ, sed non explicant, an sequatur ex natura rei, vel ex Dei voluntate. indicat P. Vasquez *1.2. disp.201.cap.2.* quem infrà explicabimus. Sed assensum fidei diuinæ sequi postquam quis credidit proponentem esse veracem, & ea, quæ proponit esse vera, potest probari: nam non videtur alteram habere dispositionem aut conditionem ex parte subiecti instar dispositionis ad assensum fidei infusæ, siquidem fide humana credit ea obiecta esse vera, & eadem fide humana credit dicta esse à Deo; nihil enim aliud videtur requiri vt conditio, vt iste assensus sequatur; sequetur ergo. Ex quo vlteriùs videntur dicturi

A consecutionem hanc esse ex natura rei instar eius quæ est inter dispositionem & formam. Secundò quia aliàs non posset quis esse certus se credere fide infusa: nam licèt agnoscat se credere fide humana, tamen si hæc non habet connexionem cum infusa, poterit de hac posteriori dubitare. Deinde existimare posset aliquis prædictum assensum supernaturalem sequi post assensum fidei acquisitæ saltem ex voluntate Dei, hoc enim videntur probare rationes factæ, si non probant eos assensus esse connexos ex natura rei.

Nihilominus existimo fidem humanam non habere connexionem cum fide diuina, ita vt diuina sequatur infallibiliter. Quod sigillatim ostendendum est. Et primò quando solus præcessit assensus fidei humanæ de veracitate proponentis, quia etsi quis iudicet aliquem
B hominem esse veracem & dignum fide, vbi tamen res sunt ordinis supernaturalis, & valde difficiles, potest audiens iudicare hominem proponentem deceptum esse, licèt non velit fallere ex malitia, quod manifestè constat, quando Gentilis aliquis audiens concionatorem adhibet fidem aliquibus, quæ dicit, & non omnibus; deinde etiam postquam quis habuit hanc fidem humanam, non est certa lex qua Deus decreuit habenti illam fidem daturum congruam vocationem ad assensum fidei diuinæ, licèt conferat auxilium sufficiens, & vocationem sufficientem, qua possit credere fide diuina, licèt reuera non sit crediturus, quod ampliùs ex dicendis confirmabitur.

Deinde idem existimo etiam postquam quis fide humana credit vera esse quæ proponuntur, existimo non
C sequi infallibiliter assensum fidei infusæ. Explico primò in casu quo quis audiens fidei concionatorem credit aliqua vt vera, non tamen omnia, tunc enim certum est non habere fidem infusam alicuius mysterij fidei, vt suo loco dicemus de hæretico, secundùm communem opinionem Theologorum, qui docent in hæretico non manere fidem infusam, hoc ipso quòd errat circa vnum articulum, etiamsi verum habeat iudicium de aliis articulis.

Deinde etiamsi Gentilis credat fide acquisita omnia quæ illi proponuntur, non est necessarium vt infallibiliter sequatur assensus fidei infusæ, non enim cõstat nobis de connexione ex natura rei inter hos assensus, item neque constat de certa & infallibili lege, qua statuerit
D Deus habenti hanc fidem daturum vocationem congruam ad fidem infusam, & supernaturalem, & hanc planè debent amplecti omnes qui putant nos non cognoscere euidenter fidem nostram infusam quantum ad actum. ita docent multi grauésque Theologi, Sotus *lib.3. de natura & gratia, cap.10. ad 3. & Apologia contra Catharinum, cap.5.* Durand. *1. d.17. q.4.* Richard. *3. d.23. in expositione textus.* Ayala *lib.9. de traditionibus, p.2. cap.1.* Rosensis *art.14.* Vega *lib.9. de iustificatione, cap.17.* Scotus *3.d. 23.q.1. §. ad quid*, & P. Vasquez *disputatione citata, cap.2. n.8. versiculo, terrò quilibet.* vbi aperte docet nullum fidelem discernere in seipso hos duos assensus fidei humanæ & diuinæ. & ita *numero 9.* Solùm vult non euidenter, sed fide posse cognoscere & credere se habere vtrumque, eo quòd habenti primum Deus non negauit secundum: sed
E de cognitione fidei modò non disputamus, sequela autem suprà allata probatur, quia isti duo assensus habent connexionem infallibilem, ex natura rei, vel ex lege. planè ex cognitione euidenti vnius inferre posset cognitionem alterius quicunque experiretur in se fidem humanam. Vlteriùs eandem rem explico: nam, vt suo loco dicemus, ad actum fidei infusæ est necessarius actus voluntatis, etiam postquam quis habet fidem humanam: actus verò ille liber est; igitur etiam post fidem humanam potest sequi, & non sequi; neque constat certò de infallibili consecutione, quia non constat Deum habenti talem fidem humanam daturum vocationem congruam

gruam ad credendum fide infusa.

Ex his verò facile soluuntur rationes dubitandi. Ad primam constat fidem humanam non esse conditionem quæ infallibiliter inferat fidem infusam, ob rationes quas assignauimus. Ad secundam respondetur *1. 2. ad quæstionem 112.* disputari à Doctoribus an possit quis euidenter cognoscere se habere fidem infusam, & graues Theologi negant, alij affirmant. Sed quidquid sit de hoc, mihi in præsenti dubio videtur non posse cognosci euidenter fidei infusæ assensum, ex hoc tantùm capite quòd quis cognoscat se habere fidem acquisitam propter ea, quæ à nobis dicta sunt. An verò ex alio capite possit euidenter cognoscere fidelis se habere fidem infusam, non est huius loci, sed ad quæstionem citatam pertinet, vbi etiam disputandum est an possit quis credere fide & cognitione obscura se habere fidē infusam.

DISPVTATIO V.

De necessitate propositionis Ecclesiæ ad credendum.

DVBIVM I.

An fides de authoritate Ecclesiæ sit conditio necessaria ad assensum fidei infusæ.

ALIQVI, vt suprà retuli, sentiunt Ecclesiæ authoritatem pertinere ad rationem formalem obiecti formalis fidei infusæ, & isti consectariè dicunt propositionem authoritatis Ecclesiæ esse necessariam ad assensum fidei infusæ, sicut est necessaria propositio testimonij primæ veritatis. Sed istos refutauimus disput. secunda: modò autem contendimus explicare an fides de authoritate Ecclesiæ sit conditio necessaria ad assensum fidei infusæ. Aliqui putant esse cōditionem necessariam, ita vt veritas prima sit obiectum formale, ita tamen vt eius testimonium debeat proponi ab Ecclesia. videtur amplecti Caietanus *infrà q.5. ad art.3.* Sotus *3. de natura & gratia, cap.11.* Canus *lib.12. de locis, cap.8.* citatur S. Thom. *infrà q.5. art.3. in corpore.* dicit enim obiectum formale fidei esse primam veritatem, secundùm quod manifestatur in Scripturis sacris & doctrina Ecclesiæ. & *1.p. q.1. art.8. ad 2.* dicit fidem nostram inniti reuelationi Apostolis & Prophetis factæ, non reuelationi factæ aliis; & ratione potest probari, quia fides Christiana propriè est catholica, hoc est, vniuersalis, & ita requirit conditionem authoritatis vniuersalis.

Aliorum sententia est fidem de authoritate Ecclesiæ seu propositionem illius non esse conditionem simpliciter necessariam pro omni euentu; loquuntur verò recentiores aliqui de authoritate infallibili Ecclesiæ, alij verò etiam de authoritate humana. Et de prima probari potest, quia Ecclesiam habere authoritatem infallibilem, potius est quoddam obiectum materiale fidei, quam ratio formalis, vel conditio illius simpliciter necessaria pro omni euentu, quod explicant aliquibus argumentis, quæ ex dicendis intelligentur. Mihi placet primò necessariam esse fidem de authoritate Ecclesiæ in eo qui agnoscit, & cui proponitur Ecclesiæ authoritas: sed quia sermo potest esse de authoritate infallibili vt regitur ab Spiritu sancto, & de authoritate humana, oportet hæc duo distinguere, & primò antequam quis credat Deum reuelare fide diuina, non potest credere Ecclesiam esse infallibilis authoritatis, nisi sola fide humana; quia testimonium Dei est ratio formalis credendi fide diuina: ergo, ante assensum huius Deus reuelauit, non potest elicere assensum fidei diuinæ de authoritate infallibili Ecclesiæ. Et de assensu fidei humanæ existimo esse conditionem necessariam antequam quis velit credere, quia sine illo non poterit prudenter credere, qui agnoscens authoritatem Ecclesiæ non credit illam esse veracem in proponendo. Secundò postquam credit fide diuina, & proponitur aliquid credendum, oportet vt fide diuina credat Ecclesiam habere authoritatem infallibilem in proponendo, & hic assensus erit veluti conditio necessaria ad assensum fidei diuinæ circa obiectum denuo propositum credendum fide diuina. Hanc doctrinam probant quæ adducit Valentia *punct.1.* ad confirmandam tertiam assertionem. Probat primò ex variis testimoniis Scripturæ, ex quibus colligitur fidem diuinam discendam esse ab Ecclesia. Ieremiæ 3. *Dabo vobis pastores.* Malachiæ 2. *Legem requirent ex ore eius.* ad Ephesios 4. *Alios dedit pastores, & Doctores, ad consummationem sanctorum in ædificationem corporis Christi.* Probat etiam ex aliis Scripturæ locis, ex quibus constat tempore Apostolorum positum in more fuisse recurrere ad Apostolos in dubiis fidei, vt *Actorum 15.* idem deducitur ex Augustino *28. contra Faustum, cap.4.* Tertulliano 4. *aduersus Marcionem, paulo post initium.* Irenæo *lib.3. cap.4.* Cypriano *libro de vnitate Ecclesiæ*, Cyrillo Hierosolymitano *catechesi 5.* Ambrosio *lib.6. in Lucam*, circa illud Lucæ 4. *Quicunque non receperit vos.* Aug. etiam suprà citatus *contra epistolam fundamenti, cap.5. & sermone 18. de tempore.* tandem confirmat, quia secundùm legem ordinariam ita videtur institutum fuisse à Christo.

Tertiò existimo fidem de authoritate Ecclesiæ etiam humanam non esse necessariam, quando alicui proponitur aliquid credendum, & non proponitur expresè authoritas Ecclesiæ, tunc enim prudenti fide humana ob miracula, aut prudenti propositione concionatoris poterit infidelis mqueri ad credendum fide diuina, absque iudicio de authoritate Ecclesiæ, de qua nihil illi proponitur.

Explicandum deinde est an fides catholica & particularis differant essentialiter. Hoc dubium etiam pertinet ad explicandum, an propositio Ecclesiæ vniuersalis sit necessaria ad omnem assensum fidei diuinæ, ita vt illa conditione deficienti fides sit diuersæ rationis. Prima opinio est asserentium esse diuersæ rationis essentialis, ita Caiet. & aliqui recentiores *circa art.1.* indicat Pater Valentia *punct.1. in responsione ad 3. difficultatem.* contra secundam assertionem Sotus *3. de natura & gratia, cap.11.* Bañez *art.1. dubio 3.* Probat primò Bañez, quia Ecclesiæ fides dicitur catholica, quia vniuersalis, & reuelatio fit Ecclesiæ Pastoribus; ergo quando peculiari personæ aliquid reuelatur, non pertinet ad fidem infusam. Docet secundò Bañez ad credendum his quæ reuelantur per has reuelationes particulares, sufficere lumen quod Deus infundit, siue sit propheticum, siue aliquid aliud. Tertiò docet res reuelatas per has reuelationes particulares ab aliis quibus narrantur satis esse si credantur fide humana, quod prudentia præcipit.

Valentia probat suam opinionem, quia reuelatio, quæ est obiectum formale fidei, est quæ fit pastoribus Ecclesiæ, iuxta Paulum ad Ephesios 4. *Ædificantes supra fundamentum Apostolorum & Prophetarum*, & similia sunt multa in Scriptura & Patribus.

Secunda opinio asserentium vtrunque assensum fidei esse eiusdem speciei essentialiter, ita Vega *lib.9. in Tridem. cap.18.* Aragonius *in art.1.* & multi Theologi huius ætatis, quam sententiam infrà explicabimus. Ponendum verò est sermonem esse de reuelatione, quæ fit alicui peculiari personæ à Deo, & talis persona reuera credit propter testimonium Dei. Et hæc dicitur fides particularis, de qua fide legi potest P. Vasquez *1. 2. disp.209.*

Dicendum verò est primò illum cui fit vera reuelatio, & credit propter testimonium Dei, elicere assensum

fidei

fidei diuinæ eiusdem rationis cum assensu fidei catholicæ. Probatur, quia vtraque habet idem formale obiectum, nempe testimonium primæ veritatis: ergo est eiusdem rationis assensus. Consecutio est efficax, assumptum supponitur, ex quo refutatur solutio aliquorum qui dicunt fidem particularem esse fallibilem: sed nos loquimur de vera reuelatione, & quando priuata persona verè credit propter testimonium Dei, nec valet dicere esse diuersam propositionem obiecti, quia ex tali propositione non fit diuersum obiectum formale; iam enim suprà probauimus propositionem Ecclesiæ non esse obiectum formale fidei diuinæ, vnde prædictus assensus habet eandem certitudinem, & infallibilem cum assensu fidei catholicæ, quia vterque habet pro obiecto testimonium primæ veritatis. Alij respondent esse discrimen inter fidem catholicam & priuatam, quia quæ per catholicam reuelantur, pertinent ad vtilitatem communẽ Ecclesiæ; cætera verò non ita, sed ad bonũ particularis personæ. Sed hoc discrimen pertinet ad differentiam accidentalem horũ assensuum, non tamen ad differentiam specificam essentialem, de qua est præsens quæstio. Deinde prædictam conclusionem probant aliqui recentiores hoc modo: Quæ reuelata sunt alicui priuatæ personæ, possunt postea reuelari Ecclesiæ, & proponi ab Ecclesia vt credenda fide catholica; ergo vterque assensus est eiusdem speciei. Sed hæc ratio solui potest, si quis dicat solùm probare illam priuatam personam habere duos assensus, alterum fidei catholicæ, alterum fidei peculiaris, & ideo existimo nostram opinionem probandam esse prædicta illa ratione desumpta ex vnitate obiecti formalis. Huic verò rationi respondet Caietanus vtriusque assensus eandem esse rationem formalem, sed habitum fidei infusæ solùm versari circa reuelationem primæ veritatis vt propositam ab Ecclesia, vnde admittit rationem formalem obiecti plura attingere, quàm habitum, & adducit exemplum habitus charitatis, per quem in via non amamus multa quæ digna sunt in Deo amore, eo quòd non cognoscimus illa.

Meritò tamen Bañez & alij refutant hanc doctrinam Caietani, quia non est intelligibile rationem specificam habitus plura attingere, quàm ipse habitus attingat: nam differentia talis conuertitur cum sua specie vt talis est, vt pono ex Metaphysica; quis enim dicet plura attingi à rationali, quàm ab homine. Exemplum etiam falsam continet doctrinam, quia charitas supernaturalis, talis naturæ est, vt possit elicere actum circa quodlibet obiectum materiale, cui potest ratio formalis obiecti accommodari, quod de omni habitu & ratione formali sui obiecti dicendum est. Vlteriùs, si vtriusque assensus est eiusdem rationis formalis: ergo tales assensus non possunt essentialiter differre, actus enim eiusdem speciei non possunt pertinere ad habitus diuersæ naturæ essentialis.

Ex dictis facile est soluere ea quæ pro contraria sententia adducta sunt. Ad primum quo vtitur Bañez respondetur, has duas fides, quas diximus ex parte obiecti formalis esse eiusdem rationis, dici verò catholicam, vel priuatam ratione differentiæ accidentalis. Ad argumentum Valentiæ respondendum est ea meritò dici de fide catholica, quia est de his, quæ ab Ecclesia proposita sunt per Prophetas & Apostolos. Item addendum est, vt infrà dicemus, reuelationes particulares debere iudicari iuxta doctrinam catholicam Ecclesiæ. Secundò dicendum est priuatam personam non obligari ad credendum fide diuina ea quæ sibi peculiari ratione reuelantur, nisi prudenter constet illi de testimonio Dei, quia ad talem assensum requiritur præuia propositio & conditio obiecti, aliàs leuiter crederet.

A Tertiò dicendum est alias personas quibus istæ reuelationes narrantur, non obligari ad credendas illas fide infusa, nisi proponantur ab Ecclesia, quia alio modo non obligantur ad assensum fidei infusæ. Sufficiet ergo si his reuelationibus prudenter propositis adhibeant assensum fidei humanæ, in quo recipio doctrinam quam ex Bañez retuli suprà. An verò assensus, qui habet pro obiecto testimonium Dei cognitum aliquo modo, euidenter differat essentialiter ab assensu, qui habet pro obiecto testimonium Dei obscurè solum propositum, intelligetur ex dicendis infrà de euidentia attestantis.

DVBIVM II.

B

Quod munus exerceat Ecclesia respectu obiecti fidei.

QVid sit Ecclesia, ex quibus partibus constet, dicemus infrà ex instituto; modò ponamus nomine Ecclesiæ intelligi congregationem fidelium subiectam Pontifici Romano; ex dictis verò non erit difficile soluere præsens dubium, de quo fusè Bellarm. *lib.3. de Ecclesia à cap.12.* Scire autem oportet hæreticos negare Ecclesiam esse regulam, & necessarium esse vt nobis proponat quæ debemus credere, dicunt enim sufficere C vniuscuiusque priuatum testimonium internum, & aliam regulam non esse necessariam. ita refert Valentia *hic punct.7. q.1.* legatur Bellarm. *3. de verbi Dei interpretatione.* Secundò referuntur aliqui hæretici existimantes necessariam esse aliquam regulam, præter priuatum testimonium vniuscuiusque, eam tamen esse asserunt solam scripturam librorum canonicorum, non tamen aliquam authoritatem Ecclesiæ; hunc etiam errorem refert Valentia *loco citato.*

Dicendum verò est primò necessariam esse aliquam regulam infallibilis authoritatis proponentem res fidei, neque sufficere proprium iudicium vniuscuiusque; constat enim experimento esse hæreses & errores multorum; ergo necessaria est regula infallibilis authoritatis ad explicandum quid sentiendum sit, & quid credendum. D Secundò, quia fides est vna, *ad Ephes.4.* si autem iudicium priuatum vniuscuiusque esset regula, plures essent regulæ, & plures fides, & inter se contrariæ, vt modò sunt inter hæreticos contrarij errores. Tertiò vel priuatum testimonium est humanum, vel diuinum; si humanum, non erit infallibile; si diuinum, ergo hæretici illum non habent, cùm habeant contrarios errores; ergo alter illorum erit falsus sensus. Quartò, quia regula ad iudicandum, quæ sit vera, vel falsa doctrina, debet esse visibilis, & ita infrà probabimus Ecclesiam veram & catholicam esse visibilem. Item si non sit talis aliqua regula magistra veritatis & fidei, non esset satis prouisum hominibus de mediis necessariis ad salutem, quia non satis certò cognoscerent quid E deberent amplecti in rebus dubiis circa fidem; quod tamen de diuina prudentia concedendum non est. quam rationem desumo ex August. *lib. de vtilitate credendi, cap.16.* Si Dei, inquit, prouidentia non præsidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum; si autem præsidet, non est, inquit, desperandum, ab eodem ipso Deo authoritatem aliquam constitutam esse, qua velut gradu certo nitentes attollamur in Deum. Item necessitas prædictæ regulæ probatur ex conditione humani ingenij, quæ ex se infirma est ad acquirendas res fidei, & etiam circa reuelatas, dum ex illis aliud colligit, facile errans hallucinatur; necessaria

ergo est authoritas & regula, qua dirigatur ne in rebus tanti momenti erret. Rursus eadem necessitas probatur ex conditione fidei, quæ est cognitio obscura, & non euidens, vt dicemus ad quæstionem secundam. ergo necessaria est regula, quæ proponat quid sit credendum, & quid non. Eadem veritas probatur ex sanctis Patribus. ita docuit Irenæus *lib. 3. cap. 4.* Lypomanus *tractatu de vnitate Ecclesiæ.* Aug. *libro de vtilitate credendi, cap. 16.* Vincentius Lyrinensis *libro aduersùs prophanas hæresum nouitates.*

Secundò dicendum est hanc regulam non esse Scripturam solam, quia cùm sit difficilis circa sensum illius, sæpe est necessarium iudicium alterius iudicantis de vero & catholico sensu, & refutantis & damnantis sensus erroneos & hæreticos : secundò, quia licèt Scriptura canonica contineat veritates fidei, tamen, vt dicemus infrà agentes de traditionibus, aliqua sunt certa, quæ non sunt in Scriptura expressa speciatim. Item necessaria est regula quæ proponat nobis quæ sint Scripturæ sacræ, & libri canonici, sicut explicuit Trident. *sessione 4.* Hoc autem loco placet aduertere erasse Durandum *3. d. 24. q. 1.* dixit enim in principio Ecclesiæ fuisse potestatem declarandi qui libri sint canonici, non tamen hoc tempore. quem refutat Cano *lib. 2. de locis, cap. 7.* & manifestè est contra Durandum decretum Concilij Tridentini *sessione 4.* & potestas hæc nunc etiam est necessaria propter hæreticos, negantes aliquando aliquos libros vel loca eorum esse authoritatis certæ.

Tertiò dicendum est hanc regulam esse Ecclesiam catholicam, vt constat ex dicendis infrà de Ecclesia, & Patres citati pro prima conclusione docuerunt, & ex ipso vsu Ecclesiæ constat. Potestas verò definiendi res fidei sine errore & infallibiliter est in Pontifice Romano, vt dicemus agentes de Pontifice. An verò sit etiam Concilium legitimè congregatum, dicemus etiam agentes de Conciliis. Intelligetur etiam ex dicendis de Pontifice hanc regulam habere quidquid necessarium est ad dirigendos fideles circa veram doctrinam fidei. Ex his ergo manent refutati errores hæreticorum, nonnulla verò quæ illi obiiciunt, adducemus commodiùs in sequentibus. Alia dicemus disp. de Ecclesia, & disp. de comparatione regularum fidei inter se.

DISPVTATIO VI.

De discursu comparato cum obiecto fidei.

NONNVLLA sunt hoc loco disputanda, quæ possent ad quæstionem secundam differri, sed quia aliquo modo pertinent ad obiectum vel conditiones eius, hîc explicantur, hac enim ratione disputauit S. Thom. an possint esse simul actus scientiæ, & fidei, & eodem modo explicandum nobis occurrit, an assensus fidei generetur per discursum.

DVBIVM I.

An assensus fidei genitus ex testimonio Dei obscurè cognito generetur per discursum.

POtest fidei generari assensus ex reuelatione Dei clarè & euidenter cognita, & ex reuelatione Dei obscurè cognita, & de vtroque assensu nobis dicendum est. Item quæstio potest esse de facto & de possibili; priùs de priori, posteriùs de posteriori dicemus. Prima sententia est asserentium generari assensum fidei diuinæ per discursum. ita sensit Durand. *3. d. 24. q. 1. num. 16.* A Gabriel *d. 23. q. 2.* Ochamus *quodlib. 3. q. 7. & 3. q. 8. art. 3.* Almaynus *in 3. d. 23. q. 3. & tractatu 2. moralium, cap. 3.* & alij huius ætatis. Probant primò ex S. Thom. qui *art. 10. huius quæstionis*, dicit primam veritatem esse obiectum formale fidei, sicut demonstratio pertinet ad obiectum scientiæ : ergo per discursum. Secundò idem S. Thom. *1. p. q. 14.* dixit scientiam Dei non esse discursiuam, quia cognoscit omnia simul; ergo cùm nos cognoscamus pluribus actibus ad assentiendum rebus fidei, vtemur discursu. Tertiò idem S. Thom. *1. contra gentes, cap. 57. §. 9.* dixit Deum non cognoscere per discursum, quia cognoscit obiecta per suam essentiam quasi per speciem propriam; sed nos in cognitione fidei vtimur alienis speciebus : ergo per discursum. Quartò habitus fidei per se respicit aliqua obiecta, & alia secundariè; ergo per discursum consecutio est efficax, & assumptum certum, ex supradictis de obiecto materiali. Quintò, quia in assensu fidei expressè vel tacitè interueniunt istæ propositiones, quidquid Deus dicit est verum; sed Deus dicit se esse trinum & vnum : ergo intercedit discursus. Sextò, quia assensus fidei humanæ semper fit per discursum; ergo à simili etiam assensus fidei diuinæ. Consecutio videtur efficax, assumptum videntur supponere Doctores.

Contrariam sententiam docuerunt Caietanus & Bañez *in art. 1. huius quæstionis*. P. Valentia *punct. 2.* Capreolus *3. d. 24. q. 1. art. 3. in responsione ad 3.* quæ est vera sententia, ad quam explicandam nonnulla præmittenda sunt. Primò ponendum est ad rationem discursus non esse necessarias plures cognitiones, quarum vna sit prior tempore alia, vt falsò videtur docere P. Suarez *tomo 1. in 3. p. disp. 28. sect. 2.* & Capreol. *2. d. 3. q. 2.* vt retuli in materia de Angelis, & in materia de scientia infusa animæ Christi, sed nescio, quo idoneo argumento. Meritò ergo docuit P. Vasquez *1. p. disp. 222. cap. 2.* temporis prioritatem non esse necessariam ad discursum cum Soto & aliis, quos *cap. 1.* retulerat, & sequitur Bañez *1. p. q. 58. ad art. 3.* & S. Thom. certè *q. 8. de veritate, art. 15.* id non requirit ad rationem discursus. Et probari potest, tum quia contraria sententia non habet idoneum argumentum; tum etiam, quia quamuis demus in eodem instanti hominem elicere duos actus cognitionis, & secundum oriri ex priori, verè diceretur homo ille cognoscere vnum ex alio & per aliud, ac proinde discurrere, cùm non cognoscat obiecta illa in se, & per sese, & præter cognitionem rei per discursum esset alia cognitio distincta à duabus prædictis, quod hactenus est inauditum; non est ergo necessaria ad rationem discursus interiecta illa temporis morula inter primum & secundum actum.

Deinde P. Suarez *loco citato*, ad rationem proprij discursus putat requiri vt quando ex effectu cognoscitur causa, non cognoscatur connexio effectus cum illa per eundem actum per quem cognoscitur effectus; sed non video qua ratione hoc probetur : nam si demus effectum cognosci per diuersum actum à cognitione causæ, & ex cognitione causæ verè vnum cognoscet ex alio & per aliud, ergo discurret. Deinde notandum est aliquos requirere ad rationem discursus, vt discurrens procedat à cognitis ad incognita indicare videtur S. Thom. *1. p. q. 58. art. 3.* sed, vt explicat P. Vasquez *1. p. disputatione citata, cap. 1.* & constat ex ipso S. Thom. *3. p. q. 11. art. 3.* intelligitur de prima cognitione & discursu; secus est de aliis, quando iterum per memoriam versatur circa illa obiecta, & ita poterit ibi inueniri ratio proprij discursus, etiamsi ex certò cognitis ad certò cognita procedat. Loquor de discursu speculatiuo: nam discursus practicus, nempe consultatio, semper procedit cum dubitatione, vt docuit P. Vasq. *1. 2. disp. 4. cap. 3.* S. Th. *3. p. q. 11. art. 3. ad 2.* & ita cùm quis habet certam notitiam

notitiam mediorum, non dicitur consultare de illis, licèt possit dici discurrere.

Meo igitur iudicio duo requiruntur ad rationem discursus, iuxta S. Thom. *1.p. q.14. art.7.* alterum vt sint duo saltem obiecta, quorum vnum propter aliud cognoscatur, quia si vnum tantùm obiectum sit, non agnoscetur vnum ex alio, vel per aliud; & hoc certum est apud Doctores. Alterum est, vt sint duæ saltem cognitiones, quarum vna sequatur ex alia, quia si tantùm sit vna cognitio, non dicetur vnum cognosci ex notitia alterius. Hic posset disputari, an ad rationem discursus requiratur vt actus præmissarum producat efficienter conclusionem, quod negat P. Valentia *hic punct. 2. arg.4.* & in solutione eius; sed non est huius loci, & contrarium videtur docere S.Thom. *1.p. q.14. art.7.* & P. Vasquez *1.p. disp.122.cap.3.* & alij frequenter. His positis præsens difficultas est an in actu fidei infusæ & diuinæ sint duo actus, vnus quo cognoscatur & credatur testimonium Dei, alter quo credatur mysterium reuelatum propter reuelationem & testimonium Dei, vel an vno assensu & iudicio cognoscatur vtrumque obiectum. Item non est sermo de apprehensionibus, apprehensiones enim diuersi sunt, sicut apprehensiones aliorum obiectorum.

Dicendum autem est, assensum fidei diuinæ fieri sine discursu indicat S. Thom. *in hac q.art.1. & q.5. art.3.* Et sic posse fieri probo à simili ex doctrina S.Th. *1.2.q.8. art.3.ad 2.* vbi expresse dicit eodem actu videri colorem & lumen. & idem docet *q.12.art.4.in corpore.* De qua opinione quomodo possit defendi, dixi *2.lib.de anima, ad caput de visu.* Et quidquid sit de veritate illius, sic est explicandum, habitum fidei attingere testimonium Dei, & rem testificatam, & intellectus per illum habitum, neque est cur putemus hoc esse impossibile per habitum fidei, quod fit circa suum obiectum per potentiam visiuam. Et hoc esse necessarium possumus probare, quia alias conclusio non esset tam certa quàm principium, si per vnum actum cognoscimus testimonium Dei, & ex illo colligimus assensum rei reuelatæ & testificatæ, quia conclusio semper est minus certa quàm principium. Sed respondent aliqui hoc esse in conclusione elicita à potentia & principio naturali, non tamen vbi habitus est supernaturalis propter perfectionem habitus supernaturalis. Sed contra hoc est primò, quia si intra certitudinem luminis naturalis est minor certitudo conclusionis, quàm principij, quia deriuatur ex principio media forma syllogistica: ergo intra latitudinem certitudinis supernaturalis, minor erit certitudo conclusionis reuelatæ, quàm ipsius assensus reuelationis. Nec video idoneum discrimen inter hæc duo. Et ratio à priori vtriusque est, quia certitudo, v.g. principij naturalis, est per se; certitudo verò conclusionis est ab alio, & per aliud deriuata, & ipsa deriuatione minuitur. Et in assensu fidei fortius vrget, quia deriuaretur cum dependentia à consecutione naturali, & alias vix posset probari in conclusione naturali deducta ex principiis naturalibus certis & euidentibus per bonam consecutionem non esse tantam certitudinem, quantam in suo principio.

Alij probant, quia ex prædicta doctrina sequeretur assensum conclusionis esse diuersæ speciei ab assensu principij, quia hoc inuenitur in omni assensu qui generatur per discursum. Vlteriùs sequeretur per talem assensum conclusionis comparari aliquem habitum qui non posset dici infusus, cùm omnis habitus comparatus ex discursu sit acquisitus, nec posset dici acquisitus cùm sit habitus inclinans ad assensum fidei supernaturalis. Sed hæc omnia non esset difficile solui à Doctoribus contrariæ opinionis, &, vt constabit ex dicendis *dubio 4.* ideo mihi maximè efficax videtur argumentum desumptum ab absurdo & inæqualitate certitudinis assensus conclusionis & præmissarum, loquor enim de certitudine noc ex parte rei aut subiecti, sed quæ oritur ex vi discursus. Nonnulla alia dicemus infrà.

Ex his facile est soluere argumenta facta pro contraria opinione ad duo loca S.Thom Respondetur S. Thom. dicere non testimonium Dei esse premissam, ex qua colligatur conclusio, sed se habere sicut se habet demonstratio, vel premisse in scientiis, quod debet intelligi vt comparatio, quantum ad rationem causæ formalis. Ad tertium respondeo verissimũ esse, vt dixi in materia de Angelis, non discurrere cognoscentem quando habet principium per quod cognoscit res vt sunt in se; sicut cùm Deus cognoscit per suam essentiam, & Angelos per species natura sua infusas. Item verum est discurrere posse eum qui ad cognoscenda obiecta vtitur speciebus alienis, sed non semper, sed quando vtitur illis vt faciat iudicia diuersa. Et vnum colligit ex alio, quod in assensu fidei diuinæ non potest, vt diximus. Et ita licèt apprehensio rerum & obiectorum fiat per alienas species, tamen iudicium vnum est elicitum ab habitu fidei circa obiectum materiale, & testimonium Dei. Ad quartũ respondetur ex parte obiecti prius intelligi rationem formalem quàm obiectum materiale, & inter obiecta materialia prius dignitate esse vnum alio, sed in ordine ad assensum eodem assensu attingi obiectum materiale & formale, & obiectum formale immediatè cadere potest supra quodlibet materiale. Ad quintum respondeo, interuenire posse eas propositiones & assensus, sed assensum fidei vt talis est non esse conclusionem vt deductam ex illis præmissis, sed quatenus testimonium Dei simul cum obiecto materiali attingitur eodem assensu per modum vnius obiecti, vt explicatum est, & propter assignatam rationem. Ad sextum iamiam diximus. Aliqua alia possent hic dici quæ attingemus infrà.

Placet deinde disputare an assensus fidei humanæ generetur per discursum. Præsens autem difficultas non est, quòd viderim disputata ex instituto à Doctoribus, licèt à recentioribus cursim nonnihil sit indicatum. Aliqui ergo huius ætatis docent, assensum fidei humanæ semper fieri per discursum, quia semper in tali fide videtur clarè testimonium aliquod, & non videtur res, & nõ potest esse idem actus clarus & obscurus: assensus ergo, & cognitio testimonij, quod videtur seu auditur est notitia eiusdem; assensus verò propter testimonium est assensus obscurus. Alij autem recentiores docent assensum fidei humanæ posse generari sine discursu. Sed non video, qua ratione id probent, fortè mouentur, quia non videtur hoc impossibile esse aliquo capite aut causa. Mihi verò iuxta doctrinam, quam tradidi *3.p.in materia de scientia infusa animæ Christi, ad quæstionem 11 & 1.p.ad q. 58. in materia de Angelis*, magis placet, asserere assensum fidei humanæ generari per discursum. Et probari potest primò quia si in actibus ordinis naturalis, & acquisitis, potest ratio formalis, quæ potest esse præmissa, & obiectum materiale conclusionis, cognosci vno assensu & cognitione; ergo posset etiam principium scientiæ & conclusio cognosci vno actu sine discursu, quod per scientiam acquisitam nullus dixit: ergo potest cognosci per aliud tamquam per præmissam, non potest eodem actu cum illo cognosci, ita vt sit ratio formalis sine discursu applicata obiecto materiali.

Sed dices, S.Thom *1.2. q.8. art.3. in corpore, & q.12. art.4. in corpore*, dicere esse vnum actum, quo quis assentit conclusioni propter principia. Respondetur S. Thom. ibidem expresse dicere, duos actus esse præmissarum & conclusionis secundùm se, & solùm vult in assensu conclusionis cognosci præmissas, vt causam formalem ex-

trinsecam respectu veritatis conclusionis; nos verò contendimus non esse eundem actum, quo cognoscantur præmissæ secundùm se, & conclusio secundùm se; & in præsenti contendimus non esse eundem assensum fidei humanæ testimonij dicentis & rei dictæ, quod ex dicendis dubio sequenti ampliùs intelligetur. Sed dices, ergo fides diuina potest generari per assensum, iuxta hanc doctrinam S. Thom. nam sicut præmissæ demonstrationis possunt cognosci per se, & etiam per eundem actum cum conclusione, quatenus sunt ratio assentiendi conclusioni, ita testimonium Dei potest cognosci per se, & postea simul cum re reuelata; sed huic argumento respondebimus infrà.

Secundò eadem veritas probatur, quia, vt dixi locis citatis, præsertim *1.p.ad q.58.* quando vnum obiectum cognoscitur clarè, & per illud aliud debet cognosci, non potest esse eadem cognitio vtriusque, quanuis aliqui ibidem citati contrarium sentiant decepti, quia vt quis cognoscat vnum per aliud, & instar illius necesse est priùs cognoscere illud aliud, ex quo aliud deducendum est, & per quod cognoscendum est, & alias, vt suprà dicebam, principium & conclusio possent cognosci vno actu, & vnum ex vi alterius, quod nullus dicet: nam si vtrumque obiectum cognosceretur vno actu, ille actus non esset discursus, iuxta dicta suprà. Et sic existimo in fide humana esse diuersum assensum, quo iudico Petrum mihi aliquid dicere, & quo iudico verũ esse quod dicit: nam primum iudicium est euidens, & secundum est obscurum; audio enim ego testimonium euidenter, & non video rem dictam & testificatam. Sine causa ergo idonea dicemus esse eundem actum euidentem, & obscurum, licèt dicatur euidens respectu obiecti formalis, & obscurus respectu obiecti materialis. An verò assensus iste testimonij humani, & assensus eius rei, quam credimus propter humanum testimonium, pertineant ad eundem habitum, licèt assensus fidei diuinæ sine discursu, & assensus deductus per discursum pertineant ad diuersum habitum, vt dicemus dubio sequenti, non est omnino certum. Posset enim aliquis de vtraque fide eodem modo philosophari quantum ad hoc, & posset explicari ex opinione eorum qui ponunt vnum habitum ad assensum principiorum in qualibet scientia, & alium ad assensum conclusionis, seu conclusionum, quæ ex tali principio deducuntur, quæ videtur sententia S. Thom. *1.2.q.57.art.2.ad 2.& 2.d.24.q.2.ad 4.& ad 6.*

Alij verò concedunt in habitibus acquisitis esse eundem habitum cum extensione, habitum principiorum & conclusiones, de quo legi potest P. Vasquez *1.2. disp.89. cap. 5. à num. 28.* & secundùm hanc opinionem possunt in præsenti dubio de habitu fidei humanæ philosophari. Hìc verò satis sit dicere non esse eandem rationem de habitu fidei acquisito & infuso, cùm infusus non eliciat discursum, neque habeat diuersas partes secundùm extensionem, quia quilibet habitus fidei infusæ potest attingere quodlibet obiectum materiale, si illi applicetur testimonium Dei tanquam ratio formalis respectu obiecti materialis; secus verò contingit in habitibus acquisitis, in quibus secundùm probabilem multorum opinionem est augmentum secundùm extensionem, de qua suo loco dicemus. Addendum est in discursu fidei humanæ concedendum esse conclusionem, minorem habere certitudinem quàm præmissæ habeant secundùm communem doctrinam, de omni conclusione, quæ vt conclusio est formaliter minorem habet certitudinem quàm præmissæ à quibus deducitur. Ex dictis constat quomodo respondendum sit ad argumentum sextum, concedendum enim est fidem humanam generari per discursum, secus tamen assensum fidei diuinæ, propter doctrinam traditam.

***

DVBIVM II.

An assensus fidei generetur per discursum, quando is qui credit habet euidentiam testimonij Dei, vel quando propter testimonium credit aliquid posse generari.

PRior pars dubij facile intelligitur in his qui habuerunt fidem præcedenti certa & euidenti cognitione de testimonio Dei, vt de primo Angelo in via concedũt communiter Theologi, vt dicemus suo loco; ille enim potuit cognoscere Deum sibi reuelare mysterium Trinitatis, & ita licèt non habuerit euidentiam mysterij reuelati, sed fidem, habuit tamen euidentiam testimonij. Aliqui ergo recentiores docent in hoc euentu, siue homo siue Angelus habeat aliquam euidentiam testimonij Dei, generari fidem in illo per discursum, ita necessariò vt sine discursu non possit generari; pro qua opinione citant Doctores relatos *dubio 1.* asserentes fidem generari per discursum. Et probant, quia ex reuelatione euidenti deducitur assensus, & cognitio obscura obiecti reuelati; non enim potest eadem cognitio euidens & obscura esse. Secundò hoc ipsum probatur, quia, vt infrà dicemus, cognitio euidens non potest oriri ab habitu fidei: ergo cognitio euidens reuelationis & testimonij Dei non potest oriri ab habitu fidei, à quo tamen oritur assensus obscurus obiecti reuelati. Tertiò, quia assensus genitus ex illo discursu, Deus mihi hoc reuelat: ergo hoc est verum, vel est assensus fidei, vel scientiæ: sed non est propriæ scientiæ, vt dicemus suo loco, & diximus *1.p. ad q.32.* ergo erit actus fidei. Quartò absolutè probatur, quia ille assensus nititur testimonio Dei; ergo est fidei. Hæc tamen sententia nullum habet authorem: nam omnes quos retulimus *dubio 1.* vel absolutè docẽt omnem assensum fidei elicitum propter diuinum testimonium fieri sine discursu, aut cum discursu absque distinctione vlla: Doctores namque citati *dubio 1.* pro prima opinione, dixerunt fieri per discursum; Doctores verò citati pro secunda sententia docuerunt fieri absque vllo discursu.

Mihi autem placet in præsenti dubio, assensum fidei etiam in eo qui habet euidentiam testimonij, generari sine discursu, quod variis rationibus posset probari, de quibus aliquid dixi *dubio 1.* & dicam *dubio sequenti.* Vt verò eam probemus & explicemus, sciendum est duobus modis posse intelligi assensum fidei diuinæ, in eo qui habet euidentiam testimonij; altero, ita vt ratio formalis sit testimonium Dei vt euidenter cognitum; altero vt ratio formalis sit ipsum testimonium Dei non considerata in ipso assensu fidei ratione euidentiæ. Et priorem assensum non esse fidei, dicemus infrà, quia talis euidentia reductiuè pertinet ad scientiam, & ita licèt, vt dicemus, possit esse cum actu fidei, tamen fides non est, quod ponendum est hoc loco, & probabimus infrà. Item, vt constabit ex dicendis, & potest intelligi ex dictis *dubio 1.* non potest esse actus fidei assensus, quatenus conclusio deducta ex vi præmissarum.

Et ita dicendum est primò illum qui habet euidentiam testimonij Dei non elicere actum fidei quatenus ex tali præmissa colligit verum esse quod Deus reuelat. Hæc probanda est contra prædictos recentiores, & primò ipsi non loquuntur consectariè: nam putant euidentiam illam testimonij posse esse cum actu fidei, & simul docent conclusionem ex ea euidentia deductam esse assensum fidei. Quis autem dixit vnquam præmissam non posse simul esse cum conclusione ex illa deducta; ergo vel fateri debent eam conclusionem non esse assensum fidei, vel assensum fidei posse esse simul cum euidentia attestantis. Deinde concedunt prædicti recentiores assensus fidei fieri posse sine discursu, quando testimo

testimonium Dei proponitur obscurè, quia lumen fidei potest attingere suum obiectum formale & materiale simul. Hoc autem etiam habet locum quando habet euidentiam testimonij is qui crediturus est, quia euidentia testimonij non debet comparari cum assensu fidei tanquam præmissa, sed vt conditio: posita autem tali conditione eliciet homo vel Angelus assensum rei reuelatæ propter testimonium Dei, tanquam propter rationem formalem; & hoc esse dicendum absolutè, probatur ratione facta *dubio 1.* quia si fides generaretur per discursum, non esset ita certa sicut præmissa, quia certitudo deriuatur media consecutione naturali, & cum dependentia ab illa.

Dices, vbi conclusio solùm deducitur ex vi luminis naturalis, non potest certitudo non esse minor, quàm naturalis, quia connexio conclusionis cum præmissa solùm ostenditur lumine naturæ; at verò quando connexio illa ostenditur per lumen supernaturale, certitudo potest esse altior quàm naturalis. Sed hoc non satisfacit, primò, quia nos contendimus intra genus certitudinis supernaturalis esse maiorem certitudinẽ præmissæ, quàm conclusionis, vt conclusio est formaliter, & vt deducitur ex principiis, sicut in omni conclusione concedi debet, iuxta doctrinam illam Aristotelis: Propter quod vnumquodque tale, & illud magis, *1. de posteriori resolutione, cap. 2.* Si enim conclusio est certa propter præmissas, certiores erunt præmissæ. Deinde si lumen supernaturale deriuat certitudinem ex præmissis in cõclusionem media forma syllogistica, & consecutione, nõn possunt præmissę aliter illam deriuare quàm cum dependentia ab ipsa consecutione, & ita nõ aliter se habebunt supernaturales præmissæ respectu suæ conclusionis, quàm naturales respectu naturalis conclusionis, seruata eadem forma syllogistica. Deinde assensus fidei ex doctrina Patrum & Theologorum ex sua ratione formali non conuincit intellectum: ergo assensus obiecti per testimonium Dei euidenter cognitum non potest esse actus fidei infusæ.

Tandem quæ pro priori opinione obiiciũt, facilè possunt solui. Ad primum concedimus ex reuelatione euidenti testimonij posse deduci aliquem assensum obiecti respectu rei reuelatæ; contendimus tamen hunc assensum vt deductum per consecutionem formaliter nõ esse de fide, sed pertinere ad euidentiam attestantis, & docuimus supposita illa euidentia testimonij posse intellectum hominis vel Angeli elicere actum fidei, quo credat rem reuelatam propter testimonium Dei. Ad secundum concedimus non posse eandem cognitionem euidentem oriri ab habitu fidei. Sed ex hoc nihil infertur contra doctrinam à nobis traditam. Ad tertium respondetur assensum illum, vt deductum ex euidentia testimonij, non esse fidei, vt dicemus infrà, neque scientiæ propriæ, sed pertinere ad euidentiam quàm vocant attestantis. Ad quartum respondetur, assensum, qui nititur testimonio Dei euidenter cognito, non esse assensum fidei, sed pertinere ad euidentiam attestantis, quam ego existimo non esse propriè scientiam, sed neque fidem propter dicta.

Circa secundam partem, an assensus fidei possit per discursum generari quando conclusio colligitur ex testimonio Dei, difficultas est, & hactenus disputauimus, an sensus fidei infusæ fiat & generetur per discursum, nunc autem explicandum est, an fieri possit per discursum. Et prima opinio est asserentiũ assensu fidei posse per discursum generari, sequũtur Doctores citati *dubio 1.* pro prima opinione, existimantes frequenter fieri per discursum, & posse generari per discursum fatẽtur etiam aliqui recentiores. Pro hac opinione aliqui Theologi huius ętatis referunt Vegam *lib. 9. in Trid. cap. 39.* & Canum *6. de locis, cap. vlt.* & P. Vasq. *1. p. disp. 5. cap. 3.* Sed ibi P. Vasq. alio modo explicat Vegam & Canum, & nos infrà dicemus quid ipse sentiat; & cuiuscunque sit hæc opinio, confirmari potest primò, quia propositio de fide potest probari per syllo-

A gismum ex præmissis, siue vtraque sit de fide, siue vna de fide, & altera quæ sit euidens lumine naturali. ergo tunc assensus genitus erit de fide: vt si quis probet Deum esse trinum & vnum, quia quidquid Deus dicit est verum, & Deus dicit se esse trinum & vnum. Imò ex hoc sumitur secundum argumentum, quia cùm quis credit quia Deus dicit, virtute continetur prædictus discursus: ergo si exprimitur, generabitur assensus fidei per discursum. Tertiò probant recentiores aliqui, Angelus primus qui habuit euidentiam testimonij Dei, potuit per discursum colligere assensum, vt pro prima opinione arguebam suprà. Quartò idem argumentum potest fieri in hominibus qui habuerunt per miracula aliquam euidentiam testimonij Dei. Quintò probant alij, quia hæc propositio, Christus est risibilis, est de fide, quanuis non
B sit immediatè reuelata, quia deducitur per hunc syllogismum, Omnis homo est risibilis: Christus est homo; ergo Christus est risibilis.

Sed Doctores citati *dubio 1.* pro secunda opinione, absolutè sentiunt assensum fidei non posse generari per discursum formaliter, & quidem si posset, frequenter fieret. Ponendum est certum esse apud omnes propositionem aliquam, siue sit de fide, siue quæstio sit; an sit de fide posse aliquo modo probari vel rationibus probabilibus, vel discursu theologico, vt probatur propositio illa: Homo est risibilis, vel per rationem desumptam ex aliquo vero miraculo; & hoc non vocatur in controuersiam, sed quæstio est an propositio quæ probatur, & colligitur ex præmissis de fide, vel ex vna naturali, & alia de fide,
C sit de fide. Et potest esse difficultas quando conclusio solùm respicit præmissas testimonij Dei; sicut in hoc syllogismo: Quidquid Deus dicit est verũ. Deus dicit se esse trinum & vnum; ergo est verum. Vel potest conclusio respicere non solum testimonium Dei, sed etiam connexionem aliquam ex natura rei cum aliquo extremo; sicut cùm colligitur, Christus est risibilis, ex his omnis homo est risibilis, Christus est homo. Et aliqui Theologi huius ætatis mixtim de vtraque disputant, nos verò sigillatim de qualibet earum agemus, in hoc dubio de priori, in sequenti de posteriori.

Dicendum verò est assensum fidei infusæ non posse deduci per discursum formaliter vt est assensus fidei. Probant aliqui, quia talis actus non prouenit immediatè ab habitu infuso, & tamen actus fidei diuinæ producitur ab habitu infuso. Minorem probant, quia talis actus producitur per discursum. Sed hæc ratio non multum habet efficacitatis, quia Doctores contrariæ sententiæ dicunt actum istum: Credo Deum esse trinum & vnum, quia Deus dicit, prouenire ab habitu fidei, quia per consecutionem applicatur testimonium Dei veritati conclusionis, & ita potest habitus illam attingere, si alia ratio non assignetur. Secundò probant, quia ex pluribus conclusionibus generatur habitus acquisitus: ergo talis actus non pertinet ad habitum infusum. Sed hæc etiam ratio non concludit, quia respondere possunt Doctores contrariæ opinionis per tales conclusiones non generari aliquem habitum, sed esse dispositiones vt augeatur habitus infusus. Tertiò arguunt, quia assensus
E fidei diuinæ ita pendet ex auxilio gratiæ, vt cum æquali auxilio, & habitu supernaturali non possit ex perfectiori intellectu fieri assensus perfectior: sed actus productus per discursum potest esse perfectior in eo qui habet perfectiorem scientiam discurrendi; ergo non est talis assensus fidei diuinæ. Sed hæc etiam ratio non conuincit: nam licèt verissimum sit, vt ego existimo, ex perfectione sola naturali potentiæ non posse oriri maiorem intensionem actus supernaturalis, tamen habitus scientiæ acquisitæ naturalis, qui iuuare posset ad facile & promptè eliciendum discursum in materia supernaturali, nõ ita iuuabit vt efficiatur actus intensior ex solo illo principio: sed quia potentia esset minus impedita, &

magis expedita, sicut scientiæ naturales & acquisitæ, & ipsa Theologia iuuat ad faciliùs cognoscenda per fidem mysteria nostræ fidei, & ad faciliùs eliciendas apprehensiones rerum fidei, & habitus acquisiti per opera bona moralia, quæ ex opinione multorum possunt fieri sine gratia, possunt reddere subiectum magis expeditum, vt circa supernaturalem materiam per supernaturales habitus faciliùs operetur. Quartò probant prædictam conclusionem, quia conclusio deducta ex principiis fidei est theologica, & ad habitum Theologiæ pertinet: ergo non ad habitus fidei; hac enim ratione distinguitur Theologia à fide. Sed hæc ratio nisi amplius confirmetur, non concludit contra Doctores primæ opinionis in hoc dubio. Et primò aliqui putant Theologiam non procedere ex principiis certis fide diuina, sed fide humana; quam opinionem vt probabilem solùm sequutus est P. Vasquez *1.p.disp.4.cap.8. num.23.* in qua opinione facile distingueretur theologica conclusio à conclusione fidei, siquidem vna procedit ex testimonio Dei, altera ex fide humana.

Verùm quia communior est Theologorum sententia, asserentium theologicam conclusionem procedere ex principiis fide diuina creditis, ideo alia ratione oportet distinguere theologicam conclusionem à fide; & hanc communem opinionem sequutus est P. Vasquez *1.p. disp. 5. cap.3.* vbi dicit assensum fidei proximè generari ex testimonio Dei. v. g. Credo Deum esse trinum & vnum, quia Deus dicit; conclusio verò theologia procedit ex articulis priùs creditis, ex testimonio Dei: sicut cùm iudicamus Christum esse risibilem, quia credimus esse hominem, & omnis homo est risibilis, & hanc esse theologicam conclusionem dicemus infrà, & hac ratione non pauci nec indocti viri nostræ Societatis defendũt fidem esse discursiuam, & distinguunt assensum theologicum ab assensu fidei. Ex qua doctrina prædicta quarta ratio recentiorum videtur eneruari.

Quintò probant, quia assensus genitus per discursum etiam circa obiectum fidei est conclusio quæ non pertinet ad fidem: ergo nulla conclusio per discursum inducta est assensus fidei. Antecedens probant, quia de hac propositione, Deus est, potest esse fides, & demonstratio. Hæc tamen ratio parum habet efficacitatis, quia talis conclusio quando demonstratur probatur ab effectu ex natura rei; præsens verò dubium est de conclusione deducta ex testimonio Dei. Sextò ad confirmandam nostram conclusionem vtuntur alia ratione, nempe assensum fidei non posse per discursum generari, quia assensus conclusionis esset diuersæ speciei ab assensu præmissæ, & tamen fides non habet actus diuersæ speciei. Verùm hæc ratio si amplius non explicetur non videtur concludere, quia dicere posset aliquis habitum fidei infusæ posse habere actus diuersæ speciei, vt de habitu charitatis supernaturali docent aliqui, vt referemus in materia de charitate; neque hoc videtur absurdum si aliud non ostendatur. Item aliqui indicant assensus præmissæ & conclusionis ob testimonium Dei esse eiusdem speciei, licet differant accidentaliter per minorem vel maiorem certitudinem. Tandem probant, quia assensus fidei, vt dicemus, pendet à voluntate non solùm quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem; sed assensus conclusionis supposito assensu præmissæ est necessarius: ergo. Explicatur minor, quia si quis semel credat Deum dixisse se esse trinum & vnum, non potest dissentire, sed cogitur iudicare Deum esse trinum & vnum. Sed & hanc rationem potest quis soluere si dicat assensum fidei esse liberum in radice, & ratione formali, quia liberum est credere Deum reuelasse; cùm enim sit obscurum non conuincit propositio illa intellectum, vnde & assensus conclusionis est simpliciter liber, licèt aliquando supposita præmissa sit necessariũ assentiri conclusioni, in quo est discrimen inter fidem & scientiam: nam assensus scientificus est simpliciter necessarius, quia præmissa per se conuincit intellectum, cùm sit euidens.

His igitur reiectis probanda est nostra conclusio, quia si assensus deducatur per discursum, non potest esse ita certus sicut assensus antecedentis, vt suprà sæpius dixi: nam propter quod vnumquodque est tale, & illud magis, iuxta Aristotelem *libro 1.de posteriori resolutione, cap.2.* Assensus ergo conclusionis formaliter non potest esse assensus fidei, quia non est ita certus sicut assensus præmissæ, nempe sicut assensus testimonij Dei, de quo modò est controuersia. Sed respondent esse diuersam rationem in assensu naturali & supernaturali propter diuersum lumen. Sed facile refutatur, quia lumen supernaturale respectu præmissæ & conclusionis supernaturalis eodem modo se habet sicut lumen naturale respectu principij, & conclusionis naturalis, siquidem comparatur sicut ad præmissam, & conclusionem. Sed dices lumine naturali solùm ostendi conclusionem naturalis ordinis, & ideo esse minus certam; at verò conclusionem supernaturalem ostendi lumine supernaturali, & ita posse esse æqualis certitudinis cum præmissa. Sed hoc refutaui suprà, quia eadem est ratio vtriusque luminis respectu propriæ conclusionis, siquidem vterque in suo ordine applicatur conclusioni per consecutionem. Et ratio Aristot. eandem vim habet, cùm dixit, propter quod vnumquodque tale, illud magis. & explicari potest, quia in quolibet ordine quod magis distat à lumine, minus illuminatur, & sic minus clarum est, & ita prima principia sunt magis euidentia quàm conclusiones ex illis deductæ; & eadem est ratio de certitudine quod non minus habet locum in principio supernaturali respectu suæ conclusionis, quàm in principio naturali respectu suæ conclusionis. Ex dictis facile est soluere argumenta contrariæ sententiæ.

Ad primum respondetur verum esse propositionem de fide posse probari per aliquam præmissam: sed nos contendimus formaliter vt probatam per aliam propositionem nõ esse de fide, sed pertinere ad habitum Theologiæ, & ita constat ad secundum. Et ad tertium concedimus posse fieri illum discursum, sed conclusionem formaliter non esse de fide, vt deductam per discursum, & eodem modo ad quartum, & ad quintum facile est respondere ex dictis: sed dubio sequenti de materia illius dicemus.

Placet autem hoc loco aduertere, P. Vasquez *1. p. disp. illa 5. cap.3.* non asserere, conclusionem formaliter vt deductam per discursum esse de fide, licèt admittat per discursum posse elici, quod nos etiam concedimus: nam explicans in eodem capite Vegam, & Canum, distinguit duos assensus, alterum vt illatum ex præmissis formaliter, & hunc dicit non esse de fide; alterum verò qui consequentiam supponat vt conditionem, & hunc esse de fide. & explicat conditionem esse consecutionem, sicut assensum fidei humanæ, de quo suprà ita docuit *in eo cap. à n.7.* quo nihil potuit dici clariùs. Legatur *disp.12. cap. 2. num. 3.* Vnde cùm *num. 5.* dixit assensum generari per discursum, intelligendus est per discursum tanquam per conditionem, quod dixi; quia recentiores aliqui docuerunt P. Vasquez sensisse assensum fidei generari per discursum. Sed potest obiici ex S. Thom. *1.2. q.8. art.3. in corpore, & quæst.12. art.4.* vbi dicit conclusionem & præmissas seu principia cognosci vno actu quando cognoscitur præmissa & principia vt in illa, licèt principia possint cognosci secundùm se. Ex hac doctrina, quam ibi recipiunt interpretes, & verissima est, possumus arguere ad probandum, hoc reperiri in actibus fidei, & ita habitum fidei non minus esse discursiuum, quàm habitus scientiæ sit: nam fideles possunt credere testimonium Dei secundùm se per vnum actum, si credãt Deum in Ecclesia catholica reuelare. Deinde possunt credere

testimo

testimonium Dei simul cum re reuelata, vt à nobis explicatum est: ergo eadem est ratio de vtroque habitu, quantum ad rationem discursus. Verùm, vt dixi suprà, S. Thom. non admittit eundem habitum scientiæ versari circa conclusionem, & circa principia, quando cognoscuntur secundùm se. Et alij qui concedunt eundem habitum assignant diuersas partes secundùm rem subordinatas, & augmentum quasi extensiuum; habitus verò fidei versatur circa testimonium Dei secundùm se, & circa testimonium Dei, & rem reuelatam simul, neque ad hoc ponuntur diuersi habitus infusi, vel diuersæ partes eiusdem habitus, vnde habitus scientiæ discursiuus dicitur, quia non potest versari circa conclusionem, nisi vt illatam ex præcedenti cognitione distincta præmissarum, & ita quoties elicitur assensus conclusionis formaliter supponitur alius actus, quod tamen in habitu fidei respectu assensus rei reuelatæ necessarium non est, sed præuia conditione fidei humanæ de testificatione Dei & rei reuelatæ potest intellectus elicere actum vnum fidei circa testimonium Dei, & rem testificatam, & ita sicut assensus genitus per discursum est qui pendet ab aliquo, priori actu, ita habitus discursiuus dicetur qui elicit talem actum & assensum. Quod optimè explicuit P. Valentia *punct. 2.* in probatione primæ conclusionis. Vlterius inter ipsos actus, quo conclusio respicit præmissas, & quo obiectum materiale fidei: nam in conclusione scientiæ inter ipsa extrema, nempe subiectum & prædicatum, est aliqua connexio ex natura rei, licèt non eluceat sine ordine ad præmissas: at verò inter obiecta materialia fidei licèt in se sit connexio per actum fidei, non apparet nisi actu coniungatur illis testimonium Dei, & ita est de intrinseca ratione actus fidei, vt actus ille habeat fidei certitudinem propter supradicta, quod subtili eget meditatione. Sed dices, ergo idem erit in assensu fidei humanæ, quia extrema quæ per illam creduntur licèt habeant connexionem aliquando ex natura rei, tamen illa non apparet prout per actum fidei, nisi coniungatur testimonio. Respondeo hoc supponi ab aliquibus, qui, vt suprà dixi, putant assensum fidei humanæ posse fieri sine discursu. Ego verò existimo id non esse necessarium, quia assensus fidei humanæ non est ita certus sicut assensus testimonij humani.

Dvbivm III.

An sit de fide conclusio quæ colligitur per discursum non immediatè ex testimonio Dei, sed ex aliis propositionibus creditis immediatè propter testimonium Dei.

SEcundùm nostram doctrinam non est difficile soluere præsens dubium, sed oportet ostendere quid alij senserint. Et prima sententia est asserentium talem propositionem esse de fide, siue conclusio colligatur ex duabus de fide, siue ex vna de fide, & altera euidenti lumine naturali. Hanc opinionem aliqui recentiores tribuunt Patri Vasq. *1. p. disp. 5. cap. 3.* sed de eius mente dixi dubio præcedenti. Eandem sententiam putant aliqui tradidisse Vegam *lib. 9. in Trid. cap. 39.* & Canum *6. de locis, cap. vltimo.* Sed hos Doctores P. Vasquez *cap. citato,* ita explicat: vt non dixerint assensum genitum per discursum formaliter esse de fide, sed discursum esse conditionè qua posita potest quis dicere assensum fidei ob solum Dei testimonium, non propter discursum. Referuntur alij ex antiquioribus, verùm non satis aperte loquuntur; hanc tamen opinionem planè amplectuntur qui generatim putant assensum fidei fieri posse per discursum, & adduci possent pro hac opinione rationes suprafactæ ad probandum, fidei assensum posse generari per discursum. Peculiaris verò ratio est, quia

A hæc propositio videtur de fide, Christus est risibilis, quatenus probatur per hanc rationem, Omnis homo est risibilis: Christus est homo; ergo Christus est risibilis. Consecutio legitima est, maior est euidens lumine naturali, & minor est de fide. Hanc sententiam sequitur Soto *lib. de posteriori analysi, lib. 1. q. 2.* respondens ad confirmationem 7. argumenti; putat n. conclusionem theologicam solùm esse illam quæ per ineuidentem consequentiam infertur ex principiis fidei. Sed contrariam sententiam docent omnes authores qui generatim sentiunt fidei assensum non posse per discursum generari, quos suprà retulimus. Et mihi placet. Probari verò solet à recentioribus multis rationibus, quæ parum habent efficacitatis. Est tamen in hoc dubio peculiaris ratio ad probandum non esse de fide propositionem quæ
B colligitur ex vna de fide, & altera lumine naturali nota, quia necessarium est vt conclusio sequatur debiliorem partem: sed hic est vna de fide, & altera lumine naturali euidens; ergo conclusio non est de fide. Consecutio est legitima, & minor certa; maiorem probare possumus exemplo & ratione: exemplo, nam si vna præmissa sit scientifica, & altera probabilis, conclusio est probabilis, de quo nullus dubitat: ergo à simili. Deinde ratione, quia veritas conclusionis pendens non à sola præmissa de fide, quæ non est causa adæquata connexionis prædicati cum subiecto, in conclusione non potest habere certitudinem fidei; quæ ratio locum habet in omni conclusione, quæ oritur à præmissis diuersi ordinis. v.g. ab vna probabili, & alia euidenti, imò quando vna est de fide diuina, altera solùm de fide humana, vel probabili, conclusio ex illis deducta non est de fide diuina, secundùm certam doctrinam, si sermo sit de conclusione illa vt conclusio formaliter est. Sed hæc ratio variè solet solui ab aliquibus. Aliqui respondent non fieri Syllogismum expressum, sed tantùm dici, Christus est homo; ergo Christus est risibilis. & ita antecedens est de fide; verùm hoc non satisfacit, quia etiamsi non exprimatur, debet intelligi ea propositio, Omnis homo est risibilis, & potest exprimi. Alij respondent eam propositionem esse de fide, quia est reuelata, quod manifestatur per discursum. sed contra hoc est: nam hîc ponimus non esse talem conclusionem reuelatam expressè, & loquimur de illa formaliter vt est conclusio.

Vega loco citato respondet primò conclusionem sequi debiliorem partem, quando sequitur assensus conclusionis ex vtraque præmissa; in præsenti verò conclusio non pendet tanquam ex causa ex propositione solo lumine naturali nota. Sed hoc facile refutari potest, quia si est conclusio formaliter, non potest non sequi ex vtraque præmissa, & propter connexionem quam habent extrema conclusionis cum medio syllogismi; & explicatur, quia connexio quæ est inter Christum & risibilitatem non ostenditur ex eo solùm quòd sit de fide Christum esse hominem, si non addas omnem hominem esse risibilẽ; & quidquid sit de hac conclusione vt theologica, tamen in præsenti satis nobis est conclusionem non habere tantam certitudinem, quantam habet præmissa de fide, vt conclusio non sit de fide. Secundò respondet Vega assensum conclusionis generari ex vtraque præmissa, nihilominus habere maiorem certitudinem quàm præmissa solo lumine naturæ nota ratione alterius præmissæ. Sed hoc videtur dictum sine idoneo argumento, & quod attinet ad præsens institutum sufficiat nobis non posse conclusionem esse tantæ certitudinis, quantæ est præmissa de fide. Tertiò respondent posse dici conclusionem sequi debiliorem partem, quatenus ineuidens & obscura: nam ab vna præmissa exceditur, & ab altera in ratione euidentiæ. Sed hoc non sufficit si conclusio euadit certior præmissa naturali, & in præsenti contendimus talem conclusionem vt talem formaliter non habere æqualem certitudinem cum pro-

positione de fide; an verò hæc conclusio, licèt non sit de fide, habeat maiorem certitudinem, quàm conclusio solius luminis naturalis, disputant interpretes S.Th. *1.p. ad quæstionem 1.* Ex eo ergo nostra sententia probanda est, quia conclusio vt conclusio non potest esse tam certa sicut sunt præmissæ, vt suprà diximus. Ad rationem verò contrariæ sententiæ respondendum est eam propositionem non esse de fide, quia non est expressè definita, & ideo communiter dicitur à Theologis solùm esse errorem illam negare, quia talis negatio esset contra certam conclusionem theologicam.

Restat explicare an conclusio, quæ colligitur ex euidentia testimonij Dei cogniti à posteriori, vel in seipso, sit assensus fidei. Circa priorem partem huius dubitationis fieri potest, vt dicemus infrà, vt aliquis à posteriori euidenter cognoscat Deum esse, qui loquitur: vt de primo Angelo in instanti creationis docent multi. Difficultas ergo est an conclusio, quæ ex tali testimonio deducitur, sit assensus fidei. v.g. si quis dicit, Quidquid Deus dicit est verum: ipse mihi dicit se esse trinum & vnum; ergo est trinus & vnus. Dubium procedit quando minor est nota euidenter per effectum formanti talem syllogismum. Aliqui putant hunc syllogismum esse scientificum: sed cum his pugnabimus infrà; modò solùm volumus explicare an sit assensus fidei. Et non desunt qui existiment esse actum fidei, quia pendet ex testimonio Dei, licèt remotè & non proximè, applicato tamen per certam consequentiam: omnis autem actus qui pendet ex testimonio Dei est assensus fidei, vt ipsi putant, ponunt enim non esse contra naturam assensus fidei fieri per discursum, vt retuli *dubio 1.* Secundò potest probari, quia talis assensus, vt infrà dicemus, non est scientiæ aut opinionis, nec fidei humanæ; ergo est assensus fidei diuinæ. Fauent huic opinioni qui putant conclusionem theologicam non oriri à principiis creditis fide diuina, sed humana; isti enim fatentur omnem conclusionem deductam per certam consequentiam ex principiis fidei esse de fide. Deinde P. Vasquez rem hanc attingens cursim *1.p. disp.135.cap.3.in fine*, solùm dixit posse esse cum fide, vel esse ipsam fidem.

Vt autem rem explicem, sciendum est quæstionem esse de conclusione, quæ colligitur ex tali euidentia attestantis formaliter, vt est conclusio ex vi consecutionis, non autem de actu qui postea potest esse, ad quem syllogismus solùm comparatur vt conditio. Item non est quæstio de actu quo homo vel Angelus cognoscet reuelationem, hæc enim est notitia euidens solùm; ergo est quæstio de prædicta conclusione.

Et dicendum est eum assensum non esse de fide. Hanc amplectuntur quotquot arbitrantur assensum fidei formaliter non fieri per discursum, & qui putant eam euidentiam pertinere ad scientiam quam vocant à posteriori. Probari verò solet hæc conclusio multis argumentis, de quibus dixi in præcedentibus dubiis; probanda verò est, quia præmissæ talis conclusionis possunt esse euidenter cognitæ. v.g. quidquid Deus dicit est verum: hoc mihi dicit; ergo est verum. Maior est per se nota, minor est nota à posteriori, vt ponimus: ergo conclusio non est de fide, quia haberet maiorem certitudinem quàm præmissæ, quod est contra doctrinam omnium Philosophorũ & Theologorum, qui numquam agnoscunt maiorem certitudinem in conclusione, imò neque æqualem cum certitudine præmissarum, iuxta doctrinam Aristotelis suprà traditam: Propter quod vnumquodque tale, & illud magis. Deinde si ea conclusio esset fidei; ergo assensus fidei aliquando reduceretur vt in rationem formalem in aliquod principium non cognitum lumine supernaturali, sed cognitum aliquando lumine naturali, vnde non haberet maiorem certitudinem, quàm ea est quæ sumi potest ex lumine naturæ. Deinde alia ratione probo conclusionem hanc, non fieri ab habitu fidei, vel non fieri à præmissa supernaturali, quia non sunt assignandæ plures causæ efficientes, quàm rationes in effectu inuentæ requirunt: sed in assensu fidei ratio supernaturalis sufficienter posset produci ab vno principio, cùm nihil sit quod nos cogat rem produci ab vtroque; ergo vel non producitur ab habitu, vel non producitur à præmissa, & vtrumque est contra communem doctrinam.

Restabat explicare qualis sit habitus qui versatur proximè circa talem conclusionem, in quo sicut de habitu conclusionis theologicæ potest quisque in sua opinione philosophari. Ex dictis facile est soluere quæ in contrarium obiiciuntur. Ad primum respondendum est testimonium Dei tunc esse obiectum formale fidei, quando obscurè proponitur, & immediatè applicatur obiecto materiali, non per consecutionem, vt constat ex supradictis. Ad secundum concedimus non esse propriè actum scientiæ de quo infrà. Item non est actus opinionis, quia deducitur ex principiis certis; neque assensus fidei humanæ propter eandem rationem, nec fidei diuinæ ob causam assignatam, sed reduci solet ad scientiam, & appellatur à pluribus euidentia attestantis.

Ex his solui potest secunda pars dubij propositi, cuius sensus est an si alicui beato testificaretur Deus, & ostenderet illi suum testimonium, non ostensa re ipsa reuelata, an assensus deductus ex cognitione eius testimonij esset fidei assensus, vel non. In quo iuxta doctrinam traditam dicendum est non esse assensum fidei. Ex dictis colligo rectè Valentiam *punct.2.* docuisse habitum fidei infusæ non esse discursiuum, neque assensum fidei fieri per discursum ab habitu fidei infusæ, vt ibi probat, & suprà ex illo retuli: neque assensum fidei vt talem formaliter posse fieri ab aliquo alio habitu scientiæ, aut fidei acquisitæ, aut quouis alio; quia assensus fidei certior est præmissis horum habituum, & ita si præcedat actum scientiæ vel opinionis, conditio erit ad assensum fidei, non principium formale.

DISPVTATIO VII.

De euidentia credibilitatis rerum fidei, requisita ante assensum fidei.

DVBIVM I.

An res nostræ fidei sint euidenter credibiles.

SCIENDVM est aliud esse aliquid esse verum, aliud esse credibile, & aliud esse euidenter credibile, aliud esse euidenter verum. Et ratio est, quia hæc prædicata sumuntur ex diuersis capitibus; aliquid enim esse credibile, pendet ex testimoniis & rationibus, quæ faciunt rem credibilem: esse autem verum, pendet ex connexione, quæ reuera sit inter ipsa prædicata; & explicatur, quia aliud est aliquid esse probabile, & aliud esse verum. Nam probabilitas pendet ex authoritate illorum qui illud affirmant, verum autem ex ipsis rebus. In præsenti ergo dubio quærimus, an res nostræ fidei sint euidenter credibiles. Capreol. *3.d.31. q.1.* in solutione argumentorum contra primam conclusionem indicat articulos nostræ fidei non esse euidenter credibiles. Et probari potest primò, quia si res istæ essent euidenter credibiles, nullus cui proponentur eliceret dissensum; quis enim nisi insanus nolit credere rem euidenter credibilem. Secundò, quia non potest ostendi ex quo capite oriatur hæc euidentia, cùm res sint obscuræ. Tertiò, quia si sunt euidenter credibiles, ergo euidenter veræ; quod enim est credibile, dici à Deo non potest esse falsum, quia impos

impossibile est, vt suprà diximus, Deum dicere falsum.

Sed communis sententia est S.Thom. *art.4.ad 1.* quem sequuntur interpretes, mysteria fidei esse euidenter credibilia, quæ verissima est, & ex instituto à nobis explicanda. Ante omnia verò oportet distinguere, aliud esse quærere an res sint euidenter credibiles, & aliud, an sint euidentes euidentia ex natura rei, vel euidentes euidentia attestantis: nam illud prius solùm est quærere an sint testimonia & rationes ad iudicandum esse euidenter credibiles, siue aliàs possint demonstrari, siue non. Secundum est quærere an earum possit esse euidentia, vel demonstratio ex natura rei. Tertium est quærere tandem an sint euidentes saltem, quia alicui notum est testimonium Dei, licèt res ipsa non sit visa per causam, vel effectum; hîc ergo solùm disputamus de priori, de aliis duobus dicturi in sequentibus disputationibus, ne intempestiuè anteuertamus controuersiam.

His præmissis dicendum est, mysteria fidei esse prudenter credibilia. Hanc conclusionem nullus catholicus negare potest; quia cùm sit præceptum fidei, non est negandum posse res has esse prudenter credibiles, quando omnino vrget præceptum credendi; adsunt etiam circumstantię & rationes ob quas credendum est, aliàs esset imprudentia credere. Et hæc conclusio ex dicendis magis confirmabitur.

Secundò dicendum est, res nostræ fidei esse euidenter credibiles. Et ratio est, quia sunt argumenta magni momenti, quæ faciunt hanc euidentiam: nam quidquid magnis argumentis probatur, & testimoniis multorum, qui non solùm sunt fide digni, sed sapientissimi, reuera est credibile, licèt non videatur apertè, & manifestè; tales verò sunt res nostræ fidei: ergo sunt euidenter credibiles. Consecutio est efficax, minor infrà probanda est ex instituto, eo quòd res sit magni momenti. Antecedens est lumine naturæ notum; hac enim ratione multa iudicamus fide humana esse credibilia, & sicut probabile dicimus, quod multi docent, non leuibus ducti rationibus, ita credibile quod multi testificantur fide digni, & moti magno rationis momento, & rebus magnæ efficacitatis.

Tertiò dicendum est ita esse res nostræ fidei credibiles, vt res aliarum sectarum non possint esse euidenter credibiles, quia si rectè examinentur, multa habent ex quibus eorum falsitas non difficile potest ostendi; & argumentis quibus confirmatur credibilitas nostræ fidei ostenditur assertiones Gentilium, vel hæreticorum non esse credibiles, atque adeò nec credendas. Sed obiicere potest aliquis, ea quæ adducuntur ad probandam credulitatem nostræ fidei, talia sunt vt multa non videamus, sed ex relatione credamus: ergo non possunt facere euidentiam credibilitatis, quia ad euidentiam generandam requiritur aliquod medium euidens assumptum. Probatur, quia testimonia antiquorum, martyria multorum, vita sanctorum, & similia, à nobis non videntur, sed cognoscuntur relatione; ergo illa solùm possunt generare fidem humanam. Respondetur primò, multa horum & similia nobis sunt euidenter nota, vt constabit ex dicendis, & præterita ita referuntur, vt etiam satis sit ea cognoscere ad probandam euidentiam credibilitatis: nam historiæ & relationes tales sunt, vt negari à nullo sanæ mentis possint, & ita licèt rerum veritatem non ostendant, credibilitatem tamen suadent, quod facile potest intelligi de credibilitate rerum humanarum, quæ ex variis rationibus & testimoniis solet meritò deduci. Argumenta autem adducta pro sententia Capreoli postea soluemus: aduertenda tamen sunt duo, alterum est sententiam Capreoli defendi non posse, & ab scholis esse relegandam, quòd contra Scholasticos sit, & contra argumenta magni ponderis, quæ ex Patribus adducemus, & ipsa nullum habeat idoneum argumentum. Alterum eam sententiam manifestè esse contra S.Thom. *art.4.ad 2.* ait enim credibilia posse considerari sub ratione communi credibilis, & sic esse visa ab eo qui crederet, non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter euidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi. Ex quibus verbis manifestè refutatur expositio Capreoli, dicit enim S. Thom. appellare euidentiam ipsum actum fidei, quatenus omnis cognitio ratione communi dicitur visio: sed decipitur, quia S.Thom. obiectum assignat formale fidei & euidentiæ: nam fidei obiectum formale assignauit Dei authoritatem, & testimonium eius, prædictæ autem euidentiæ obiectum, dixit esse miraculorum euidentiam, vel quid simile.

Ad primum contrariæ sententiæ respondetur etiam, postquam quis nouit rem esse euidenter credibilem, liberum illi esse credere, vt dicemus suo loco, & ideo non mirum si multi Gentiles postquam audierunt rem nostræ fidei, nolunt credere, vt omittam multos nolle audire, nec excogitare, & ea pendere rationum momenta, quibus ostenditur credibilitas nostræ fidei. Ad secundum constabit ex sequentibus. Ad tertium ex dicendis dubio peculiari, vbi ostendemus ex credibilitate non inferri euidenter veritatem.

Restat explicare, an sint vera argumenta ad probandam credulitatem nostræ fidei sumpta ex conditione eorum qui crediderint, & ex constantia Martyrum. Hîc explicanda sunt aliquot argumenta, ex quibus deducitur euidentia credibilitatis nostræ fidei. Primum potest sumi à conditione & authoritate eorum, qui Christianam antiquitus fidem receperunt; quo argumento vsus est Lactant. *libro 5. Diuinarum institutionum, cap.13.* & Aug. *lib. de vtilitate credendi, cap.14.* vbi ait: Nullis me video credidisse, nisi populorum ac gentium confirmatæ opinioni, ac famæ admodum celeberrimæ. Et *contra epistolam fundamenti, cap.4.* ait: Tenet me in Ecclesia concursus populorum atque gentium. Circa quod argumentum duo ponderanda sunt, alterum est, iam nunc plures nos habere viros, quos sequamur, quàm tunc haberet Aug. Sumitur hoc argumentum à doctissimis, sapientissimis multísque viris, qui Christi fidem libentissimè sequuti sunt: sed dices, etiam Gentilium sectæ habuerunt maiores, quos tanquam magistros alij posteriores sequuti sunt. Fateor, sed nec tantos, nec tantæ authoritatis, tantæ doctrinæ, tantæ vitæ sanctitatis, qui parati fuerunt ad defendendam fidem reliquásque falsas religiones confutandas. Alterum est quod expendit Iustinus martyr *Apologia 2.* pro Christianis, nempe eos qui receperunt nostram fidem nihil habuisse commodi, nihil voluptatis, nihil gloriæ mundanæ, quod eorum posset & mentem excæcare in diligenda religione, quin potiùs aperto vitæ discrimini subiciebantur, hoc ipso quòd Christianam religionem accipiebant. Vnde, vt testatur Tertullianus *Apologia aduersus gentes, cap.46. in fine*, Gentiles frequenter appellabant Christianos sarmentitios, à vitæ discrimine, in quo versabantur; ad palum enim deligati sarmentis subiectis comburebantur, vt alia omittam tormentorum genera. Prædictum verò argumentum non solùm habet vim contra Gentiles, sed etiam contra hæreticos; quis enim non videat quantum sit discrimen inter Patres illorum & nostros, quantam multitudinem, vitæ sanctitatem, & doctrinam. Legatur P.Valentia *hîc punct.4.& 7.* & Bellarminus *lib.4. de notis Ecclesiæ, cap.13.* vbi eruditè de hoc agit, vt solet.

Secundum argumentum sumitur à constantia Martyrum, de quo multi Scriptores, & Iustinus ipse quoque martyr *in Apologia 1. ad sanctum Romanum* testatur, se maximè motum fuisse ad fidem ob Martyrum constantiam, inuictámque fortitudinem in perferendis exquisitis variis innumerísque cruciatibus. Quo argumento

etiam

etiam vsus est Lactantius *lib.5. diuinarum institutionum, cap.13. & 14.* Argumentum sic est formandum: Nullo modo verisimile est eam fidem esse falsam, quam multi omnis conditionis, status, & sexus, cupidissimi veræ religionis colendæ non solùm receperunt, sed passi etiam sunt magna & exquisita tormenta & mortis genera ob eam religionem conseruandam. Potest confirmari, & explicari ex Dei prouidentia, qui homines ad veram fidem colendam creauit, nec est credibile vires tantas dedisse illis ad falsam religionem defendendam. Idem ex Dei bonitate confirmatur. Quis enim credat Deum summè bonum & diffusiuum sui, non explicasse veram fidem hominibus. Quod si manifestauit, vt reuera manifestauit, quis neget eis manifestasse, qui amore virtutis colendæ tam atrocia passi sunt, qui si fidem negare vellent, honore afficerentur quammaximo, fugerentque tormenta, & voluptatibus possent indulgere. Quam verò multi & illustres fuerint in Ecclesia Martyres, commemorare necesse non erit, cùm passim id testentur historiæ, nec ignorari ab eo, qui vel leuiter euoluerit Ecclesiæ annales, etiam inimici nostri Gentiles sunt testes, fatentur enim quod negare non possunt. Sed obiiciunt Gentiles pro suis etiam sectis aliquos sese morti obtulisse. Negare non possumus, quod etiam nunc non rarò contingere apud Iaponitidis regionis acolas nostri testantur; verùm isti aut talia crediderunt, aut fecerunt, quæ cum ratione naturali pugnant, vt non difficile sit intelligere illos non veram sed falsam coluisse religionem. Legatur Chrysost. *hom. 4. in 1. epistolam ad Corinthios cap.7.* Addendum est eos pseudo-martyres pauciores fuisse, minorique scientia præditos, nec veras habuisse virtutes: at Ecclesiæ catholicæ Martyres, sanctæ vitæ illustres, sapientia claros, multitudine innumeros fuisse, ignorat nemo nisi ignorationis candidatus. Hoc idem argumentum inuitos licèt vrget sectarios & hæreticos, præsertim si hæreticorum vitam & doctrinam consideres, qui hæretici reprehendunt illustres Ecclesiæ Martyres. De quo argumento plura P. Valentia *hic punct.4.* Constat igitur duo prædicta argumenta magni momenti esse.

DVBIVM II.

An sit efficax argumentum à mutatione morum, & à modo quo fides introducta est in mundum.

ALiud argumentum ad ostendendam credibilitatẽ rerum fidei nostrę, sumunt scriptores Ecclesiastici à mutatione animi, & morum earum personarum, quæ fidem denuo susceperunt, quo vsus est Iustinus Martyr *Apologia 2. pro Christianis*, Tertullianus *lib. ad Scapulam Carthaginis præsidem*, Lactantius *lib.3. diuinarum institutionum, cap.26.* & alij nec pauci, nec ignobiles: magnum enim argumentum pro fidei nostræ credibilitate est insignis morum mutatio, & vitæ sanctitas, eorum qui postquam fidem susceperunt totos se virtutibus tradiderunt enixè, qui ante susceptam fidem vitiis omnibus erant mancipati. Signum ergo est eam legem à Deo datam esse, siquidem ad eam conseruandam tam vberem gratiam confert. Certè ex illorum fide & constantia vitæ elucet non obscurè in eorum animis aliquid latere diuinum, quod falsam religionem colenti nequaquam conferret Deus veræ in nobis religionis amantissimus.

Rectè ergo dixit Lactantius *citato cap.26.* loquens de hac mutatione personarum, per Baptismum vno omnila. uacro malitia omnis abolebitur, tanta diuinæ sapientiæ vis, vt in hominis pectus infusa matrem delictorum stultitiam vno semel impetu expellat. Prædictum verò argumentum optimè contra hæreticos & sectarios protracta ratiocinatione deducit Valentia, exierunt enim hæretici ex Ecclesia, & experimento satis constat illos peiores factos esse, & in peccatorum omnium mare demersos, quod Valentia ostendit ex testimoniis eorum hæreticorum Buceri, Schmidelini, Veguardi, quod confirmare possumus ex his quæ refert in eundem sensum Sotus *in 4. d.18. q.1. art.1*

Alterum argumentum magnæ efficacitatis est desumptum ex modo, quo lex Christi in mundum est introducta, quo vsus est Iustinus *Apologia 2. pro Christianis.* Chrysost. *hom 34. in Matthæum, & homilia 4. & 5. in 1. epistolam ad Corinth.* Aug. 2. *de ciuitate Dei, cap.5.* Damascenus *4. de fide, cap.4.* Et potest ratio sic formari: Credibilia sane sunt quæ diuinis modis apprehenduntur; talia verò sunt nostræ fidei mysteria: ergo. Consecutio est efficax sine controuersia. Maior videtur certa; nullus enim dicet res incredibiles confirmari à Deo, vt putentur credibiles. Nostrę verò fidei mysterię diuino modo esse introducta in mundum, siquidem homines eloquentissimi nobiles eò addicti sunt per euangelicam prædicationem, vt reiectis voluptatibus, diuitiis, patriis religionibus, Christianam religionem receperint. testantur id annales Christianorum, testantur Gentilium historiæ; nullus ergo prudens dubitabit Christianæ doctrinæ inesse vim veritatis, de quo pulchrè philosophatur Augustinus *lib. de vera religione, cap.3.* cuius sensum referam breuitatis causa, omittens verba. Ait autem: Si quis sapientium Philosophorum antequam mundus amplecteretur Christi religionem, interrogaretur an fieri possit talis fidei & religionis propagatio per puros homines nulla humana potentia excellentes, neque humana doctrina præditos; respondisset planè Gentilis Philosophus, nequaquam fieri posse sine Dei virtute & efficacitate; ergo cùm videamus ita factum, necesse est fateri credibilia esse nostræ fidei mysteria. Hoc argumentum eatenus militat contra hæreticos & sectarios, quatenus experientia constat illos non tradere doctrinam Apostolorum, sed eam refutare. Legatur Bellarminus *lib.4. de notis Ecclesiæ, cap.12.* Constat ergo prædicta duo argumenta magna pollere efficacitate ad probandam credulitatem mysteriorum Christianæ religionis.

Rursus oportet explicare an ex miraculis sumatur efficax argumentum ad probandam fidei credibilitatem. Ex miraculis factis in confirmationem nostræ fidei sumunt Patres argumentum ad confirmandam eius credibilitatem. Chrysost. *hom 3. in 2. epistolam ad Corinthios.* Aug. *lib.22. de ciuitate Dei, cap.8. & lib. de vtilitate credendi, cap.16.* de quo fusè Bellarm. *lib. illo 4. de Ecclesia, cap.14.* Et certe negari non potest fuisse vera miracula in Ecclesia, vt constat ex his quæ ex multis refert Bellar. *loco allegato,* & antiqui Patres passim: quis autem credat Deum authorem omnium, fecisse miracula ad confirmandam falsam religionem. Sed dicet aliquis, non constare nobis an sint vera miracula. Verùm rectè respondet Valentia, si constaret nobis euidenter ea esse vera miracula, euidenter etiam posset constare veritas nostræ fidei, quod intelligitur de euidentia attestantis, vt infrà dicemus. Satis ergo est vt res sit euidenter credibilis, si euidens sit testimonium & relatio multorum qui ea miracula viderunt, & nunc etiam vident multi in Ecclesiæ partibus diuersis, quod nisi insanus aliquis negare non potest. Sed oportet scire multa esse facta in confirmationem fidei, & doctrinæ Christianæ, & hæc proximè iuuant ad colligendam quam contendimus credibilitatem fidei. Alia verò facta sunt & fieri solent ad ostendendam sanctitatem alicuius viri sancti, & hæc etiam conducunt ad ostendendam fidei credibilitatem, quia cùm demonstrent eum hominem fuisse sanctum, & nemo sine vera fide & religione vera, possit esse sanctus, deducitur fidem Christianam quam sanctus ille sequutus est, esse veram, vt explicat Bellarm. *cap. allegato.*

Acutè verò ratiocinatur Aug. *lib.22. de ciuitate Dei, cap.3.* dum sic arguit: Vel fides Christi veris miraculis con

confirmata introducta est in mũdum, vel sine miraculis; si prius illud concedant Gentiles, fateantur necesse est veram esse Christi fidem; si posterius velint, magnum esset miraculum mundi conuersio, & rerum mutatio, cùm deseruerint homines voluptates, honores, diuitias, vt amplecterentur seueritatem, disciplinæ humilitatem, paupertatem, & similia. Sed dices, etiam Gentiles mira aliqua fecisse testantur historiæ, & hæretici sua referunt miracula. Verùm eruditè ostendit Bellarminus apud Ethnicos, hæreticos, vel Iudæos non fuisse vera miracula. Fuerunt igitur apud illos vel aliqua quæ virtute naturali fieri poterant, vel industria dæmonis, quod non difficulter poterit cognosci, si rectè considerentur & inspiciantur, si simul cum illis vita & mors illorum, qui contendunt ea miracula efficere, considerentur. Quod argumentum etiam contra hæreticos & sectarios vim habet, vera enim & multa miracula facta legimus in confirmationem doctrinæ apostolicæ; ad confirmandam doctrinam Lutheri & Caluini minimè.

In fine huius dubij placuit adducere breuiter aliud argumentum quo vtuntur fideles, nempe ex testimonio eorum, qui fidem Christianam non receperunt, & eo vsus est Aug. *lib.18. de ciuitate Dei, cap.47.* Constat autem rectè de doctrina Christi loquutum Iosephum *lib. 18. antiquitatum, cap.9.* & alia Gentilium testimonia solent referri, & variæ epistolæ apud Euseb. *lib.4. historiæ, cap.13. & lib.9.cap.9.* Legatur Plinius II. *in epistola ad Traianum lib.10. epistolarum*, Tertullianus *in Apologia, cap.1. & 2.* & alia ex aliis refert Bellarm. *lib.4. de Ecclesia, cap.16.* Quod sanè testimonium hæretici non habent, vt fusiùs prosequitur P. Valentia, & ad idem argumentum reducitur testimonium aduersariorum. Legatur Valentia *punct.4. argumento 6. & 8.*

DVBIVM III.

Quænam alia sint præcipua argumenta ad confirmandam fidei credibilitatem, & quænam sit hæc credibilitas.

IN hoc dubio nonnulla alia argumenta referemus ad eam rem confirmandam, quibus vtuntur Patres. Vnum solet sumi ex prophetiis, quibus prædicta est fides & religio Christiana, quo vsus est Iustinus *Apologia 2. ad Antoninum pium.* Tertull. *in Apologia, cap.20.* Clemens Alexandrinus *6. Stromatum*, Aug. *lib. de catechizandis rudibus, cap. 26. & lib.17. de ciuitate Dei, cap.15. & lib.13. contra Faustum, cap.8.* Lactantius *lib.4. diuinarum institutionum, à cap. 9.* ita enim multa euenisse tempore legis euangelicæ sicut in lege veteri prædicta erant, agnoscunt qui legerunt, vel audierunt antiquas illius legis prædictiones; prædictionem verò futurorum nisi virtute diuina fieri non per se certum est. Et ad idem potest reduci argumentum sumptum ex lumine prophetico, quod fuit, & est in lege euangelica, de quo Bellarm. *lib. illo 4. mato, cap.15.*

Aliud argumentum sumitur ab eorum cladibus, qui fidem Christi pugnabant, quo vtitur Tertullianus *lib. ad Scapulam.* Chrysost. *oratione 3. contra Iudæos.* & legi potest P. Valentia *hîc punct.4. arg.7.* Bellarm. *lib.4. citato, cap.17.* Obseruat etiam Valentia hoc argumentum habere vim contra hæreticos huius temporis propter horribiles mortes aliquorum sectariorum, qui hoc tempore Ecclesiam Romanam oppugnarunt. Simile argumentum sumitur à felicitate temporali eorum principum, qui catholicam religionem defenderunt, de quo eruditè Bellar. *lib.4. citato, cap.18.* Item argumentum ad eandem rem confirmandam sumitur ex sanctitate vitæ magistrorum, qui doctrinam Christi tradiderunt, & à pessimis moribus magistrorum Gentilium & hæreticorum, de quo Bellarm. *suprà cap.13.*

A Aliud argumentum sumitur à sanctitate & rectitudine religionis Christianæ, quo vtitur Tertullianus *Apologia aduersùs gentes, cap.89.* Iustinus *Apologia 2.* pro Christianis, non longè ab initio. Constat verò hæc sanctitas ex his quæ præcipit, & ex his quæ prohibet; è contrario verò sectæ Gentilium & hæreticorum multa docent contra veram sanctitatem, & sæpe contra rationem naturalem, de quo legi potest Theodoretus *lib. de fallaciis hæreticorum, & lib. de legibus Philosophorum.* Ex his etiam, quæ magna sunt, & secundùm rationem naturalem difficilia in nostra fide, arguit Clemens Alexandrinus *6. Stromatum, in fine.* & Aug. *lib. de vera religione, cap.3. & 4.* Quis neget Christianam doctrinam multa docere contraria voluptatibus hominum deprauatis & desideriis appetitus sentientis. Nihilominus multi eam recipiunt,
B de quo Bellar. *suprà à cap.11. fusè.* Deinde Nazian. *oratione de moderatione seruanda in disputationibus*, arguit ex ordine, qui cernitur in instituto Christianæ religionis: nam quæ ordinata sunt, à Deo sunt; quanta verò sit confusio in sectis Gentilium, & congregationibus hæreticorum, quis ignorat. Vlteriùs Clemens Alexandrinus *lib.6. Stromatum, haud longè à fine*, & Lactantius *3. diuinarum institutionum, cap.23.* ex efficacitate doctrinæ Christianæ ad afficiendos animos, & conuertendos illos, de quo Bellar. *cap.12.* Constat enim quot gentes à principio Ecclesiæ conuersæ fuerint ad fidem quotidie, & nunc apud Indos multi conuertuntur, quod sine auxilio Dei fieri non potest; quod si Deus suo auxilio mouet ad recipiendam hanc doctrinam, quis audebit negare eam esse credibilem.

C Arguunt vlteriùs Patres ab antiquitate diuinarum Scripturarum, de quo Valentia *hîc punct.4. arg.14.* Aliud argumentum deducitur à persona Christi, quo vtitur Chrysost. *oratione 2. & 3. contra Iudæos.* Aug. *lib. de catechizandis rudibus, cap.24.* & alij passim, & ab efficacitate sermonum Christi, quæ non solùm ex Euangeliis, sed ex historiis constat satis, de quo Hieronymus *hom.26. in Matthæum, & lib.1. commentariorum in Matthæum circa caput 9.* Quòd si aliquis rebus, quæ à tot narrantur, non adhiberet fidem, &c. nullam adhibebimus aliis historiis fidem, quod est absurdum, vt rectè argumentatur Aug. *lib.10. de Ciuitate, cap.18.* Legatur circa personam Christi Bonau. *de stimulo amoris, p.1.cap.6.*

D Tandem ex omnibus notis Ecclesiæ veræ, quas Bellar. adducit loco citato, possumus sumere argumenta ad probandam credulitatem rerum nostræ fidei; cùm enim illæ notæ sint veræ Ecclesiæ, iuuant etiam ad probandam huius Ecclesiæ doctrinam esse credibilem: igitur ex omnibus capitibus, quæ breuiter attigimus, concluditur mysteria nostræ fidei esse euidenter credibilia, & sectas Gentilium, vel hæreticorum indignas fide.

Restat secunda pars, cuius sensus est, an mysteria fidei sint euidenter credibilia credibilitate diuina, vel credibilitate humana. Satis est quæstionis titulus manifestus, in quo aliqui absolutè docent esse euidenter credibilia credibilitate fidei diuinæ. Et probant, quia prædicta argumenta, quibus probatur credibilia esse mysteria nostræ fidei, videtur probare esse credibilia fide infusa, siquidem probant esse credibilia, & dicta à
E Deo, in quo inuoluitur assensus fidei diuinæ, & infusæ, & supernaturalis, iuxta dicta de obiecto formali fidei. P. Valentia *punct.4. in fine*, docuit argumenta prædicta concludere fidem nostram dignam esse vt prudenter credatur, ita vt non solùm sit digna vt credatur fide humana, sed etiam diuina & supernaturali. Addit hoc non ita esse intelligendum, quasi euidens sit hoc obiectum reuelatum reuera à Deo; sed quia euidens est homini prudenti ad hoc conandum esse vt ex auxilio Dei mysteriis fidei nostræ præbeat supernaturalem assensum.

Secunda opinio est aliquorum asserentium prædicta argu

argumenta solùm probare mysteria nostræ fidei esse credenda fide prudenti, quia vt aliquis teneatur operari, satis est si cognoscat obiectum propositum habere conditiones, quas prudentia requirit ad agendum; ergo ante assensum fidei diuinæ sufficit si præcedat euidentia credibilitatis fidei prudentis.

Tertia sententia est aliquorum recentiorum, asserentium prædictas rationes solùm generare euidentiam credibilitatis fidei acquisitæ; ita sentiebat P. Vasq. & potest habere verum sensum, vt constabit ex dicendis. Sciendum verò quæstionem solùm esse de euidentia genita ex prædictis rationibus: nam illi qui haberent euidentiam testimonij Dei, vt Angeli, vel Prophetæ, ex cognitione talis testimonij colligerent aut colligere possent euidentiam credibilitatis fidei diuinæ ex parte obiecti formalis, quia in eo syllogismo sumerent testimonium Dei euidenter cognitum ad inferendam credibilitatem fidei diuinæ. Sicut ergo ex testimonio humano fide digno deducitur credibilitas fidei humanæ, ita ex testimonio Dei euidenter cognito deducitur euidentia credulitatis diuinæ. Deinde in præsenti dubio duo possunt quæri, nempe an ex medio formali colligamus credibilitatem rei fidei formaliter vt credibilitatem fidei diuinæ, vel materialiter solùm. Ad illud primum necessarium esset assumere pro medio in syllogismo testimonium diuinum; ad hoc secundum non est necessarium aliud, nisi quòd fides diuina sit obiectum materiale demonstratum vt credibile, per demonstrationem, per media & testimonia credita fide humana: sicut aliud est esse euidenter credibile, quòd aliquid sit demonstrabile, ita vt demonstratio sit obiectum materiale credibilitatis; aliud quòd sit euidenter demonstrabile per medium euidens.

In hoc dubio dicendum est primò prædicta argumenta non probare credibilitatem nostræ fidei diuinam ex medio formali. Probatur, quia nobis non est euidenter notum testimonium Dei reuelantis; ergo ex illo vt ex medio formali non possumus ostendere credibilitatem rerum fidei diuinam, hæc enim non infertur nisi ex cognitione testimonij Dei euidenti; & hæc est ratio tertiæ opinionis à priori, & in hoc sensu est vera. Et ratio secundæ à posteriori explicatur, quia si quis haberet euidentiam testimonij diuini, non posset non præbere assensum rei testificatæ, posset enim scire Deum non posse fallere nec falli. Ex quo & ex testimonio Dei euidenter cognito inferret rem illam testificatam esse veram, quæ dicitur euidentia attestantis, de qua infrà. Deinde secundò dicendum est credibilitatem fidei diuinæ per prædicta argumenta probari vt obiectum materiale. Probatur & explicatur, quia sicut prædictis rationibus concluditur euidenter esse credibile, quòd Deus sit trinus & vnus, ita & quòd sit credibile in Ecclesia esse testimonium Dei, & obligationem credendi ex illo testimonio. Et hanc conclusionem fortè voluerunt Doctores primæ opinionis. Sed dicet aliquis hoc etiam contingere circa credibilitatem fidei acquisitæ, hæc enim solum est obiectum materiale prædictæ demonstrationis. Sed neganda est consecutio, quia ad inferendam hanc euidentiam credibilitatis supponitur aliqua euidens notitia testimonij humani, & tamen non supponitur euidentia testimonij diuini; an verò ex euidentia ista credibilitatis possit inferri aliquo modo euidentia veritatis, infrà explicabitur. Semper tamen habendum est præ oculis aliud esse aliquòd iudicari credibile, & aliud iudicari verum: nam, vt suprà diximus, hæc prædicata sumuntur ex diuersis capitibus, sicut aliud est esse probabile, & aliud esse verum.

* * *

DVBIVM IV.

An iudicium credibilitatis prædictæ eliciatur ab habitu fidei.

QVæstio potest esse de habitu fidei infusæ, & de habitu fidei acquisitæ; & de hoc posteriori infrà dicam, de priori non defuerunt, qui dicerent prædictum iudicium esse posse elicitum ab habitu fidei, putant enim hunc habitum non solùm esse posse principium efficiens assensus fidei obscuri propter Dei testimonium, sed etiam posse elicere iudicium euidens de credibilitate obiecti. indicat Ferrara *4. contra gentes, cap.4.* fusiùs & clariùs Caietanus *in hanc quæstionem*, recentiores Thomistæ *in art.4.* & probant primò ex S. Thom. *art.4. ad 3.* vbi dicit quòd lumen fidei facit videre ea quæ creduntur; dixerat verò ad secundum res fidei solùm videri secundùm rationem credibilis, & *art.5. ad 1.* dixit fideles habere notitiam rerum fidei, non quia demonstrentur, sed inquantum per lumen fidei videntur credenda. Secundò probant, quia in Scriptura dicitur fides illuminare, 2. ad Corinthios *4. Illuxit in cordibus nostris, ad illuminationem.* Cùm autem fides non dicatur illuminare ex eo quòd ostendat res ipsas in se, dicatur illuminare quia ostendit credibilitatem earum inquantum per lumen fidei videntur credenda, vt dixit S. Thom. Tertiò qui non repugnat eundem habitum elicere vnum actum obscurum circa veritatem obiecti, & alium clarum circa credibilitatem eius, sicut idem est, habitus qui est principium assensus probabilis circa veritatem obiecti, est principium assensus euidentis circa probabilitatem. Vltimò, quia prædictum iudicium videtur actus supernaturalis, siquidem post illum potest sequi in voluntate effectus credendi supernaturalis: sed nullus est actus supernaturalis in nobis prior actu fidei; ergo est actus pertinens ad habitum fidei infusæ.

Alij putant non oriri tale iudicium ab habitu infuso fidei; ita Capreol. *3.d.31. q.1. art.3. ad 3. contra 2. conclusionem*, & sequebatur P. Vasquez, sequuntúrque multi huius ætatis doctissimi. P. Valentia *hîc punct.4. in fine ad 3.* dicit hoc iudicium pertinere ad prudentiam, sicut aliqua alia iudicia de agibilibus, & hoc primariè & elicitiuè antequam quis habeat fidem; cùm verò habet fidem, pertinet ad habitum fidei: nam hoc ipso quòd homo habet habitum supernaturalem fidei, promptior redditur ad iudicandum de credibilitate fidei: sicut, qui est temperatus faciliùs iudicat, quàm sit conueniens viuere temperatè. Sed non explicat P. Valentia an loquatur de prudentia infusa, vel de prudentia acquisita.

In hac controuersia primò dicendum est prædictum iudicium euidens non oriri ab infuso lumine & habitu fidei. Probatur primò, quia nullus habitus potest operari nisi ex ratione formali sui obiecti; sed ratio formalis obiecti fidei, vt suprà diximus, est testimonium Dei: ergo habitus fidei non potest elicere habitum aliquem ex medio euidenti. Consecutio adeò est efficax vt nulli pateat calumniæ. Maior inductione potest probari in omni habitu & potentia, siue cognoscitiua, siue appetitiua. Et ratio est, quia habitus vel potentia non solùm specificatur ab obiecto, sed limitatur, vt extra limites illius versari non possit, hac enim de causa auditus videre non potest, neque amare intellectus, & ex hoc colligo communem sensum Theologorum esse, tale iudicium euidens non oriri ab habitu fidei, siquidem pro obiecto adæquato formali assignarunt solum Dei testimonium. Secundò vel in tali iudicio habitus fidei vtitur pro medio, & ratione formali diuino testimonio, vel alio medio formali. Si dicatur primum, rursus vel vtitur testimonio diuino solùm obscurè cognito, & sic non eliciet iudicium euidens, cùm medium sit obscurum

rum. Si dicatur vti testimonio Dei euidenter cognito, contra experientiam loquuntur hi Doctores, & sequeretur omnes fideles habere euidentiam attestantis veritatem, quod est manifestè falsum. Si verò vtitur alio medio formali, vel illud ponitur testimonium humanum, vel ratio aliqua euidens; si testimonium humanum, erit assensus fidei humanæ; si ratio, erit scientia, vel opinio. Dici verò non potest, vt infrà ostendemus, eundem habitum posse habere pro obiecto adæquato medium obscurum, & euidens, vel testimonium humanum & diuinum, testimonium Dei & rationem probabilem, vel errorem.

Vlteriùs arguo ex communiori sensu Theologorum & Thomistarum, habitus fidei non est discursiuus; ergo non potest esse principium iudicij euidentis per discursum, aliàs non deberet dici absolutè non esse discursiuum, sed relatè ad actum fidei, & discursiuum, quoad alterum actum euidentem. Rursus tale iudicium est euidens; ergo non procedit ab habitu fidei supernaturali. Probatur, quia in effectu nihil est supernaturale; ergo non est necessarium principium supernaturale. Consecutio est certa & verissima Philosophia, non enim ex natura rei assignanda est causa, qua non eget natura effectus. Antecedens probatur, quia in hoc assensu & discursu præmissæ sunt naturales, & conclusio similiter, quia obiectum formale, vt constat ex suprà dictis, non est supernaturale, quia non est testimonium Dei obscurum, neque clarè visum: ergo. Deinde tale iudicium est ante assensum fidei; ergo non elicitur à fidei habitu. Consecutio est legitima. Antecedens est certum, quia hoc iudicium proponitur, vt audiens velit moueri ad credendum; & sæpe post tale iudicium audiens non vult credere: igitur non est actus elicitus à fide.

Secundò dicendum est prædictum iudicium non procedere à prudentia infusa. Hæc videtur communis sensui Theologorum, quia prudentiæ infusæ habitus supponit principia nostræ fidei credita fide infusa: ergo ante assensum fidei infusæ non potest esse habitus prudentiæ infusæ, vt dixit S.Thom. *1.2.q.65.art.4.ad 1.* Fides non pendet à prudentia infusa, &, vt dicemus infrà in materia de prudentia, habitus fidei manere potest in peccatore post peccatum mortale, & tamen habitus prudentiæ infusæ, non manet in peccatore post peccatum mortale, ex mente D.Thom. *infrà q.47. art.13.* Vlteriùs, vt docuit S. Thom. *infrà q.citata, art.7.* ad prudentiam pertinet inuenire medium in virtutibus, & tamen, vt docuit *1.2. q.64.art.4.* bonum virtutis theologicæ secundùm se non consistit in medio. Et *q.65.art.4. ad 1.* vt paulo antea retuli, dixit fidem secundùm propriam rationem non pendere à prudentia infusa, quia, vt dicemus *ad q. 47. citatam*, prudentiæ consultatio necessaria non est ad credendum, postquam constat nobis per aliquod iudicium speculatiuum Deum aliquid reuelasse, vnde iudicium quo iudicamus hîc & nunc esse obligationem credendi, non est propriè iudicium prudentiæ virtutis specialis, sed prudentiæ generalis; vt enim dicemus *ad q.47.* prudentia interdum laxè sumitur pro omni iudicio, quo mouemur ad actum voluntatis honestum, etiamsi non sit actus, quo prudētia præstituat medium virtuti, quando illa non habet medium, vel quia cognitio mouet ad amorem finis alicuius virtutis secundùm se non considerata materia, vel mediocritate illius, vt ad q.citatam dicemus. Rursus prædictum iudicium euidens non oriri ab habitu prudentiæ supernaturali, probari potest ratione suprà facta, quia in actu nihil elucet supernaturale secundùm substantiam, ratione cuius sit necessarium ad talem actum producendum principium aliquod supernaturale; an verò talis actus euidens procedat, an prudentia acquisita, infrà dicemus; vnde admittendum non

A est primum quod dixit Valentia; secundum verò faciliùs intelligi potest, vt si in eo qui iam habet fidem, eliciatur talis assensus imperatiuè ab affectu credendi, quo sensu P. Valentia, & alij viri docti volunt explicare Caietanum.

Restat soluere argumenta primæ opinionis. Ad testimonium S.Thom. respondetur illum noluisse per lumen fidei cognosci res fidei euidenter vt credibiles, quia *art.5. ad primum*, docuit per lumen videri credenda, videri à fidelibus non quasi demonstratiuè, sed in quantum per assensum fidei videntur, vt dictum est, inquit; assensum ergo fidei appellat laxo significatu visionem, quam vult non habere infideles qui non credunt. Et ex eadem doctrina respondendum est ad secundum, nempe in Scriptura dici fidem illuminare, quia ostendit & mouet ad B cognitionem eorum, quæ necessaria sunt ad salutem, & per illam multa cognoscuntur. Ad tertium dicemus infrà, falsum esse eundem habitum esse principium adæquatum actus obscuri, & actus euidentis. Ad quartum respondetur eum actum non esse supernaturalem, vt probatum est. An verò voluntas credendi supponat priorem aliquem supernaturalem actum in intellectu, suo loco explicabitur.

Circa secundam partem est difficultas an iudicium credibilitatis oriatur ab aliquo fidei humanæ habitu, vel prudentiæ acquisitæ. Suprà retuli opinionem, quam tradidit P. Valentia ratus iudicium euidens credibilitatis oriri à prudentia, quod placitum, cùm non posset intelligi de prudentia infusa, propter dicta *dubio 4.* Videtur loquutus de prudentia acquisita, & indicauit rationem, quia est iudicium mouens ad operandum, quod munus videtur soli prudentiæ conuenire. Deinde existimare posset aliquis tale iudicium ad habitum acquisitum fidei humanæ pertinere, siquidem deducitur credibilitas ex testimoniis & authoritate multorum, qui fidem humanam receperunt. Tertiò secundùm opinionem eorum qui putant mysteria nostræ fidei non esse euidenter credibilia, licèt de ea credulitate magnam habeat probabilitatem, tale iudicium ad habitum opinionis asserendum est pertinere.

Verùm dicendum est primò hoc iudicium non fieri ab habitu opinionis, quia, vt suprà probatum est, mysteria nostræ fidei sunt euidenter credibilia, & iudicium euidens non potest fieri ab habitu opinionis, vt pono ex D principiis generatim traditis de habitu scientiæ, & opinionis. & ex dicendis constabit non posse esse eundem habitum scientiæ & opinionis.

Secundò dicendum est hoc iudicium non pertinere ad habitum fidei humanæ, quia tale iudicium est euidens quantum ad credulitatem; fides verò humana semper habet aliquid obscurum: ergo non pertinet ad habitum fidei humanæ, & licèt hæc euidentia credibilitatis inuoluat testimonia, tamen illa includit quatenus concurrūt, vt non obscurè ad assensum rei testificatæ, sed euidenter ad assensum credibilitatis. Est optimum exemplum in discursu euidenti circa probabilitatem obiecti, inuoluuntur enim in eo propositiones seu argumenta probabilia, non vt conducunt ad assensum probabilem rei, sed vt sunt media clara ad ostendendum rei probabilitatem, verbi gratia, cùm dicimus quòd habet authores magni nominis & rationis graues, est probabile; hæc opinio habet authores magni momenti, & rationes: ergo est probalis. Hic discursus euidenter ostendit probabilitatem opinionis huius, ex quo manet soluta ratio secundæ opinionis.

Tertiò dicendum est iudicium, de quo loquimur, non oriri ab habitu prudentiæ acquisitæ. Probatur, quia loquimur non de fidei consultatione, sed de iudicio speculatiuo, quo ex prædictis testimoniis & ratio-

E nibus

nibus infertur euidentia credibilitatis. Ad cuius exactam intelligentiam oportet scire duo posse esse iudicia ante voluntatem credendi, alterum quo iudicamus res fidei esse euidenter credibiles, de quo suprà diximus esse iudicium euidens, & de quo modò disputamus, ad quem habitum pertineat: alterum quo iudicamus semel sufficienter proposita fide hîc & nunc esse credendum. Et de primo contendimus non pertinere ad prudentiam acquisitam, quia, vt suprà, non est actus consultationis: item non est actus practicus, sed iudicium purè speculatiuum de credibilitate obiecti. De posteriori iudicio aliquid diximus suprà, & agentes de actu, qui in intellectu est necessarius ad piam voluntatem credendi, alia dicemus.

A

Restat ergo vt dicamus quartò hoc iudicium pertinere ad habitum scientificum, omnis enim demonstratio habitum scientiæ generat, vt apud Dialecticos & Philosophos constitutum est; & à Dialecticis disputatur *in libris de posteriori analysi*, à Theologis *in materia de habitibus*. Et explicari potest, quia sicut potest esse scientia de credibilitate, vel probabilitate alicuius propositionis, quia ipsa credibilitas seu probabilitas esse potest obiectum veri & euidentis iudicij; ita potest esse scientia de credibilitate rerum fidei. Ad rationem factam pro opinione P. Valentiæ facile respondetur, prædictum iudicium euidens non pertinere ad prudentiam, quia est purè speculatiuum, vt explicatum est. Ad rationem secundæ opinionis iam responsum est. Ex dictis facile etiam intelligitur prædictum assensum non fieri ab habitu Theologiæ, quia Theologia non est scientia euidens, vt tradunt Scholastici *in prologo sententiarum*, & interpretes S. Thom. *1.p.ad q.1.* & explicatur, quia vel Theologia procedit ex principiis creditis fide diuina & infusa, & sic ante assensum fidei infusæ non erit actus elicitus ab hac Theologia. Vel procedit ex principiis fidei creditis fide humana & acquisita, & hæc etiam supponit assensum verum fidei: hîc autem loquimur de actu qui est ante assensum mysteriorum fidei, &, vt dicebam, vterque assensus Theologiæ obscurus est.

B

C

DVBIVM V.

An possit idem habitus habere vnum actum euidentem vel probabilem, & alterum obscurum.

TItulus dubij propositi satis est manifestus, & suprà retuli aliquos existimantes habitum fidei habere actum euidentem circa credibilitatem obiecti, & obscurum circa veritatem, & loquuntur de habitu infuso fidei, nec video, quo idoneo argumento id probent, & si aliquid indicent ibi retuli. Et vtuntur exemplo habitus opinionis, quem putant esse principium non solùm assensus probabilis circa veritatem obiecti, sed demonstratiui circa probabilitatem: sed non probant hos actus ab eodem habitu procedere. Probari verò aut explicari potest, quia credibilitas & veritas illius habent inter se ordinem quendam & connexionem in eodem obiecto: ergo non mirum si idem habitus possit vtrumque actum elicere.

Nihilominus alij citati suprà id negarunt de habitu fidei, & planè supponunt ex natura rei nullum posse esse talem habitum infusum qui sit principium actus obscuri & euidentis. Et hæc sententia mihi maximè probatur. Primò, quia existimo, vt dixi dubio præcedenti, esse communem sensum Theologorum, qui habitum fidei dixerunt non esse discursiuum, quod absolutè prolatum esset falsum, si talis habitus haberet aliquem actum discursus. Item assignantes eius obiectum formale semper assignarunt testimonium primæ veritatis obscurum, quod si non esset obiectum adæquatum, id dixissent & notassent, assignassentque obiectum formale integrum. Deinde ratione, quia actus euidens vel est de obiecto naturalis ordinis, vel supernaturalis; si sit naturalis ordinis, non requirit principium supernaturale: ergo non est tale principium. Consecutio est efficax, antecedens manifestum, quia si obiectum formale est naturalis ordinis, nihil erit in assensu supernaturale ratione cuius sit necessarium principium aliquod efficiens supernaturale. Si verò sit supernaturalis ordinis, & euidens, sine fundamento dicitur, quia nullum talem actum experimur produci in nobis ab habitu fidei, nullius enim obiecti supernaturalis formaliter habemus euidentiam vllam, quia neque ex causa supernaturali cognoscimus supernaturalem effectum euidenter, neque ex effectu supernaturali cognoscimus euidenter causam supernaturalem: igitur ex natura rei habitus infusus fidei non habet aliquam efficacitatem circa actum scientiæ. Vlteriùs explico actum euidentem naturalis obiecti non oriri ab habitu supernaturali, quia talis actus à potentia cum specie potest oriri, vel etiam à præmissis, si sit conclusio, vt omnes alij actus intellectus circa naturalia obiecta; ergo non est necessarius supernaturalis habitus ad talem primum actum scientiæ. Ad alios verò minus erit necessarius, quia primus actus scientiæ generabit habitum acquisitum, qui in posterum ad similes actus scientiæ iuuabit quantum ad facilitatem; ad substantiam verò sufficit potentia cum specie, vel cum præmissis ad conclusionem: ergo habitus infusus supernaturalis non deriuat efficacitatem in actum euidentem naturalem. Item cùm actus euidens & obscurus sint idonei ad constituendos diuersos habitus, propter diuersum obiectum formale, non est causa vlla ob quam dicamus pertinere ad vnum & eundem habitum, aliàs de aliis habitibus acquisitis idem posset aliquis dicere. Demum contraria sententia non habet firmum fundamentum.

D

Et ex eisdem principiis dicendum est non posse ex natura rei habitum infusum fidei esse principium actus obscuri supernaturalis fidei, & simul assensus alicuius probabilis: nam assensus probabilis non requirit supernaturale principium efficiens; sed à potentia cum specie & præmissis produci potest primus actus quoad substantiam, in quo nihil est supernaturale, & alij actus sequentes producent habitum acquisitum conducentem ad facilitatem. Item cùm sint media opinionis & fidei diuinæ tam diuersa & idonea ad constituendos diuersos habitus, sine causa diceremus ad eundem pertinere. Et ex eadem doctrina potest explicari an idem habitus fidei infusæ supernaturalis possit esse principium assensus fidei humanæ. Dicendum est enim non posse, primò quia in assensu fidei humanæ nihil est supernaturale, ad quod producendum requiratur supernaturale principium. Rursus hæc duo testimonia humanum & diuinum adeò sunt diuersa vt possint constituere diuersos habitus: ergo non est dicendum ad vnum pertinere; & alia quæ in simili diximus de aliis, hîc habent locum ratiocinatione deducta; hîc verò est peculiare aliquid, nempe Deum per habitum infusum & supernaturalem non posse concurrere ad assensum falsum, qualis potest esse assensus fidei humanæ.

E

Sed obiiciet aliquis, aliquando ex vna præmissa certa de fide, & alia probabili, producitur assensus probabilis: ergo tunc concurrit ad talem assensum habitus ipse fidei. Verùm in præsenti quæstio est de obiecto adæquato & proprio habitus, & nos contendimus non posse

posse habitum fidei supernaturalem ex propria ratione per se solùm versari circa obiectum formale fidei, & opinionis, secus esset in casu obiectionis. Deinde de concursu præmissæ de fide an concurrat ad assensum probabilem, suprà diximus: de habitu autem fidei infusæ dicendum est, nullo modo concurrere ad assensum opinionis, vt constat ex rationibus quibus hoc dubio & præcedentibus vsi sumus. Tandem quæret aliquis an possit esse idem habitus fidei infusæ, & Theologiæ: sed de hoc tractatur *1. p. ad q. 1.* & aliquid dicemus infrà ex instituto agentes de habitu fidei infuso.

Verùm explicandum restat, an saltem de potentia absoluta possit esse idem habitus supernaturalis principium assensus fidei diuinæ & scientiæ, seu opinionis, vel fidei humanæ. Hactenus disputatum est de potentia ordinaria secundùm communem cursum, & naturas rerum, restat vt ostendamus quid fieri possit si Deus summo iure vti velit. In his autem quæstionibus de potentia absoluta magna prudentia & iudicij maturitate opus est, aliqui instar adulantium nihil omnino putant diuinæ omnipotentiæ detrahendum, alij implicationis reperiundæ ambitiosi dum de potentia absoluta occurrit disputatio in causas implicationis offendunt passim. Sed neque istorum sine ratione pareitas, neque illorum liberalitas animi blandientis æmula probanda est, sed pressæ rationis momento ponderanda res, dirimenda lis.

In præsenti autem controuersia qui putant habitum fidei hoc habere, vt vidimus, faciliùs hoc dicunt fieri posse de potentia absoluta, etiamsi factum non esset. Et præcipuum argumentum est pro hac opinione, quòd nihil sit dicendum fugere diuinam omnipotentiam, si ex se non implicet & inuoluat contradictionem. Quod argumentum in hac materia semper fuit magni momenti, & explicari potest sigillatim: nam quòd habitus supernaturalis fidei possit etiam esse habitus scientiæ, nullum inuoluit absurdum, quia si est scientia supernaturalis, poterit ad actum illius concurrere vt principium necessarium ad supernaturalitatem actus, & cùm tam obiectum obscurum, quàm clarum, de quo loquimur, sit obiectum supernaturalis ordinis, non est causa ob quam non possint attingi ab vno supernaturali principio & habitu; si verò sit actus euidens scientiæ naturalis, non est causa ob quam principium supernaturale, cùm sit perfectioris ordinis, non concurrat ad producendum effectum imperfectiorem. Et idem dici potest de habitu isto supernaturali respectu assensus opinatiui; comparatione verò assensus fidei humanæ etiam non videtur aliquod absurdum, quia licèt assensus fidei humanæ possit esse falsus, tamen Deus non diceretur causa falsi per supernaturalem habitum, vel quia solùm concurreret ad physicam rem & assensum, vel quia posset dici non concurrere, nisi quando assensus fidei humanæ esset verus. Alia opinio est asserentium non posse vllo modo fieri vt idem habitus supernaturalis sit principium assensus fidei diuinæ, & assensus scientiæ, vel opinionis aut fidei humanæ.

Explicationis causa ponendum est quæstionem esse de habitu, qui ex natura sua possit elicere tales actus, vt omittamus quæstionem alteram, an habitus, qui ex natura sua est principium vnius actus, possit eleuari vt instrumentum à Deo ad producendum alium, quem ex sua sola natura non poterat attingere, hæc enim quæstio multis rebus communis est, & à præsenti instituto aliena: solùm ergo disputamus de habitu qui natura sua sit principium vtriusque assensus.

His præmissis dicendum est primò non posse esse eundem habitum supernaturalem principium assensus fidei infusæ, & scientiæ euidentis naturalis. Probatur, quia assensus iste, quantum ad præmissas, sufficienter pendet à potentia & speciebus: ergo non requirit ex natura rei aliud principium: ergo non potest esse aliud principium, quod possit ex natura rei efficere talem assensum; ex natura enim rei non potest pendere effectus, nisi à principio necessario, & hac ratione in materia de Angelis probaui non posse esse in Angelis habitus per se infusos naturales ad actus intellectus, loquimur autem solùm de habitibus distinctis ab speciebus. Sed dicet aliquis hanc rationem probare, ex natura rei non esse necessarium talem habitum, non tamen de potentia absoluta; verùm vitanda est æquiuocatio, aliud enim est an possit fieri talis habitus de potentia absoluta qui semel factus ex natura sua sit principium efficiens respectu assensus intellectus, aliud an possit concurrere essentialiter de potentia absoluta, & nos in præsenti contendimus non posse fieri de potentia absoluta talem habitum qui semel productus concurrat ex natura rei ad assensum intellectus naturalem secundùm substantiam, quoniam non potest intelligi, quid sit ex parte effectus quod ex natura rei requirat principium per se infusum distinctum ab speciebus & præmissis, & in hoc sensu loquutus etiam sum in materia de Angelis. Et hîc illud est peculiare, quòd cùm assensus sit naturalis secundùm substantiam, ponitur principium supernaturale secundùm substantiam. Item possumus confirmare conclusionem, quia sequeretur dari quartam virtutem theologicam, esset enim talis habitus distinctus à fide, & perfectior fide, siquidem non solùm obscurum, sed euidentem actum posset elicere.

Secundò idem dicendum est de habitu fidei infusæ respectu assensus fidei infusæ, & actus opinionis. Hanc probat ratio facta pro prima conclusione: nam assensus etiam opinionis talis naturæ est vt possit pendere ab habitu per se infuso distincto ab speciebus intelligibilibus propter factam rationem. Accedit etiam quòd opinio potest esse falsa, & negandum est posse esse principium supernaturale productum à Deo, quod possit esse principium assensus falsi, iuxta ea quæ diximus suprà, quamuis prior ratio minus pateat calumniæ.

Tertiò idem dicendum est de habitu aliquo respectu assensus fidei diuinæ & humanæ, & probanda & explicanda est ex rationibus traditis pro prima conclusione, & ea ratio maximè expendenda est quòd effectus nempe assensus fidei humanæ, non petit aliud principium quàm species naturales & præmissam, quæ habet pro obiecto formali testimonium humanum, nec potest intelligi aliud principium, quod deriuet efficacitatem ex natura sua in eundem assensum. Restat dicere, an sit possibilis aliquis habitus supernaturalis qui sit principium assensus fidei obscuri, & alterius assensus euidentis scientiæ supernaturalis. & aliquis existimare posset in hoc non esse implicationem, quia vterque actus esset supernaturalis, & penderet à principio supernaturali, & ita hîc non videtur habere locum ratio facta pro prima conclusione; & sic non apparet implicatio. Et explicari potest secundò à simili, quia ex opinione S. Thom. in materia de Angelis, vna species impressa intelligibilis potest repræsentare obiecta diuersa, & elicere actus distinctos circa illa: ergo non erit mirum si sit aliquis habitus, qui possit elicere plures actus diuersos, vnum obscurum, & alterum euidentem, per diuersa media. Et vlteriùs tertiò explico ex opinione P. Suarez, qui *3. p. ad q. 11.* loquens de habitu scientiæ infusæ animæ Christi *disp. 24. sect. 4.* in prima editione dixit videri sibi valde probabile; in tertia verò editione aliqua verba abstulit, & alia addidit, nempe esse eundem habitum luminis gloriæ ad visionem claram Dei, & ad scientiam infusam supernaturalem: ergo à simili. Tandem quartò probari potest ex conuenientia actuum supernaturalium, non enim videtur causa ob quam non possint ab vno

principio pendere, siquidem conueniunt in ratione supernaturalitatis, & huic sententiæ fauent aliqui quos infrà referemus, existimantes eundem actum posse esse fidei & scientiæ.

Ex alia parte existimare posset aliquis talem habitum non posse fieri à Deo, quòd inuoluat contradictionem; potest verò ex variis principiis probari. Primò secundùm doctrinam P. Vasquez, *qui 3. p. ad quæstionem 11.* docuit scientiam infusam supernaturalem non habere habitum distinctum ab speciebus intelligibilibus supernaturalibus, putat enim tales species cum potentia esse sufficiens principium actus scientiæ supernaturalis. Supposita ea doctrina ratio facta pro prima conclusione hîc habet locum, quia non potest pendere effectus ex natura rei ab aliquo principio vltra principia necessaria & sufficientia, & ita in præsenti dubio existimo philosophandum esse, secundùm doctrinam P. Vasquez.

Verùm hîc disputamus secundùm doctrinam asserentium in scientia supernaturali infusa præter species dari habitum infusum supernaturalem, & quamuis non appareat manifesta implicatio, probabilius videtur non posse fieri talem habitum. Explicatur primò, quia si ob solam supernaturalitatem obiectorum posset esse vnus; ergo etiam posset esse vnus, qui versaretur circa Deum clarè visum, & circa ipsum sub velamine fidei, quod nullus dixit, nec potest probabilitatis specie affirmare; sequeretur enim talem habitum non habere statum sibi adæquatè connaturalem, quia in viatore non esset connaturaliter, quia non posset elicere actum visionis Dei; in patria verò non esset omni ex parte connaturaliter; cùm non sit status eliciendi actum fidei obscurum: igitur tam diuersus modus attingendi obiectum per fidem, & alius attingendi vt est in se, requirunt diuersos habitus, neque in eumdem omnino possunt quadrare; & idem est de fide & scientia infusa: nam scientia supernaturalis, vt dixi *3. parte ad quæstionem vndecimã.* cùm sit rerum supernaturalium vt sunt in se, status connaturalis non est status viæ, sed patriæ. Item circa idem obiectum scientia versatur clarè, & fides obscurè: ergo non potest idem habitus natura sua attingere tam diuersos modos operandi. Et vlteriùs explico difficultatem: nam talis habitus non posset elicere actum clarum & obscurum circa idem obiectum, quia vnus actus esse non potest, vt infrà dicemus, & duo diuersi simul esse non possunt de eodem obiecto, vt ostendemus cum S. Thom. in sequentibus: ergo tam diuersi modi in ipsis actibus non obscurè indicant diuersitatem principiorum. Item sequeretur posse esse quartam virtutem theologicam, quia talis habitus versaretur circa Deum vt fides, & aliàs esset distinctus essentialiter à fide, & perfectior illa, quia haberet actum euidentem; consequens verò esse videtur contra communem sensum Theologorum & Patrum, qui solùm agnoscunt tres virtutes theologicas.

Ex dictis solui possunt, quæ attulimus pro contrario modo philosophandi. Ad primum constat, iam enim assignauimus rationem ob quam dicamus non posse eundem habitum esse principium assensus fidei & scientiæ. Ad secundum respondetur esse diuersam rationem: nam species, quæ repræsentant natura sua plura obiecta, ita conceduntur à S. Thom. & aliis, vt tradidimus in materia de Angelis, vt eodem modo repræsentent illa obiecta, nempe vt sunt in se manifestè; secus verò esset in habitu de quo disputamus, quia vnum actum eliceret obscurum, & alium euidentem circa idem obiectum. Ad tertium respondetur exemplum illud falsam continere doctrinam, vt probaui *3. p. ad q.11.* & licèt esset verum, nihilominus esset manifestum discrimen, quia ille habitus circa omnia obiecta versaretur eodem modo, scilicet per actum euidentem. Ad quartum constat conuenientiam illam non sufficere vbi tam est diuersus modus operandi circa illa. Et ex his solutæ etiam manent rationes dubitandi allatæ in principio dubij.

Ex dictis non est difficile ostendere, an possit idem habitus acquisitus esse scientiæ & opinionis simul, vel scientiæ & fidei humanæ. Occasione sumpta ex dictis hoc etiam explicandum est: nam, vt vidimus suprà, aliqui vt explicarent habitum infusum fidei posse esse principium actus euidentis circa credibilitatem obiecti vsi sunt exemplo, dicentes ad eundem habitum pertinere assensum opinionis circa veritatem obiecti, & assensum euidentem circa probabilitatem, & ideo hoc est examinandum in præsenti, quod potest intelligi & de potentia ordinaria, vt aiunt, & de potentia absoluta. Circa primum iam retulimus aliquos existimantes eundem habitum opinionis posse habere assensum probabilem de veritate obiecti, & euidentem de probabilitate, licèt eum appellent habitum opinionis diuersum ab habitu scientiæ, quia scientia versatur circa veritatem obiecti euidenter, habitus verò opinionis probabiliter solùm, nec video argumentum aliquod pro hac opinione assignatum ab authoribus illius. Fauent huic opinioni, qui putant posse esse eundem assensum scientiæ & opinionis, vel fidei, quos infrà referemus disputantes de hac controuersia.

Aliis verò, vt vidimus, hæc doctrina non probatur, & docent habitum opinionis nullum elicere assensum euidentem, & hæc sententia mihi maximè probatur, quia ex communi sensu Doctorum habitus acquisitus generatur ex actibus, & mouet ad actus similes: ergo habitus opinionis generatur ex actibus opinionis: ergo solum est principium similium actuum. Consecutio est efficax, & assumptum conceditur à Doctoribus, & ipsa experientia constat habitum genitum ex aliquibus actibus solùm constituere potentiam proximè & immediatè ad similes actus, licèt remotè vnus actus vel habitus possit conducere ad alium habitum, sicut vna scientia iuuat ad aliam, etiamsi constet esse habitus diuersos, & ex eodem principio arguo: nam assensus euidens generat habitum inducentem ad similes actus euidentes; ergo talis habitus distinctus est ab eo qui solùm inducit ad assensum probabilem. Et ostendo amplius, quia isti habitus habent diuersum obiectum formale, quia vnum est probabile, & aliud euidens, & mutuò possunt separari: ergo distinguũtur, nulla enim alia ratione potest inter aliquos habitus probari distinctio realis, vt discurrenti constare potest. Sed dicet aliquis posse esse eundem actum scientiæ & opinionis, & istum generare habitum qui versetur circa similes actus; verùm de hoc infrà disputabimus contra nonnullos, interim solùm contendimus non posse vnum habitum esse principium diuersorum actuum, quorum vnus sit scientiæ, alter opinionis.

Secundò idem dicendum est de habitu scientiæ, & fidei humanæ, non posse ex natura rei esse vnum & eundem, qui sit principium assensus euidentis, & fidei obscuræ humanæ, & probanda est hæc conclusio ex dictis circa secundam cõclusionem, eædem enim rationes hîc habent eandem vim, & efficacitatem; ex his verò facile potest solui dubium de potentia absoluta: nam habitus acquisitus iuxta suam naturam, actibus generatur, & ad actus eiusdẽ rationis inclinat animũ, & licèt à Deo possit produci sine actibus, tamen ad obiectum actus debet inclinare nõ secus, quàm si ab illis esset genitus, & ita cùm hoc habeat ex natura sua, nequit id amittere, etiamsi efficienter à solo Deo producatur. Dices posse eundẽ actũ procedere à medio scientifico & probabili, & tunc ille actus poterit generare eum habitũ, qui simul sit scientiæ & opinionis, verùm infrà ostendemus, talem actum non esse

esse possibilem, secundùm veriorem Philosophiam, & ita ex hac parte neque habitus dicetur posse fieri, & certè si talis habitus acquisitus posset ex actibus generari, mirum esset non fuisse cognitum ab Aristotele, aut alio nobili ex antiquis Philosophis, ille enim esset distinctus à scientia & opinione, siquidem assensum euidentem & probabilem posset elicere.

Dices, saltem de potentia absoluta posse Deum producere habitum per se infusum naturalem, qui sit principium assensus euidentis, & probabilis, in quo non videtur vlla contradictio; verùm nos disputamus de habitu acquisito ex natura sua, deinde, vt suprà dixi, & probaui in materia de Angelis, non est possibilis habitus per se infusus naturalis in intellectu distinctus ab speciebus intelligibilibus, & idem iudicium erit de habitu scientiæ, & fidei humanæ. Hæc omnia disputata sunt vt ostendamus iudicium credibilitatis rerum fidei non posse oriri ab habitu fidei infusæ.

DVBIVM VI.

An ex euidentia credibilitatis rerum fidei possit colligi euidenter veritas earum.

A Liqui, vt vidimus *dub. 1.* existimarunt res nostræ fidei non esse euidenter credibiles, & fecimus argumentum pro ea sententia: Si sint euidenter credibiles; ergo euidenter sunt veræ, quia nihil est credibile, vt dictum à Deo, nisi sit verum, quia Deus nequit asserere falsum. Et fauent huic doctrinæ aliqui, quos retuli *1. p. ad q. 32.* indicantes posse probari euidenter mysteria fidei, saltem suppositа aliqua cognitione fidei. Henricus *quodl. 8. q. 14.* Richardus de sancto Victore *1. lib. de Trinitate*, Gerson *Alphabeto 13. litera S.* vt omittam Raymundum Lullium ibidem ex instituto refutatum, & ideo videntur supponere nonnulli qui, vt suo loco dicemus, existimarunt assensum fidei non esse liberum quoad specificationem; & præter rationem factam probare possumus ex testimoniis Patrum, ex quibus suprà deduximus euidentiam credibilitatis, illi enim Patres contendunt probare veritatem nostræ fidei. Placet expendere testimonia Patrum, & deinde rationes, quibus probatur credibilitas à nobis. Circa primum certum videtur Patres velle probare veram esse nostram fidem, aliàs si solùm probassent credibilitatem, non satis videtur ad institutum suum, contendebant enim ostendere falsitatem sectarum Gentilium, & veritatem fidei diuinæ, & ita non solùm volebant vt gentes concederent mysteria nostræ fidei esse credibilia, sed etiam vt faterentur esse vera vt fidem nostram amplecterentur, id quod manifestè constabit legenti. Deinde rationes quas attulimus ad probandam credibilitatem videntur probare veritatem à posteriori etiam per media saltem extrinseca: nam suppositа veritate, quæ lumine naturæ potest cognosci de prouidentia Dei, sic possumus argumentari: Sanctitas vitæ Sanctorum Ecclesiæ, miracula quæ fecerunt martyres, & Sancti, non potuerunt fieri in confirmationem falsitatis, quia Deus non potest esse author falsi, præsertim cùm illorum multa facta fuerint in confirmationem fidei Christianæ: non potest autem credi facta fuisse à Deo ad decipiendum homines circa fidem, & legem necessariam ad salutem; quæ ratio magnam vim habet si rectè expendantur argumenta allata ad probandam euidentiam credibilitatis. Deinde Patres contendunt ostendere id quod efficaciter probari potest, sectas Gentilium & hæreticorum plures errores continere, nec posse cum sanctitate religionis Christianæ comparari: ergo suppositа Dei prouidentia euidenter concluditur nostram religionem & fidem esse veram.

A Nihilominus valde certum existimo ex euidentia credibilitatis, de qua nunc loquimur, non sequi euidentiam veritatis. Explicationis gratia notandum est præsens dubium esse de euidentia credibilitatis, quæ deducitur ex prædictis argumentis, non cognito euidenter testimonio Dei, de hac enim infrà dicemus, ex prædicta euidentia credibilitatis non conuinci intellectum ad iudicandum mysteria nostræ fidei esse vera. Hanc puto esse mentem Patrum, ex quibus infrà dicemus, ad credendum necessarium esse actum voluntatis liberum, quoad exercitium & specificationem indicant Scripturæ, indicant enim non obscurè in libera voluntate hominis esse credere, aut non credere, etiam postquam illi prædicatum & explicatum est Euangelium Marci 16. *Qui verò non crediderit, condemnabitur:* B ergo fuit voluntarium credere, aut non credere, & similia sunt alia. Deinde in Concilio Arausicano *can. 5.* dicitur, esse donum Dei ipsum credulitatis affectum; & in Concilio Toletano IV. *can. 55.* dicitur neminem cogendum esse ad fidem; & subiungitur ratio his verbis, quia sicut homo propria arbitrij voluntate serpenti obediens periit; sic vocante se gratia Dei propriæ mentis conuersione quisque credendo saluetur. & refertur *45. d. canone de Iudæis.* & in Concilio Tridentino *sessione 6. cap. 6.* dicitur homines disponi ad credendum iustitiam, cùm excitati diuina gratia, & adiuti fidem ex auditu concipientes liberè mouentur in Deum, credentes vera esse quæ diuinitus reuelata & promissa sunt. Et Patres eandem veritatem docent, C Epiph. *lib. 4. cap. 72.* non tantùm in operibus, sed etiam in fide liberum hominis arbitrium seruauit Deus homini. Athanas. *tractatu de salutari Christi aduenta contra Apollinarium.* non enim fides de re euidenti concepta fides dici poterit. Nazianz. *oratione 2. de Theologia.* Hilarius 8. *de Trinitate, ante medium.* Ambrosius *1. de Abraham, cap. 5.* August. *tractatu 40. in Ioannem.* Quid enim est fides nisi credere, quod non vides, *tractatu 79. & sermone 1. de Trinitate*, & sæpe aliis locis. Gregorius *homil. 26. in Euangelia*, nec fides habet meritum cui humana ratio præbet experimentum. Bernardus *epist. 190.* Pseudo-Cyprianus *tractatu de cardinalibus Christi operibus, sermone de natiuitate.* Idem confirmant, quæ infrà adducemus suo loco, ad probandum assensum fidei esse liberum quoad specificationem, & ratio esse potest à D priori propter obscuritatem formalis obiecti fidei, quod est testimonium Dei vt non cognitum euidenter. Deinde ab absurdo, quia si ex euidentia credibilitatis conuinceretur intellectus, sicut per demonstrationem, sequeretur eum qui perfectè audiuit & intellexit prædicta argumenta non posse non credere, & qui illis auditis semel susceperit fidem, non posset discedere à fide, reclamante experientia, qua videmus multos hæreticos deserere fidem, reclamante Conciliorum & Pontificum authoritate, qui sæpe hæreticos declararunt & condemnarunt.

In præsenti verò dubio ratio peculiaris est, quia credibilitas obiecti ex natura rei non infert veritatem, quia, vt diximus in principio huius disputationis, ex E diuerso capite sumuntur veritas & credibilitas, sicut ex probabilitate alicuius opinionis non infertur veritas illius. Vnde ex eo quòd sit credibile aliquid dictum esse à Deo, solùm infertur esse credibile quòd sit verum, non tamen esse verum, quia ex credibilitate antecedentis solùm infertur eadem ratione credibilitas consequentis, quod maximè aduertendum est in hac materia, & ita potest aliquis concedere esse euidenter credibile Deum dixisse aliquid, & negare Deum illud dixisse; & eandem veritatem amplius explicabo in fine solutionis argumentorum. Dices, est credibile Deum dixisse, & non potest dicere falsum;

ergo est verum. Respondetur consecutionem esse ineffi-
cacem, quia licet sit euidens esse credibile, non est cer-
tum dixisse certitudine euidenti. & sic soluitur prima
ratio dubitandi.

Ad secundum concedendum est, Patres velle probare
veram esse nostram fidem, sed contendimus non de-
monstrare veritatem, quod ipsi Patres fatentur, cùm do-
cent fidem esse obscuram, & libere suscipiendam, vt re-
tuli, & S. Thom. hîc *art. 5. ad 2.* dicit rationes, quæ indu-
cuntur à Sanctis, non esse demonstrationes rerum fidei.

Ad tertium respondeo illa argumenta multum habe-
re probabilitatis, non tamen esse euidentia ad ostenden-
dam veritatem, & quod dicitur de miraculis, non con-
uincit mysteria esse vera, quia non constat euidenter
fuisse vera miracula: conuincerent autem si euidenter
cognoscerentur esse vera miracula, vt infrà dicemus
ex mente S. Tomæ, & licèt concedamus vera miracula non
fuisse facta à Deo ad decipiendũ homines, tamẽ, vt dixi,
neque nobis constat euidenter fuisse vera miracula. Item
licèt possit euidenter probari Deũ habere prouidentiam
rerum omnium, tamen non constat ea miracula & alia
signa esse vera, & à diuina prouidentia dirigi ad osten-
dendam veram fidem, licèt hoc argumentum probabili-
ter suadeat veritatem nostræ fidei. Ad vltimum fateor
sectas Gentilium & hæreticorum aliqua habere, quæ
sunt contra rationem, & quæ euidenter possunt ratio-
ne naturali refutari; ex hoc tamen non sequitur myste-
ria nostræ fidei posse euidenter aliquo modo probari,
cùm sint multa supra rationem naturalem, vnde ex re-
futatione sectarum Gentilium non euidenter, sed pro-
babiliter suadetur veritas nostræ fidei. Quòd verò ex
credibilitate non probetur veritas mysteriorum nostræ
fidei, probo, quia quatuor modis potest dici aliqua co-
gnitio euidens, vno quia est visio clara obiecti, & hoc
modo credibilitas non generat euidentiam mysterio-
rum nostræ fidei, vt patet. Secundò, quia ex causa osten-
ditur effectus, & sic certum est credibilitatem non esse
causam cognitionis nostræ fidei & mysteriorum eius.
Tertiò ab effectu, & neque hoc modo, quia credibilitas
non est effectus productus à veritate mysteriorum.
Quartò potest contingere ex euidentia attestantis col-
ligi conclusionem: sicut cùm quis euidenter cognoscit
testimonium Dei, & ex illo colligit rem testificatam esse
veram. Sed neque hac ratione est euidentia in præsen-
ti, quia nos non deducimus credibilitatem ex testimo-
nio diuino euidenter cognito, sed ex testimonio & aliis
rebus hominum, quæ vt nobis nota sunt non habent
aliquam connexionem necessariam cum veritate rerum
fidei, quia non habent connexionem cum hoc quod est
Deum reuelasse, sed cum hoc quod est credibile esse
Deum reuelasse: igitur ex hac euidentia credibilitatis
non infertur necessariò id quod est credibile esse verum,
vnde solutum est tertium argumentum positum *dubio 1.*
huius disputationis.

DVBIVM VII.

*An ad credendum requiratur præcedens iudi-
cium euidens credibilitatis.*

DIximus posse esse iudicium euidens credibilitatis
rerum nostræ fidei, oportet iam explicare, an ad
assensum fidei diuinæ infusæ debeat præcedere iudicium
euidens credibilitatis. Ex vna parte quæstionis causa est
quòd rustici & pueri multi cùm veniunt ad vsum ra-
tionis credunt, etiamsi illis non proponantur à parenti-
bus vel parochis omnia argumenta quibus probauimus
esse euidenter credibilia mysteria nostræ fidei. Ex alte-
ra verò parte videtur illud iudicium requisitum, vt quis
magna certitudine eliciat assensum fidei infusæ, nec re-
putet eam doctrinam solùm esse probabiliorem sectis
Gentilium. Aliqui Doctores vtuntur distinctione de eo
qui leuiter credit, aut prudenter credit, quos sequun-
tur nonnulli recentiores: sed isti videntur disputare non
tam de iudicio credibilitatis, quàm de iudicio quo quis
iudicat hîc & nunc esse oblationem credendi, de quo
iudicio infrà dicemus. Alij docent non esse necessarium
expressum iudicium credibilitatis, sed sufficere saltem
implicitum de credibilitate in communi, quod habet
omnis qui credit ductus authoritate suorum parentum,
vel maiorum.

Dicendum verò est primò in adulto Gentili, qui de-
nuo conuertitur ad fidem, sæpe posse reperiri euidens
iudicium credibilitatis, si ex instituto proponantur illi
argumenta à nobis suprà allata, & ipse sit homo idonei
ingenij ad ea expendenda cum auxilio & gratia Dei. Sic
constat aliquos antiquos viros doctos ad fidem conuer-
sos cognoscentes falsitatem sectarum Gentilium, quod
etiam nunc non semel contingit apud Indos, vt te-
stantur nostri, qui in gentium conuersione gloriosè
laborant.

Secundò dicendum est aliquando hominem conuer-
ti ad fidem, etiamsi non omnia prædicta argumenta illi
proponantur, sed aliqua; solent enim conuerti gratia
Dei ex vitæ sanctitate concionatoris, vel ex aliquo mi-
raculo, vel ex cognitione falsitatis suæ sectæ: in hoc
autem & similibus licèt non sit absoluta euidentia cre-
dibilitatis, aliqua tamen est ratio, vt dixi, ex qua vo-
catione Dei interiùs illuminantis hominem, homo ille
conuertitur.

Tertiò dicendum est, in homine fideli cùm venit ad
vsum rationis sæpe & communiter contingit vt eliciat
actum fidei infusæ absque expressa euidentia credibili-
tatis quæ generatur ex argumentis suprà relatis. Hanc
probat ratio adducta in principio dubij.

Quartò nihilominus dicendum est in his præcedere
aliquod iudicium credibilitatis, saltem in communi, &
ita S. Thom. *art. 4. ad 2.* loquens de his: Qui credunt, in-
quit, non crederent nisi viderent ea esse credenda, vel
propter euidentiam signorum, vel propter aliquid simi-
le; requirit ergo aliquod iudicium credibilitatis, alias
cùm res fidei nostræ sint valde difficiles, nullus moue-
retur ad credendum, nisi præmisso aliquo iudicio.

Quintò, dicendum est, in his, qui iam habent fidem
infusam, & agnoscunt fide infusa in Ecclesia esse pote-
statem definiendi aliquid de fide, quando denuo illud
proponitur non esse necessarium expressum hoc *iudi-*
cium, quod iam cognouerunt, sed satis est, vt infrà di-
cemus, prudens iudicium de definitione facta à Pontifi-
ce. Iuxta dicta intelligitur quod docuit P. Valentia hic
punct. 4. in fine, dicit enim iudicium credibilitatis esse ne-
cessarium ad prudenter credendum. Item illud iudi-
cium non esse necessarium expressum, sed quasi in po-
tentia proxima. v.g. cùm quis credit graui aliqua ratio-
ne ductus, ex qua possit in euidentiam credibilitatis de-
uenire, quod iuxta dicta explicandum est. Ex quibus
etiam alij Doctores in verum sensum possunt expli-
cari.

Illud restat explicandum, an requiratur ad creden-
dum iudicium prudens, quo iudicetur hîc & nunc esse
credendum. Ante assensum fidei infusæ, vt suprà dixi,
possunt esse duo iudicia distincta; alterum euidens de
credibilitate obiecti, alterum prudentiæ latè sumptæ,
quo homo iudicat hîc & nunc esse oblationem creden-
di; & de priori iam diximus, de altero autem nunc di-
cendum est. Et P. Valentia *punct. 4. in fine*, quem sequun-
tur aliqui recentiores, videntur distinguere de assensu
fidei prudenti, vel non prudenti. Ad primum requi-
runt iudicium prudens, ad aliud non, & aliqui huius
ætatis docent hoc iudicium non esse necessarium sim-
pliciter, si quis dicat assensum fidei posse vitiari ex prã-
uo fine, quia tunc non esset prudentia elicere actum fi-
dei

dei: posse autem talem assensum vitari, putant graues Theologi, vt dicemus suo loco. Alij verò absolutè docent esse necessarium iudicium, quo iudicet homo hîc & nunc esse credendum, quia sine tali iudicio non operabitur homo actum à Deo difficilem.

Explicationis gratia oportet distinguere de eo qui denuo venit ad fidem, vel de eo qui iam est fidelis, & applicatur ad aliquid credendum vel nouum, vel priùs creditum. Item oportet distinguere de tempore obligationis quantum ad exercitium, vel de tempore in quo non vrget talis obligatio. Et primò quando aliquis Gentilis venit denuo ad fidem, existimo semper præcedere iudicium prudens, quo sit credendum hîc & nunc, quia tam difficilis conuersio ab infidelitate ad fidem, nec potest fieri sine gratia Dei ex parte vocationis intellectus, neque talis vocatio potest non esse actus prudens, quo iudicat esse obligationem credendi rebus propositis tanquam dictis à Deo.

Secundò idem censeo de puero baptizato, quando venit ad vsum rationis, credit actu quod proponitur à parentibus, vel parocho, qui instituit eum, & docet res fidei, quas credere & obseruare debet, tunc enim prudenter se gerit.

Tertiò fidelis adultus, qui iam credidit, & de nouo illi aliquid peculiare proponitur tanquam definitum à Pontifice, si credit eo quòd proponitur & refertur definitio à multis, vel à viro docto, aut parocho, prudenter procedit. Si verò circa res priùs creditas velit elicere iterum actum fidei per se loquendo, non procedit imprudenter, quia Deo dicenti credere, non potest esse imprudentia, per accidens tamen ratione alicuius adiuncti posset aliquid imprudentiæ committere, vt si, v.g. esset talis cognitio aut meditatio rerum fidei contra salutem, vel tempore, quod aliud exigit opus: sed hîc loquimur de assensu fidei per se & secundùm se.

Quartò generatim arbitror prudens præcedere iudicium quando quis crederet, quia vrget tempus credendi. Tandem moraliter vix puto posse contingere vt quis cum perfecta libertate moueatur ad credendum fide infusa absque præsenti iudicio, quia ad voluntatem credendi, vt infrà dicemus, est necessaria gratia sanctæ vocationis ex parte intellectus; quando verò datur gratia efficax & congrua ad talem voluntatem, ea vocatio saltem implicitè, & virtute continet iudicium prudens necessarium ad credendum. Et hac ratione S. Thom. *art.* 4. *ad* 2. sine limitatione aut restrictione vlla dixit, homines non credituros si non viderent quæ credunt esse credenda, vel propter aliquod signum, vel quid simile. Aduertendum verò est in fine huius dubij hoc iudicium prudens non pertinere ad prudentiam propriè sumptam pro peculiari virtute, vt suprà notaui ex S. Th. explicante naturam & munus prudentiæ: sed dicitur actus prudentiæ generali ratione, quia est cognitio quæ mouet ad actum virtutis, licèt non sit virtus moralis, neque versetur circa assignandam mediocritatem materiæ, quia, vt diximus ex S. Thom. virtutes theologicæ ex proprio obiecto non habent medium.

Restat deinde explicare an ad assensum fidei acquisitæ rerum fidei requiratur iudicium euidens credibilitatis, vel prudens iudicium quo hîc & nunc moueatur homo ad credendum. Hactenus loquuti sumus de euidentia credibilitatis, & iudicio prudenti requisito ad assensum fidei infusæ; nunc verò oportet explicare quomodo hæc comparentur cum assensu fidei acquisitæ, diximus enim suprà ante assensum fidei infusæ fieri in nobis aliquem assensum fidei acquisitæ: dicebamus autem aliquos non concedere vt necessarium assensum fidei acquisitæ rerum ipsarum, quæ proponuntur credendæ fide infusa, sed solùm fidem acquisitam circa proponentem, nempe qua quis credat eum hominem esse fidedignum; & secundùm hanc sententiam non erit necessaria ante assensum huius fidei humanæ euidentia credibilitatis, sed prudens iudicium de veritate proponentis, ad talem enim fidem sufficiunt & necessaria sunt aliqua quæ generent fidem humanam de veritate illius. v.g. si agnoscatur homo doctus & insignis vitæ & morum, aut quid simile. Sed secundùm opinionem quam tradidimus de fide acquisita mysteriorum, quæ proponuntur, difficultas est, quia diximus post talem assensum, sequi assensum fidei infusæ, licèt non ex necessaria & infallibili connexione, & ideo de euidentia credibilitatis respectu huius assensus philosophandum est secundùm doctrinam traditam suprà. In omni tamen opinione videtur requiri aliquod iudicium prudens, quanuis sit diuersus modus explicandi hoc iudicium; aliqui enim solùm requirunt illud ad iudicandum de veracitate proponentis, alij etiam ad iudicandum, quòd hîc & nunc sit credendum, vt explicuimus suprà, quia ad actum honestum ex obiecto etiam fidei acquisitæ est necessarium prudens iudicium, sicut ad omnem actum honestum & secundùm rationem.

Ex dictis facilè intelligitur quid sit dicendum de his, qui crediderũt præcedenti euidentia attestantis, quia cognouerunt testimonium Dei euidenter, vel intuitiuè, vel abstractiuè. Isti enim ante assensum fidei infusæ, non solùm habuerunt iudicium prudens ad credendum, sed euidentiam attestantis, id est, testimonij Dei loquentis, & ita non potuerunt negare vera esse quæ proponebantur cognito testimonio Dei, & alia propositione & veritate, quòd Deus non potest falli nec fallere; sic sentiunt Theologi, vt dicemus infrà de primo Angelo. Quòd si inferiores non habuerunt euidentiam testimonij Dei, præcessit in illis fides ex testimonio superioris Angeli. Posse autem esse inter Angelos fidem vt vnus credat ob testimonium alterius, constat ex his quæ tradidimus in materia de Angelis, circa modum, quo vnus cognoscit affectus alterius; & iuxta dicta philosophandum est de Prophetis, aut aliis quando ex auxilio Dei cognoscunt euidenter diuinum testimonium respectu alicuius rei diuinitus sibi reuelatæ: nam comparatione illius assensus fidei diuinæ non solùm habuerunt prudens iudicium ad credendum, sed prædictam euidentiam attestantis. Et idem est quando aliquis conuertitur ad fidem cognito euidenter aliquo vero miraculo facto in confirmationem veritatis nostræ fidei, ex quo conuinceretur, vt infrà dicemus ex S. Thomæ mente; qua verò ratione possit in aliquo generari euidentia, attestantis, in sequentibus ostendemus.

Sed quæret aliquis an ex imperfecta saltem libertate, aliquando sine prudentia eliciat quis actum verum verę fidei infusæ, quando obiectum propositum est verum. Ratio quæstionis est, quia si verum obiectum non videtur simpliciter necessarium prudens iudicium ad assensum fidei infusum, solùm enim est essentialiter requisitum, vt materiale obiectum sit verum, & reipsa Deum illud reuelasse. Ex altera verò parte non videtur rationi consentaneum vt Deus concurrat auxilio supernaturali ad actum honestum, & fidei infusæ assensum imprudenter eliciendum, id est, sine sufficienti fundamento ex parte intellectus credentis. Aliqui certè huius ætatis manifestè docent posse esse talem assensum sine iudicio prudenti, quia leuiter mouetur ad credendum, non consideratis rationibus, quæ possent considerari vt homo iudicaret consentaneum esse rationi credere; & hanc explicationem videtur sequi Valentia hîc *punct.* 4. *in fine*, dum tractans de necessitate prudentis iudicij ad credendum dicit illum esse necessarium ad actum prudenter & virtuosè credendi, quamuis loquatur de euidentia credibilitatis. Alij verò simpliciter putant tale iudicium esse necessarium, quod explicari potest non de iudicio expresso, sed incluso in vocatione Dei, quæ ex parte intellectus necessaria est ad omnem voluntatem

honestam credendi, quæ semper requiritur ante assensum fidei supernaturalem, vt dicemus suo loco. Et *disputatio.32.* probabimus actum fidei non posse esse peccatum: posset autem esse siquis posset credere fide infusa ex leuitate cordis, sine prudenti iudicio. Et hæc pars mihi est probabilior hoc modo explicata, & talis vocatio in quouis actu honesto, quo quis vult credere, præcedit, etiamsi credat non consideratis rationibus peculiaribus, quæ mouere possent voluntatem vt homo vellet credere.

Illud tandem supereſt ostendendum, an ad assensum fidei infusæ sit semper necessaria externa propositio rerum credendarum, Non defuerunt hæretici existimantes non esse necessariam externam propositionem obiecti, sed per priuatam reuelationem factam vnicuique, vt testantur recentiores scribentes contra hæreticos; vtebantur verò illis verbis 1. Ioannis 2. *Non necesse habetis vt aliquis doceat vos, sed sicut vnctio, &c.* Alij sentiunt necessariam esse externam propositionem, simul tamen necessariam esse reuelationem priuatam, per quam credit is, qui crediturus est; & hanc vltimam partem ex Isaia *cap.54.* probant aliqui hæretici. *Ponam vniuersos filios tuos doctos à Domino*; quem locum aliis verbis translatum legimus Ioannis 6. *Erunt omnes docibiles Dei.* & 1. Ioann. cap. 5. *Qui credit in filium Dei, habet testimonium Dei in se.* Et ratione probat, quia contra prudentiam esset credere sine tali reuelatione, si facili negotio potest haberi reuelatio: facili autem negotio potest haberi, siquidem omnibus fidelibus promissa est, Iacobi 1. *Si quis indiget sapientia, postulet à Deo, qui dat omnibus affluenter.* & Ioannis 7. *Si quis voluerit voluntatem eius facere, cognoscet de doctrina mea.*

Sed dicendum est primò Deum posse alicui reuelare mysterium & testimonium suum, & ex illo mouere illum ad credendum; de hoc non est quæstio, & ita fecisse cum primo Angelo, concedunt Theologi, vt suo loco dicemus, & Deum posse aliquid alicui reuelare, certum est apud Catholicos; posita verò reuelatione posse illum moueri ad actum fidei, suprà explicuimus. Quòd si prædicta reuelatio inter Angelos soli primo Angelo facta est, dicendum est alios credidisse ex locutione & illuminatione Angeli primi superioris, iuxta modum illuminandi & loquendi, quem exposuimus in materia de Angelis.

Deinde dicendum est secundò certum esse secundùm fidem ex communi lege necessariam esse externam fidei propositionem, ad Romanos 10. *Quomodo credent ei quem non audierunt, quomodo audient sine prædicante.* Et valde necessarium fuit in Ecclesia vt in summo capite esset potestas proponendi & explicandi quæ ab omnibus credenda sunt, vt omittam pericula & detrimenta quæ ex deceptionibus circa priuatas reuelationes solent oriri.

Tertiò dicendum est externam propositionem rerum fidei cum interno auxilio & gratia Dei sufficientem esse ad credendum, est communis sensus Ecclesiæ, & oppositum esse errorem, docuit Aug. *in principio librorum de doctrina Christiana*; & apud Catholicos experimento compertum est communiter omnes credere qui non habent priuatam reuelationem testimonij Dei, neque euidentiam attestantis; & certè si omnes fideles haberent internam reuelationem, & eam agnoscerent, non posset à fide discedere: nam conuinceretur hac ratione quam quilibet posset facere: Quidquid Deus dicit est verum; sed hoc mihi dicit: ergo est verum. Consecutio est efficax, maior lumine naturæ nota: si ergo minor per certam reuelationem cognosceretur à fidelibus, non possent deserere fidem. Item, vt suprà docuimus ex Patribus, credere est liberum etiam post propositionem rerum credendarum: ergo non habent fideles internam reuelationem euidenter sibi notam, tunc enim non possent dissentire, neque assensus fidei esset liber quoad

A specificationem, sed tantùm quoad exercitium. Quæ verò pro contrariis erroribus allata sunt, facile solui possunt. Ad primum pro primo errore dicendum est loqui Ioannem ibi contra quosdam Antichristos, qui seducebant Catholicos, vt vult eos qui iam receperunt veram fidem, cooperante vnctione Spiritus sancti non egere doctrina illorum hæreticorum, & ideo dixit postea: *Hæc scripsi de his qui vos seducunt*; vt bene exposuit Bellarminus *tomo 1. lib.3. de verbi Dei interpretatione, capite vltimo in solutione duodecimi argumenti.* Et confirmari potest: nam alias non esset necessarium vt Ioannes eos doceret. Ad primum pro secundo errore respondetur illis verbis significari, fidem procedere ex dono diuinæ gratiæ, vt orthodoxè exponit Toletus *in cap.5. Ioannis annot. 23.* dicens illis verbis non tolli externam prædicationem, & magisterium Ecclesiæ, quæ est magistra & columna
B veritatis. Eodem modo exponit Bellarminus *loco citato ad 1.* Ad aliud respondetur illis verbis non significari eum qui credit habere priuatam reuelationem, vt volunt hæretici, sed propositum esse illis ab Ecclesia, & credere ex gratia Dei. Ad aliud respondetur non esse factam promissionem de priuata reuelatione facienda cuilibet crediturо, secundùm communem sensum Ecclesiæ. Et loco illo Ioannis significari viros iustos carere impedimentis, ob quæ alij non agnoscunt multa, & esse optimam dispositionem sanctitatem vitæ ad proficiendum in Dei cognitione. Legatur Bellarminus *suprà ad 5.*

Sed potest vlteriùs obiici illud Ieremiæ 31. *Dabo legem meam in cordibus eorum*; & infrà: *Non docebit vir proximum suum*: ergo non est necessaria externa propositio
C & instructio. Ex hoc tamen loco nihil colligitur contra doctrinam traditam: nam secundùm Aug. *de spiritu & litera, cap.24.* illis verbis: *Dabo legem meam, &c.* solùm significatur fides noui Testamenti, & gratia illius promissa tunc fidelibus. Alia verba refert ad statum futuræ beatitudinis; alij verò explicant de cognitione veri Dei vnius, quam in nouo Testamento facile quisque habiturus erat; ita Bellar. *suprà ad 2.* Deinde obiiciunt hæretici illud Christi Matth.23. *Vos autem nolite vocari Rabbi, vnus enim magister vester Christus.* Ergo prohibuit externum magisterium. Respondetur non prohibuit Christus magisterium hoc, sed ambitionem, & affectationem eius honoris, reprehenderat enim ibi Scribas quòd amarent primas
D cathedras, & salutari ab omnibus Rabbi, id quod contextus dilucidè præfert, & Apostolus *2. ad Timotheum 1.* vocat se Doctorem & Magistrum gentium. Obiiciunt deinde illud Ioannis 10. *Oues meæ vocem meam audiunt.* Ergo non egent alio præceptore. Respondetur, variis modis exponitur ille locus à Patribus ibi, sed præsenti instituto satis sit dicere Christum non excludere vocem suorum vicariorum, sed aduersariorum: nam de discipulis suis dixit Lucæ 10. *Qui vos audit, me audit.* Rursus 1.Corinth.2. *Spiritualis iudicat omnia, & ipse à nemine iudicabitur.* Ergo illi non est necessaria externa propositio, neque eget externo præceptore. Respondetur sensum esse secundùm aliquos verum spiritualem, id est, perfectum, non carnalem iudicare de spiritualibus &
E cœlestibus, & non solùm de terrenis, sicut carnalem. sic Bellar. *suprà*, quem locum bene explicat S.Thom. *ibi lect.3.* ex glossa de spirituali, quantum ad intellectum & voluntatem, & vult istum bene iudicare de rebus spiritualibus, & ipsum non posse rectè iudicari à carnali, & non spirituali: sicut vigilans non iudicatur à dormienti, ait S.Thom. Alia possunt legi apud Bellar. *suprà.* In fine huius dubij placet aduertere plura esse necessaria vt doctus aliquis credat rem vt de fide, quàm rusticus aut minus doctus; ratione enim scientiæ vnus poterit obligari ad maiorem diligentiam, quàm alius; & eodem modo plura requiruntur interdum ad faciendum credibile vnum mysterium quàm aliud propter maiorem

rei

rei difficultatem, vt constat. An verò in externa propositione requiratur propositio authoritatis Ecclesiæ, suprà à nobis disputatum est.

DISPVTATIO VIII.

De obscuritate requisita ex parte obiecti fidei.

DVBIVM I.

An non visum sit ratio formalis obiecti fidei, aut conditio necessaria ex parte obiecti.

DE obiecto formali fidei infusæ satis à nobis suprà dictum est, & ideo hoc loco secundùm nostram doctrinam solùm oportet explicare, an obscuritas sit conditio necessaria in obiecto fidei, aut teneat se ex parte rationis formalis. Deinde ponendum est contra hæreticos, id quod suprà diximus, obiecta fidei per ipsum assensum fidei non cognosci euidenter, quod ex Patribus suprà ostendimus; an verò possit cognitio obscura fidei esse simul cum alia cognitione euidenti, in sequentibus disputabimus ex instituto. In hoc dubio Durandus *3.d.24.q.1* contendit, non visum non esse rationem formalem, ex parte obiecti fidei, quia potiùs est denominatio quæ sumitur ab actu fidei; sicut scitum esse sumitur ab actu scientiæ, & denominat obiectum illius; actus autem supponit suum obiectum: ergo non pertinet ad obiectum denominatio quæ sumitur ab actu. Secundò, quia non visum dicit negationem, assensus verò fidei à positiuo obiecto specificatur; ergo non pertinet ea negatio ad obiectum fidei.

Recentiores Thomistæ *in art.4.* duo docent, alterum est non visum non esse rationem, quæ attingatur ab actu fidei, actus enim fidei versatur circa obiectum materiale creditum, & circa testimonium Dei, non tamen circa negationem visionis & claritatis; alterum est, non visum pertinere ad formalem rationem sub qua, quia testimonium Dei est obiectū fidei; hoc autem est obscurum; ergo obscuritas est ratio sub qua. Alij verò recentiores docent obscuritatem esse de ratione formali obiecti fidei. Probant primò ex analogia & similitudine fidei humanæ, quæ respicit testimonium humanum, circa ea quæ non videntur. Secundò, quia si obscuritas non esset essentialiter requisita ad assensum fidei: ergo fidei assensus non penderet ab electione voluntatis; cuius contrarium docuit S. Thom. *infrà q.4. art.2. & sæpe alibi.* Tertiò quia aliàs sequeretur, posse assensum fidei separari ab obscuritate, quod non potest concedi. Quartò sequeretur posse fidem manere in beatis, quod est contra communem sensum Theologorum, & de facto manere concedi non potest, vt dicemus infrà suo loco. Quintò arguunt ex locis Scripturæ, ex quibus deducitur fidem esse obscuram, ad Hebræos 11. *Argumentum non apparentium*, & aliis similibus. Sextò idem probant ex testimoniis Patrum, quorum non pauca suprà retulimus, qui docent fidem non conuincere intellectum, conuincere autem posset si non esset obscura. Caietanus *in art.6.* dicit esse obscuritatem rationem formalem obiecti ex parte nostra, & videtur sententia S. Thom. *art. 4.* & potest probari rationibus factis.

Explicationis gratia sciendum est posse esse quæstionem de ratione non visi, vt significat negationem denominationis visi per actum intellectus, & de medio formali assensus fidei quod talis est, vt cùm possit generare certitudinem, non possit generare euidentiam, & ideo dicit obiectum obscurum.

A His præmissis dicendum est primò non visum vt significat negationem denominationis visi non esse obiectum formale, neque aliquid, quod se teneat ex parte obiecti formalis. Probatur primò à simili, quia denominatio visi non est obiectum formale, vel aliquid tenens se ex parte obiecti formalis visionis: ergo à simili. Antecedens est sine controuersia, & de denominatione visibilis id docuit Aristoteles 5. *Metaphysicæ, cap.15.* & bene explicuit P. Vasquez *1.p. disp.104. cap.2.* quem locum non semel explicui in Philosophia, præsertim ad caput de relatione. Deinde ratio vtriusque est, quia ista denominatio sumitur ab actu, & deriuatur in obiectum, quod dicitur visum; ergo est posterior obiecto, & tamen obiectum est prius actu ipso, & in obiecto visus corporalis facile hoc intelligitur: nam visum vt dicit
B denominationem sumptam à visione ipsa non est obiectum visus, obiectum enim visus est color aut lumen; & S. Thom. *art. 4. & 5.* non loquitur de non viso ex parte obiecti, sed ex parte subiecti: nam expressè *art. 6. ad 2.* dixit rationem formalem fidei ex parte obiecti esse primam veritatem, ex parte autem credentis non visum: ergo hac ratione intelligendus est *art.4. & 5.* & sicut loquitur *art.6.* loquitur etiam *1.2.q.67. art.3. in corpore.* appellat verò rationem formalem ex parte subiecti; an verò sit necessarium vt credens per nullum alium actum distinctum à fidei assensu videat obiectum credendum, ex dicendis intelligetur.

Secundò dicendum est, si obscuritas & non visum solùm significent in obiecto formali fidei medium talis naturæ vt non manifestet rem euidenter, obscuritatem
C esse de essentia obiecti formalis. Hæc est communis Doctorum quos retuli agens de obiecto formali fidei, dicentes obiectum hoc formale fidei esse testimonium primæ veritatis non cognitum euidenter vt est obiectum assensus fidei. Hanc probant primò testimonia Scripturæ quæ indicant fidem esse obscuram. Secundò probant eandem conclusionem testimonia Patrum, qui docent fidem esse de non visis, & suprà retulimus non pauca, & multi ex recentioribus solùm videntur velle hanc secundam conclusionem, dum dicunt obscuritatem esse de ratione formali obiecti fidei. Ex dictis facile est soluere argumenta aliarum opinionum quatenus videntur contra nostram doctrinam militare.

Ad primum primæ opinionis fatentur denominationem sumptam ab actu non pertinere ad rationem for-
D malem obiecti, cum quo vera esse potest secunda nostra conclusio. Ad secundum respondetur nos in secunda conclusione non loqui de negatione formaliter, sed de positiuo, quod consequitur negatio claritatis. Doctores verò primæ opinionis non satis probant negationem claritatis esse rationem formalem sub qua obiecti formalis fidei, immo difficile loquuntur: nam si loqui vellent de negatione formaliter, illa non pertinet ad obiectum, sed consequitur illud; vel loquuntur de fundamento & positiuo, ex quo veluti oritur talis negatio, & tunc errant dicentes non attingi obiectum fidei. Deinde argumenta tertiæ opinionis contra nos nihil probant, quia omnia possunt explicari iuxta secundam conclusionem, & quidem quintum & sextum ex testi-
E moniis Scripturæ & Patrum manifestè fauent secundæ nostræ conclusioni. De primo dicemus infrà. Ad secundum respondetur vt assensus fidei pendeat à voluntate, sufficit obscuritas explicata in secunda conclusione, quæ ab illo separari nequit, ex quo constat ad tertium & quartum, de quibus tamen iterum occurret disputatio.

In primo argumento tangebatur difficultas de fide humana an requirat obscuritatem, & manifestum videtur non requirere obscuritatem obiecti formalis, nempe vt illud non sit visum & cognitum euidenter: nam obiectum formale est testimonium humanum; & hoc

cui

euidenter potest cognosci, solùm reperitur in fide humana vt res & obiectum materiale non manifestetur, quia testimonium est medium extrinsecum, & ita est manifestum discrimen inter assensum fidei humanæ & diuinæ, quòd humana potest habere pro obiecto formali testimonium cognitum euidenter, diuina verò formaliter vt talis requirit testimonium Dei, non vt visum eodem actu, vt constat ex supradictis. Ex quo oritur etiam alia differentia, quòd testimonium Dei visum cogit intellectum ad assensum, quia Deus non potest testificari falsum; at verò testimonium humanum & visum, &c. euidenter cognitum non cogit ad assensum, quia testimonium humanum non est infallibilis authoritatis, & ei potest subesse falsum. Igitur quod ad præsens dubium attinet non potest dici non visum vt significat denominationem sumptam ab actu fidei esse obiectum, vel conditionem ex parte obiecti formalis, propter rationem suprà traditam, quæ hìc etiam habet locum. Secundò non est necessarium vt obiectum formale, nempe testimonium humanum sit non visum, id est, non euidenter cognitum; solùm ergo est necessarium ad assensum fidei humanæ vt obiectum materiale non videatur euidenter eodem assensu, quia testimonium cùm sit medium extrinsecum non manifestat obiectum materiale. Ex dictis in hoc dubio, & multis aliis quæ suprà docuimus, constat errasse Franciscum de Marchia *in prologo sententiarum, q.3.* qui dixit fidem debere esse euidentem, & probabat multis argumentis, sed duo erant præcipua, alterum quia aliàs non possemus certissimè & sine hæsitatione credere, quia talem certitudinem solùm generat assensus euidens. Alterum, quia oportet esse vnum primum credibile quod per se credatur, hoc autem fieri non potest nisi sit principium euidenter propositum. Sed hoc placitum meritò refutauit Greg. *in prologo.q.1. art.4.* & Ochamus *q.3.* P. Valentia *hic punct.4.* P. Vasquez *1.p. disp.4. cap.2.* vbi dicit esse errorem, & à nobis satis refutatum est suprà.

Argumenta verò duo allata parui momenti sunt. Ad primum respondetur falsum esse illa solùm esse certa, quæ sunt euidenter cognita: nam etiam sunt certa, quæ nituntur testimonio Dei, quod est infallibile, aliud est enim euidentia, aliud certitudo; euidentia enim inuoluit claritatem, certitudo verò infallibilitatem medij, quod actus respicit vt obiectum formale. Secundum etiam supponit falsum, vt constat ex multis, quibus suprà probauimus assensum fidei infusæ non esse discursiuum. Deinde licèt esset tale aliquod primum credibile, posset credi assensu obscuro, & non esset necessarium elicere assensum euidentem. Alia argumenta adducit P. Valentia, quæ inuoluunt difficultates infrà ex instituto discutiendas. Quomodo autem non visum solum requiratur ex parte obiecti materialis ostendemus disputatione sequenti.

DVBIVM II.

An actus fidei acquisitæ possit esse simul cum cognitione euidenti orta ex cognitione sensitiua.

AD explicandum, quam obscuritatem requirat ex parte subiecti assensus fidei diuinæ, multa à nobis disputanda sunt, & sigillatim. Prima opinio est asserentium esse posse simul, ita sentiunt Doctores infrà citandi, qui docent actum fidei infusæ posse esse simul cum cognitione euidenti sensitiua, & expresè Valentia *punct. 4. col.63. versiculo, atque eadem ratione sequitur.* Et probari potest, quia actus fidei solùm requirit, vt eodem actu, & ex eodem medio formali non manifestetur obiectum; nihil enim refert si per alium actum manifestetur, semper enim manet verum assensum fidei ex obiecto formali esse obscurum, id est, non manifestare obiectum materiale. Secundò, quia isti duo actus non sunt contrarij, cùm sint assensus eiusdem obiecti materialis, licèt obiectum formale vnius euidenter ostendat veritatem, & alterius obiectum formale obscurè moueat ad assensum eius. Qui duo modi licèt in eodem actu esse non possint, de quo infrà, tamen in diuersis actibus etiamsi sint in eodem intellectu, non videntur habere repugnantiam. Tertiò explicatur, quia obiecta non habent contrarietatem, quia obiecta non sunt visum, & non visum simpliciter, sed visum per vnum actum, & non visum per alium: ergo per diuersos actus non mirum si possint esse obiecta eiusdem intellectus. Quartò, quia non potest assignari ratio repugnantiæ inter formas accidentales quæ non habent contrarios effectus, vel obiecta contraria; prædicti verò actus, vt diximus, non habent obiecta contraria, neque effectus contrarios, sed solùm diuersos. Quintò, quia scientia intuitiua & abstractiua possunt esse in eodem intellectu, secundùm communem doctrinam, & tamen scientia abstractiua non est ita perfecta sicut intuitiua, neque habet eundem modum attingendi, sed imperfectiorem: ergo eodem modo assensus fidei acquisitæ poterit esse cum assensu orto ex euidenti cognitione sensus, licèt non sit ita perfectus modus attingendi obiectum.

Aliorum sententia est non posse hos actus esse simul, qui idem sentiunt de assensu visus, & assensu fidei infusæ, vnde faciliùs id concedent de assensu fidei acquisitæ, & hæc secunda sententia infrà explicabitur, & confirmabitur. Sciendum verò est quæstionem posse esse & ex natura rei, & de potentia absoluta, illud explicandum est priùs, & deinde istud. Vlteriùs non est quæstio, an duo isti actus possint esse in eodem intellectu successiuè, hoc enim certissimum est, experimentóque potest cognosci; sed difficultas est an simul possint esse. Item modò non disputamus, an idem actus secundùm rem sit aut esse possit fidei humanę, & scientię ortæ ex visione sensus, de hoc enim infrà est suscipienda disputatio: quærimus ergo an duo actus possint esse simul in eodem intellectu de eodem obiecto materiali.

His præmissis mihi placet assensum euidentem ex euidenti cognitione sensus non posse simul esse cum assensu fidei humanæ. ita P. Vasquez *3. p. disp.53. cap.1. num.5.* Hæc conclusio posset probari multis rationibus quas infrà examinabimus, agentes de assensu fidei infusæ, & de visione euidenti eiusdem obiecti. Nunc probanda est primò ex testimoniis Patrum, qui explicantes nostram fidem docent esse cognitionem rei quæ non videtur. Aug. *tract.49. in Ioannem*: Quid est fides? credere quod non vides. Idem habet *tract.79. & serm.1. de Trinitate, & serm.29. de verbis Apostoli, & sæpe aliis locis*; & quamuis ex instituto disputet de fide infusa, tamen ad hanc disputationem tradit generatim definitionem fidei. Et tractatu illo 79. quærit Aug. quomodo Thomas vidit & credidit simul, cùm Christus dixit: *Quia vidisti me Thoma, credidisti.* & respondit aliud vidisse, & aliud credidisse. Quæ responsio non erat necessaria, nisi putaret etiam per duos actus non posse eundem intellectum videre & credere simul; & idem docuit Greg. *hom.26. in Euangelia.* Deinde Chrysost. *in hom.27.* in illud Pauli ad Hebræos 11. *Argumentum non apparentium*, ait: Fides est argumentum non apparentium, quid est, quod vultis videre vt excidatis à fide. Et definitionem fidei traditam ab Aug. tractatu illo 40. repetit Prosper *libro 1. sententiarum Aug. num.350.* & Bernardus *lib.5. de consideratione, in principio*, ait: Fides est voluntaria prælibatio veritatis nondum propalatæ. & *disput. præcedenti dub.6.* similia adduximus ex Patribus, & alia adducemus infrà.

Sed respondet P. Valentia, & alij, solùm velle Patres non apparere euidenter per ipsum fidei assensum. Sed hæc explicatio probanda non est, quia Patres absolutè & sine restrictione loquuntur, dicentes obiectum fidei

dei esse rem non visam, &, vt dixi, Augustinus & Gregorius non dicerent Apostolum Thomam aliud vidisse, & aliud credidisse, si putarent posse eandem rem per diuersos actus esse visam & creditam; & Chrysost. non diceret per visionem excidere videntes à fide. Ex his verò testimoniis videtur deduci ad assensum fidei necessarium esse vt res per nullum alium assensum videatur clarè & euidenter. Et ratione probari potest, quia quando res intuitiuè videntur, testimonium humanum valde debile est, neque mouere potest in præsentia cognitionis euidentis intuitiuę. Si enim quis actu euidenti & intuitiuo videat rem aliquam, non mouebitur testimonio alterius ad assensum eiusdem obiecti, ob humanum testimonium, vt experimento constare potest; qua ratione ad hanc veritatem confirmandam vtebatur P. Vasquez, de qua plura dicemus infrà agentes de fide infusa, vbi eam asseremus in libertatem: nam quibusdam recentiorum calumniis quasi captiua detinetur. Esse verò testimonium medium debile, ex eo potest explicari, quòd secundùm se sine voluntate non habet vim determinandi intellectum ad vnam partem, cùm tamen medium euidens determinet, & cogat intellectum ad assensum. An verò sit aliqua fides humana quæ conuincat intellectum, dicemus infrà.

Restat satisfacere his quæ pro contraria sententia obiiciebantur. Ad primum iam assignata est causa ob quam prædicti assensus non possunt esse simul, & medium fidei formale vel inuoluit negationem visionis circa obiectum fidei, vel saltem in præsentia illius mouere nequit intellectum ad assensum eiusdem rei. Ad secundum respondetur eos assensus non esse contrarios ex obiecto materiali, neque ex ratione assensus, & dissensus, sed ex ratione & modo euidentis, & obscuri: nam obscuritas fidei vel simpliciter est cõtrarius modus euidentiæ, vel saltem infert negationem eius in subiecto, vt mouere possit intellectum ad assensum. Ad tertium constat prædicta media talia esse vt vnum inferat negationem alterius: nam testimonium vt moueat requirit obiectum materiale non esse visum ab eo qui crediturus est. Ad quartum constat ex dictis. Ad quintum respondetur esse manifestum discrimen: nam duæ scientiæ ita se habent, vt vtraque sit clara; at verò fides & visio non item, sed visio est euidens & clara, fides obscura ob extrinsecum testimonium. Iuxta dicta ergo meritò S. Thom. *art. 4. in fine corporis*, concludit non posse esse fidem de visis secundùm sensum vel intellectum.

Restat explicare, an de potentia saltem absoluta possint esse simul assensus intuitiuæ visionis cum assensu fidei acquisitæ. Suprà disputauimus de his duobus assensibus ex natura rerum, restat explicare an saltem de potentia absoluta possint esse simul in eodem intellectu, & de eodem obiecto. Prima opinio est eorum, qui putant etiam ex natura rei posse esse simul, isti enim longè faciliùs dicent diuina virtute fieri posse vt simul sint in eodem intellectu. Deinde aliqui existimantes ex natura rei non posse, docent posse fieri virtute diuina: nam ex natura rei ideo putarunt non posse, quia ad actum fidei intellectus determinatur à voluntate, & ita quando per scientiam determinatur, non datur locus assensui fidei: potest autem Deus determinare intellectum ad assensum fidei de potentia absoluta, vnde non apparet causa ob quam non possint esse simul; & hæc est præcipua ratio pro hac sententia, quia fides & visio de eodem obiecto non habent contradictionem: ergo licèt ex natura rei non possint esse simul, poterunt tamen de potentia absoluta, sicut de albedine & nigredine multi philosophantur. Secundò à simili: nam tristitia vehemens, & lætitia seu gaudium vehemens non possunt esse simul ex natura rei, & tamen de potentia absoluta fuerunt in Christo, quia non inferunt contradictionem, de quo

A legi potest P. Vasquez *1.2. disp.16. cap.2. & tomo 1. in 3. p. disp.73. cap. vltimo.* & nos diximus *ad quæstionem 8.3. partis:* ergo à simili licèt fides & scientia non possint esse simul ex natura rei, poterunt tamen de potentia absoluta, siquidem versantur circa idem obiectum, per modum assensus, & sic non videntur contradictionem inuoluere.

Aliorum sententia est etiam de potentia absoluta non posse hos actus esse simul in eodem intellectu. Hanc sententiam amplectuntur, qui putant fidem diuinam & scientiam non posse esse simul, quos infrà referemus. Solet verò hæc opinio probari multis rationibus, quas in sequentibus dubiis attingemus, & earum aliquæ parum habent efficacitatis. Mihi sanè placet hæc sententia, & facile potest probari secundùm doctrinam eorum B qui putant fidem requirere obiectum non visum simpliciter, quam, vt dixi suprà, non leuiter indicant Patres citati. Vt verò rem probemus, sciendum est duos actus non posse esse in eodem intellectu simul de potentia absoluta, petendum esse ex obiecto, aut ex modo illud attingendi, nempe vel quia ex obiectis infertur contradictio, & hac ratione assensus & dissensus esse non possunt in eodem intellectu simul de eodem obiecto, quia inferunt contradictionem, & ideo isti actus non solùm non possunt esse simul ex natura rei, sed nec de potentia absoluta, vnde si fides postulat obiectum non visum simpliciter, nulla potentia poterit esse simul cum actu scientiæ intuitiuæ. Est autem maximè consentaneum Patribus & S. Thom. vt infrà videbimus, tale esse obiectum fidei. Deinde ex nostra doctrina potest hoc explicari, quia medium obscurum, quale est testimonium C dicentis, non habet vim in genere causæ formalis, vt possit mouere in præsentia visionis: ergo requirit vt conditionem obiectum non esse visum; & licèt Deus possit supplere genus & defectum efficientis, tamen defectũ causæ formalis nullo modo supplere potest. Sicut enim sine albedine non potest facere album, ita sine albedine vt sex, non potest facere album vt sex; cùm ergo medium habeat se in genere causæ formalis respectu assensus, sicut Deus non potest facere vt intellectus eliciat assensum sine aliquo medio, ita nec faciet vt medium debile moueat in præsentia fortioris, hoc enim pertinet ad genus causæ formalis, & ita si medium debile ex natura rei non mouet in præsentia alterius fortioris, non poterit mouere etiam de potentia absoluta. D Sed dices argumentum probare non posse medium extrinsecum, & testimonium mouere ad assensum euidentem, non tamen probare, non mouere ad assensum obscurum, ad quem effectum sufficins est in genere causæ formalis; ergo licèt ex natura rei non possint esse simul assensus fidei acquisitæ & visio, tamen de potentia absoluta poterunt esse simul. Respondetur medium istud testimonij habere vim in genere causæ formalis ad mouendum ad assensum obiecti quando non est visum, & ideo si ea conditio aufertur, non manet cum tali vi & potentia formali.

Dices rursus, licèt ex natura rei albedo vt duo, non possit facere album vt duo parietem, qui habet albedinem vt quatuor; tamẽ de potentia absoluta non videtur implicationem inuoluere, Deum constituere albedinem E vt duo in subiecto habenti maiorem intensionem albedinis; ergo à simili. Consecutio videtur efficax, quia vtrobique est sermo de causa formali, nolo enim in præsenti examinare antecedens, pendet enim ex variis modis philosophandi circa gradus qualitatem, & indiuiduationem accidentium; sed concesso antecedenti respondeo esse diuersum discrimen: nam si primum illud Deus potest facere, concedenda est in subiecto potentia, ad duo illa accidentia si sit agens quòd in genere causæ efficientis producat eas formas, & conseruet vniones earum cum subiecto simul, quod nullum agens

crea

creatum efficacitate natiua poſſet; & idem eſt de conſer-
uatione caloris & frigiditatis in gradibus intenſis de
potentia abſoluta. In præſenti dubio, ſermo eſt de actu
ſcientiæ & fidei, & quidquid ſit de capacitate ſubiecti,
& potentia efficientis ſupernaturalis, contendimus po-
ſito actu ſcientiæ in intellectu deficere conditionem ex
parte obiecti vel ſubiecti, vt eliciat aſſenſum fidei, circa
rem quam actu viſionis intuetur; & ex his facile erit
ſoluere ſimiles obiectiones, quæ non tam impugnant ra-
tionem à nobis aſſignatam, quàm iuuant ad eius ex-
actiorem intelligentiam, & ex dicendis ampliùs pene-
trabitur.

Oportet autem ſoluere argumenta contrariæ ſenten-
tiæ. Ad primum iam aſſignauimus cauſam ob quam non
poſſint prædicti actus ſimul eſſe; ratio verò indicata in
eo argumento à recentioribus nobis non probatur, vt
infrà dicemus, niſi iuxta doctrinam à nobis traditam ex-
plicetur. Ad ſecundum reſpondetur gaudium & triſti-
tiam de eodem obiecto ſub eadem ratione formali nullo
modo poſſe eſſe ſimul. Vehemens verò triſtitia de ali-
quo obiecto non compatitur ſecum ex natura rei; ali-
quod magnum gaudium, & ſummum gaudium non
admittit triſtitiam de aliquo alio obiecto, vt experien-
tia conſtat, & ex Ariſtotele docuit P. Vaſquez *1.2. diſp.
citata.* Ratio autem huius eſt non propter contrarieta-
tem obiectorum, ſed quia efficacitas natiua potentiæ
quaſi abſorbitur ab efficaciori obiecto: poteſt autem à
Deo augeri concurſus potentiæ ad operandum circa
aliud obiectum, & ita ſuppletur in hoc euentu defe-
ctus cauſæ efficientis; ſecus in materia noſtri dubij, vbi
eſt defectus cauſæ formalis, & conditionis requiſitæ,
vt illa moueat. Ex eadem verò doctrina poteſt ſolui
aliud argumentum quod ſolet fieri contra rationem à
nobis traditam. Obiicitur enim lumen ſtellarum ex
natura rei, non videri in præſentia luminis Solis, & ta-
men de potentia abſoluta poſſet videri ſi Deus vel pro-
duceret ſtellarum intenſiorem ſpeciem viſibilem, vel
cum potentia viſiua concurreret ad viſionem ſtellarum,
in quo nihil elucet contradictionis: ergo à ſimili, licèt
teſtimonium ex natura rei non moueat intellectum in
præſentia viſionis intuitiuæ, poterit mouere de potentia
abſoluta. Verùm hæc obiectio facilem habet ex dictis
ſolutionem: nam in exemplo ſtellarum & Solis ſuppleta
tur defectus cauſæ efficientis; in noſtro verò caſu eſt
defectus cauſæ formalis, vel conditionis requiſitæ ad
cauſam formalem. Solùm reſtat explicare an licèt iſti
prædicti actus non poſſint eſſe ſimul in eodem intelle-
ctu exiſtenti in vno loco, poſſint eſſe in eodem intel-
lectu in duobus locis exiſtenti, de quo dubio ſe-
quenti.

DVBIVM III.

An actus ſcientiæ & fidei acquiſitæ poſſint eſſe in eodem intellectu conſtituto in diuerſis locis.

POno iuxta dicta in materia de Euchariſtia *3.p. ad q.
75.* certum eſſe Angelum de potentia abſoluta poſſe
eſſe in duobus locis, & hominem etiam per modum in-
diuiſibiliter exiſtendi, ſicut Chriſtus exiſtit ſub ſpecie-
bus ſacramentalibus, & hoc poſito eſt difficultas an
poſſint duo actus contrarij, v.g. aſſenſus & diſſenſus, eſſe
in eodem intellectu, ſaltem prout in diuerſis locis. Ga-
briel *4. d.10. dubio 3.* videtur ſentire etiam in intellectu
exiſtenti in vno loco poſſe eſſe eos actus ſimul de poten-
tia abſoluta, & ſic faciliùs id concedet in diuerſis locis.
Et fauent Doctores, qui putant corpus exiſtens in duo-
bus locis poſſe habere contraria prædicata etiam priua-
tiuè. Alenſis *4.p. q.11. m.2. art.1. §. 7.* Aliacenſis *in 4. q.5.
art.5.* & fauent qui putant poſſe de potentia abſoluta
eſſe hominem ſimul amicum & inimicum Dei, de quo
in materia de charitate dicemus. Et priorem partem
poteſt aliquis probare, quia tales actus ſunt formæ po-
ſitiuæ: ergo de potentia abſoluta non eſt cauſa ob quam
non poſſint conſeruari, ſi Deus conſeruando actum aſ-
ſenſus concurrat cum intellectu ad eliciendum diſſen-
ſum; cùm enim Deus liberè operetur ad extra, non eſt
cauſa ob quam dicamus cogi ad corrumpendum vnum
actum, ſi conſeruet alterum. Deinde quòd ſaltem in
diuerſis locis poſſint eſſe de potentia abſoluta actus,
etiamſi habeant contrarietatem ex obiecto. Poteſt pro-
bari, quia accidentia non ſe expellunt à ſubiecto, niſi
prout ſunt illi præſentes; ergo ſi ſubiectum habeat duas
præſentias, poterunt accidentia contraria illud afficere,
vnum in vno loco, & aliud in altero. Tertiò quòd aſ-
ſenſus & diſſenſus non videantur inferre contradictio-
nem, probatur, quia licèt ſit idem obiectum materiale,
tamen obiectum formale nempe medium eſt diuerſum;
ergo non eſt contrarietas inter obiecta formalia; ergo
non eſt propriè contradictio ex illis, quia formaliter
non videntur eſſe de eodem: ergo ſaltem in diuerſis lo-
cis poterunt afficere eandem potentiam; ergo actus
ſcientiæ & fidei etiamſi habeant aliqualem contrarie-
tatem, poterunt de potentia abſoluta eſſe in eodem in-
tellectu. Quærtò ampliùs explico, quia licèt in eodem
actu non poſſint eſſe ratio aſſentiendi & diſſentiendi, ta-
men in diuerſis non videtur implicare, etiamſi ſint ſi-
mul in eodem intellectu, quia ex hoc non videtur ſequi
contradictio ſimpliciter, quòd aliquis, v.g. affirmet ean-
dem rem ſimul eſſe & non eſſe, ſed quòd affirmet per
vnum medium eſſe, & per aliud non eſſe. Quintò ar-
guere poſſumus ex aſſenſu probabili: nam aliquando
iudicamus duas opiniones contrarias eſſe probabiles;
ergo habemus aſſenſum & diſſenſum eiuſdem obiecti,
ſiquidem putamus vtramque partem contradictionis
eſſe probabilem.

Sed communis ſententia eſt aſſenſum & diſſenſum
de eodem obiecto non poſſe eſſe in eodem intellectu ſi-
mul, quod docent interpretes communiter in hanc q.
& in Philoſophia variis in locis. Speciatim verò quòd
non poſſint eſſe ſimul in eodem intellectu etiam exi-
ſtenti in diuerſis locis, docuit P. Suarez *3.p. tomo 3. diſp.
48. ſect. vltima. §. atque hinc probabile fit.* P. Vaſquez *3.p. ad
quæſtionem 76.* vbi id etiam ego docui.

Explicationis autem gratia dicendum eſt primò in
eodem intellectu exiſtenti in vno tantùm loco non poſ-
ſe eſſe ſimul aſſenſum & diſſenſum de eodem obiecto.
Hæc concluſio ſi intelligatur de potentia ordinaria, &
conſideratis rerum naturis ipſo experimento manifeſtè
comprobatur. Sed etiam de potentia abſoluta intellecta
eſt veriſſima, quia ea quæ opponuntur contradictoriè,
vel contradictionem inferunt, non poſſunt ſimul eſſe
in eodem ſubiecto; ſed aſſenſus & diſſenſus inferunt
contradictionem: ergo non poſſunt eſſe ſimul in eodem
intellectu. Maior videtur per ſe nota, quia non poteſt
ſubiectum aliquod eſſe lucidum & ſine luce, cùm lu-
men & priuatio lucis opponantur contradictoriè; ergo
idem eſt de aſſenſu, & diſſenſu, qui inferunt contra-
dictionem: nam inferunt contradictionem obiecti, vna
enim propoſitio affirmat Petrum eſſe album, v.g. &
alia negat Petrum eſſe album; ergo formæ, quæ inferunt
talem contradictionem, non poſſunt eſſe ſimul. Deinde
nullus ſanæ mentis poteſt iudicare duas propoſitiones
contrarias eſſe veras; ergo non poteſt habere ſimul aſ-
ſenſum & diſſenſum eiuſdem obiecti. Quod ampliùs
explico, quia ſiue aſſenſus ſit priùs, ſiue poſteriùs in in-
tellectu, tamen cum diſſenſu euidenti eſſe non poteſt,
quia in præſentia obiecti viſi nihil poterit mouere aut
inclinare intellectum ad dicendum contrarium. v.g. ſi
quis intuitiuè & euidenter videat Angelum vt eſt in ſe
ſpiritualis, nulla ratione poterit ab aliquo medio mo-
ueri ad iudicandum Angelum non eſſe ſpiritualem. Et
idem

idem est in omni iudicio & assensu scientifico: in assensu autem probabili si habens quis assensum alicuius obiecti cognoscat denuo rationem aliquam nouam, qua moueatur ad dissensum, non poterit simul habere assensum, excludetur enim à dissensu ob rationem, quæ homini illi vt probabilis occurrit.

Sed posset aliquis respondere, hominem habentem assensum euidentem alicuius rei non dissentire, etiamsi Deus conseruet dissensum illum, quia cognoscit iam homo ille dissensum esse falsum, quasi conseruetur qualitas illa assensus secundùm rem & in esse qualitatis, non tamen in esse dissensus formaliter, & ita non sequetur contradictio; non enim talis homo dicet rem esse, & non esse. Sed hæc responsio facile potest refutari, quia dissensus formaliter secundùm rem talis est, vt informet subiectum, in quo est, & tribuat illis suum effectum formalem; ergo non potest conseruari in ratione qualitatis physicæ secundùm rem, quin conseruetur in ratione dissensus; sicut non potest conseruari albedo vt qualitas, & non vt albedo; conseruatio enim cùm sit actio realis, respicit terminum secundùm rem, non tamen secundùm diuersa prædicata distincta per rationem. Eandem veritatem possumus explicare & probare ex actibus voluntatis, in quibus circa idem obiectum sub eadem ratione non possunt esse amor & odium; v. g. nulla potentia fieri potest vt idem homo diligat Deum super omnia, & odio prosequatur illum, diligens creaturam aliquam magis quàm ipsum Deum, implicat enim præferre Deum omnibus, & simul præferre illi aliquam creaturam; esset enim præferre illum omnibus, & non præferre.

Secundò dicendum est assensum & dissensum de eodem obiecto non posse esse simul in eodem intellectu, etiamsi existat in diuersis locis. Hæc conclusio probanda est ex doctrina à nobis tradita in materia de Eucharistia *3.p.ad 76.* vbi diximus accidentia, quæ non possunt esse in eodem subiecto in vno loco de potentia absoluta, non posse etiam esse in eodem subiecto existenti in diuersis, quando accidentia illa non pendent à loco, neque respiciunt locum, quia talia accidentia ex connexione cum subiecto sequuntur illud vbicumque sit; ergo nihil refert subiectum esse in vno, aut pluribus locis, vt habeat accidentia; quæ aliàs simul de potentia absoluta in eodem esse non possunt; quam doctrinam generatim tradidit Scotus *4.d.10. q.2. §. dico ergo*, Marsilius *in 4. q.7. art.3. & q.8. art.3.* Sotus *4.d.10. q.1. art.5.* Ledesma *1. p.4. q. 16. art.1.* S. Thom. *3. p. q.76. art.4. & 5. ad 3. & q.61. art.4.* Henr. *quodl.9.q.32.* Antissiod. *lib.4 summæ tract.5.cap.5.q.6.* & fusiùs P. Vasquez *3.p. ad q.76.* & ideo dicendum est assensum & dissensum, qui simul esse non possunt in eodem intellectu existenti in vno loco tantùm, non posse esse simul etiamsi intellectus existat in duobus locis. Et illustro rem exemplo. Si Petrus existens Romæ cognoscit euidenter hominem esse animal rationale, quomodo existens Compluti poterit iudicare hominem non esse animal rationale; connexio enim inter hæc prædicata essentialia non pendet à loco: igitur pluralitas locorum non potest aliquid conducere vt iudicet hominem non esse animal rationale qui euidenter nouit esse animal rationale; medium enim quod mouet ad assensum, simpliciter refertur ad intellectum secundùm se, non ad intellectum tantùm prout in hoc loco, vel prout in multis.

Iuxta hanc doctrinam dicendum est tertiò assensum scientiæ intuitiuæ & fidei acquisitæ, non posse esse simul in eodem intellectu, etiamsi talis intellectus existat in multis locis, quia iam probatum est non posse esse in eodem intellectu existenti in vno loco. Et eadem ratio est de eisdem actibus in eodem intellectu, quantumuis constituatur in diuersis locis, quia isti actus non sequuntur intellectum prout in hoc, vel alio loco, sed secundùm se; mouent enim illum ad assentiendum vel dissentiendum circa obiectum propositum impertinens: ergo est præsenti instituto vnitas vel pluralitas loci. Ea verò quæ pro contraria sententia allata sunt, non est operosum soluere, iuxta traditam doctrinam.

Ad primum dicendum est Deum liberè conseruare effectū ad extra, non posse tamen simul conseruare duos effectus, quorum vnus infert contradictionem alterius: v.g. non potest conseruare naturam substantialem sine substantia, & cum illa, quia etiamsi demus de potentia absoluta posse Deum conseruare humanitatem sine subsistentia propria, vel aliena, vt aliqui putant, tamen non poterit simul conseruare illam cum subsistentia & sine illa, quia ista extrema inferunt contradictionē, & eodem modo viri docti huius ætatis philosophantur. De modo subsistentiæ propriæ & alienæ, quòd non possint simul afficere eandem naturam, vt dixi in materia de Incarnatione, & eadem ratio est de inhærentia actuali accidentis, & modo per se existendi, quòd non possint afficere simul eandem formam accidentalem, etiamsi vterque sit aliquid positiuum, & distinctum ab ipsa forma. Quod etiam clariùs elucet in ipso actu libero amoris Dei super omnia, & actu odij liberè eliciti, vt suprà dicebam, & assensus fidei & scientiæ afficiunt intellectum, & ita si ob aliquam causam non possunt esse simul in intellectu existēti in vno loco, non poterunt simul esse in eodem, etiamsi existat in multis locis. Ad secundū ex dictis constat accidentia, de quibus diximus, non respicere subiectum cum ordine ad locum, & ita ad expulsionem per inhæsionem nihil conducere vnitatem, vel pluralitatem loci, & assensus & dissensus ipsum intellectum afficiunt, non præsentiam, vel præsentias illius: ipsi ergo intellectui non possunt tribuere effectus formales, qui inferunt contradictionem. Et, vt paulo antea dicebam, eadem est ratio de assensu scientiæ, & fidei, si semel demus in intellectu existenti in vno loco non posse esse simul de potentia absoluta. Ad tertium respondetur medium formale assensus & medium formale dissensus inferre contradictionem circa obiectum materiale, quia per assensum dicimus esse, & per dissensum non esse, & ideo contendimus media illa non posse mouere simul. De assensu verò scientiæ & fidei iam diximus. Ad quartum dicendum est ex illis mediis inferri simpliciter contradictionem, assensus enim ex suo medio ostendit rem esse, dissensus verò eò tendit vt ostendat eandem illam rem non esse, & aliàs non esset propriè assensus & dissensus. Ad quintum respondetur esse diuersam rationem, quia cùm iudicamus duas opiniones esse probabiles, non volumus affirmare duas contradictorias, nec volumus dicere esse & non esse, sed pro vtraque parte quæst. esse argumenta probabilia; secus verò esset si diceremus vnam & eandem opinionem esse probabilem, & non esse probabilem; hoc enim esse potest, quia circa idem prædicatum probabilitatis versantur, & ex illis infertur contradictio, quod maximè notandum est pro præsenti & similibus dubiis.

DVBIVM IV.

An actus fidei acquisitæ & scientiæ abstractiuæ possint esse simul de eadem re in eodem intellectu.

QVæ hactenus diximus de fide acquisita comparatione notitiæ intuitiuæ ortæ ex sensu, eandem vim habet notitia intuitiua intellectus, etiamsi non oriretur ex sensu, sed immediatè ex intellectu, vt de visione Dei in patria, vel de visione qua vnus Angelus intuetur substantiam Angeli, vel animæ, constat. Restat de scientia abstractiua aliquid dicere. Dubium præsens potest intelligi de potentia ordinaria, & de potentia absoluta, item de intellectu in vno & in pluribus locis existenti. Et quidem si fides acquisita non differret ab opinione, vt aliqui putarunt, eadem esset hæc difficultas cum

cum alia infrà tractanda de opinione & ſcientia de eadem re.. Verùm hîc diſputamus ſecundùm communiorem opinionem eorum qui putant opinionem differre à fide acquiſita. Et, vt infrà videbimus, agentes de fide infuſa, & ſcientia abſtractiua, aliqui exiſtimarunt cum tali ſcientia poſſe eſſe fidem, & ita indicant idem eſſe de fide acquiſita. Mouentur verò ex eo quòd ſcientia abſtractiua licèt ſit euidens, tamen cùm non ſit viſio, neque euidentia à priori, non videtur ita perfectus aſſenſus huius ſcientiæ, quin in præſentia illius poſſit medium fidei acquiſitæ, nempe humanum teſtimonium mouere intellectum; alij verò quos ſuprà retuli, qui putant fidem acquiſitam poſſe eſſe cum notitia intuitiua, faciliùs id docent de fide acquiſita comparata cum abſtractiua eiuſdem rei notitia, neque eſt immorandum in repetendis eorum argumentis ſuprà relatis, & ſolutis.

Communior tamen ſententia videtur contraria, & magis conſentanea S. Thom. & Doctoribus, qui idem ſentiunt de ſcientia & opinione, vt infrà dicemus, & ita planè debent philoſophari qui putant obiectum fidei ſimpliciter eſſe non viſum, neque ſcitum, ſic autem ſentiunt multi, vt infrà dicemus. Iuxta doctrinam ergo traditam dicendum eſt primò hos duos aſſenſus ex natura rei non poſſe eſſe ſimul in eodem intellectu. Poſſet probari variis rationibus, ſed duæ ſunt, quæ maiorem habent probabilitatis ſpeciem, altera ſumpta ex teſtimoniis Patrum ſuprà relatis, qui videntur definire fidem, ita vt requirat obiectum non apparere per viſionem aut ſcientiam: ergo fides ſimul cum ſcientiæ actu eiuſdem obiecti eſſe non poteſt. Altera eſt, quia medium fidei humanæ non poteſt mouere intellectum in præſentia cognitionis euidentis, vt ſuprà explicatum eſt; ſcientiæ enim abſtractiuæ actus euidens eſt, & conuincit intellectum, licèt non ſit ita perfectus ſicut actus viſionis intuitiuæ, vel ſcientiæ à priori. Secundò idem dicendum eſt de potentia abſoluta, quia rationes factæ idem probant, vt ſuprà à ſimili oſtenſum eſt.

Sed dices, aliqui mouentur à rationibus ſuæ opinionis, etiamſi reducantur ad fidem aliquam humanam, ita certò & efficaciter, vt ſibi videatur ferè aſſenſus ſcientificus: ergo ſaltem talis opinio poterit eſſe cum actu ſcientiæ abſtractiuæ. Reſpondeo diſtingui à Doctoribus certitudinem ex parte obiecti, & ex parte ſubiecti. Ex parte obiecti vocatur quæ oritur ex obiecto formali aſſenſus; ex parte verò ſubiecti, quæ ex peculiari conditione & ingenio opinantis ſolet oriri, vel quia in rationes à ſe inuentas facile inclinatur, vel ex ſimili affectione in authorem vel magiſtrum opinionis cum qua aliqualis coniungitur certitudo obiecti; quod ipſa opinantis affectio refuſa in obiectum propoſitum quaſi colorat, nihilominus cùm medium ipſum ſcientificum non ſit, exiſtimo debile eſſe ad mouendum in præſentia aſſenſus euidentis.

Sed dices ſecundò per aſſenſum fidei acquiſitæ experiri hominem maiorem facilitatem circa aſſenſum eiuſdem obiecti ſcientifici; ergo ſignum euidens eſt aſſenſum illum fidei aliquid operari, & mouere intellectum. Reſpondeo hoc experimentum poſſe reduci in actus fidei acquiſitæ, qui eliciuntur à potentia eo tempore quo non elicit ſimul actum ſcientiæ, poteſt enim homo hos actus diuerſis temporibus elicere, quod pro ſimilibus obſeruandum eſt.

Tertiò dicendum eſt, hos actus nõ poſſe eſſe ſimul in eodem intellectu, etiamſi exiſtat in diuerſis locis. Ratio huius concluſionis petenda eſt ex ſupradictis: nam hæc accidentia ſequuntur ſubiectum ſecundùm ſe abſque reſpectu ad locum, ac proinde ſi in eodem loco non poſſunt eſſe in intellectu ſimul, neque in illo exiſtenti in pluribus locis poterunt eſſe. Quæ verò contra hanc doctrinam poterunt obiici, ſuprà adducta ſunt, & ſoluta in ſimili. Oportet explicare an in vno Angelo poſſit eſſe viſio vel ſcientia de fide angelica cum fide quæ habeat pro obiecto teſtimonium alterius Angeli, poſſe enim eſſe talem fidem inter Angelos, conſtat ex dictis in materia de Angelis. Et de Angelis in via facile intelligitur eſſe eodem modo philoſophandum, non enim apparet aliquid diſcriminis. Difficultas verò poſſet eſſe de Angelis in ſtatu beatitudinis, tunc enim teſtimonium Angeli clarè cognitum, licèt res non videatur, infert euidentiam atteſtantis, quia Angelus audiens teſtimonium alterius poſſet facere hoc iudicium': Iſte Angelus mihi dicit: hoc ergo ita eſt; quia Angelus beatus non poteſt fallere, neque falli, ſecundùm communem ordinem, quia Deus non permittit falli beatum; & idem eſt de teſtimonio cuiuſlibet beati. Sed hæc difficultas ſoluenda eſt ex dicendis infrà, diſputabimus enim an euidentia atteſtantis poſſit eſſe cum ſcientia aut viſione eiuſdem obiecti materialis diſp. ſequenti.

Ex dictis ſolui poteſt alia quæſtio an actus fidei acquiſitæ poſſit eſſe cum actu opinionis eiuſdem obiecti. Sermo eſt ſicut in præcedentibus dubiis de fide acquiſita myſteriorum noſtræ fidei. Si actus fidei acquiſitæ non diſtingueretur ab actu opinionis, non eſſet dubium vllum, quia vterque aſſenſus eſſet opinionis per diuerſum medium & rationem genitus. Verùm præſens dubium diſputatur poſita ſententia multorum qui putant opinionis aſſenſum & fidei humanæ eſſe diuerſæ rationis. Quæſtionis cauſa eſſe poteſt fidem requirere obiectum non ſcitum aut viſum, vt ſuprà diximus; ergo excludit aſſenſum opinionis, qui non habeat pro obiecto teſtimonium humanum: nam ſi agnoſcatur alia ratione, aliquo modo eſt viſum, id eſt, cognitum per medium, quod ex natura rei habere videtur connexionem cum obiecto, per teſtimonium verò tanquam per medium omnino extrinſecum. Secundò explico, quia poteſt eſſe opinio à Deo probabilis, vt teſtimonium videatur debile ad generandum aſſenſum in præſentia talis aſſenſus opinatiui; ergo ratio ſuprà facta hîc habet locum. Tertiò, quia aliqui putant non poſſe intellectum plura ſimul cognoſcere, vt retulimus *in 2. de anima*: ergo ſaltem ex hac parte erit aliqua repugnantia ex natura rei. Ex altera verò parte non videtur cauſa aliqua idonea ob quam dicamus fidem acquiſitam & opinionem non poſſe eſſe ſimul.

Doctores certè communiter ſentire videntur hos aſſenſus poſſe eſſe ſimul, quia licèt rem non diſputent ex inſtituto, planè tamen indicãt vel ſupponunt vt certum, & omnes qui putãt fidem acquiſitam eſſe poſſe cum aſſenſu ſcientiæ, aut viſionis, id faciliùs dicent de fide & opinione. Item qui putant non diſtingui fidem acquiſitam ab opinione, eandem ſententiam amplectuntur; alij verò licèt dicant hos duos aſſenſus diſtingui, tamen non poſſunt aſſignare idoneam rationem ob quam non poſſint eſſe ſimul, imò probare poſſumus non repugnare eo quòd fides hæc non excludit obiectum opinatum, ſed viſum, vel ſcitum, iuxta definitionem fidei ſuprà traditam ex Patribus, vnde ex hac parte vnus actus non infert contradictionem alterius, neque vllus quem viderim dixit eſſe contra rationem fidei, quòd de eodem obiecto ſit opinio, hæc enim non oſtendit rem, neque eſt certa, neque euidens: ergo ex nulla parte pugnat cum fide acquiſita, de qua loquimur, quæ etiam non eſt certa neque euidens; & licèt aliquis aſſenſus opinionis poſſit habere magnam ſpeciem probabilitatis, tamen ſi manet intra terminos probabilitatis, poterunt eſſe ſimul ille aſſenſus & aſſenſus fidei, ſicut viſio intuitiua & ſcientia abſtractiua, ſeu ſcientia à priori, & ſcientia à poſteriori poſſunt eſſe ſimul, licèt vna ſit perfectior, alia intra terminos aſſenſus ſcientifici. Deinde non obſtat eſſe duos actus, quia, vt dixi *in 2. de anima, & in materia de Angelis*, bene

bene potest intellectus intelligere plura per modum plurium, & plura cum aliquo ordine, aut per modum vnius omnes concedunt posse cognosci ab intellectu humano, vel angelico. Item licèt ex natura rei non possint duo assensus esse simul in eodem intellectu, tamen hic solùm disputamus de repugnantia, quæ potest oriri ex obiecto, vel ex modo attingendi illud; repugnantia verò ex pluralitate actuum etiam posset reperiri inter actus euidentes, & scientificos. Rursus ex hoc capite non repugnaret esse simul de potentia absoluta, si Deus vellet concurrere cum potentia ad plures actus aucto concursu, & repetito.

Ex dictis autem solutæ sunt rationes dubitandi. Ad primum dicendum est, obiectum fidei non esse visum, aut scitum, vt suprà explicatum est: non tamen est necessarium vt non sit opinatum, vt diximus, & omnino liberè requiritur hæc conditio. Ad secundum neganda est consecutio eo quòd assensus ille manet intra terminos opinionis, & sic nihil habet ob quod non possit esse simul cum fide acquisita. Ad tertium iam responsum est.

Sed potest obiici hoc modo: Assensus fidei mysteriorum nostræ fidei requirit piam affectionem, vt suo loco dicemus, & tamen assensus opinionis non requirit hanc piam affectionem; ergo vnus assensus istorum eget actu voluntatis determinante intellectum, & alius non: ergo ex hac parte aliqua repugnantia est ex natura rei inter hos duos assensus. Respondetur circa vtramque partem esse quæstionem apud aliquos; verùm vt satisfaciamus huic obiectioni, respondeo opinionem non ita planè determinare intellectum, quin detur locus determinationi voluntatis vt moueat intellectum ad assentiendum per testimonium humanum, opinio enim non determinat intellectum omnino sicut determinat scientia. Deinde etiamsi ex hac parte esset aliqua repugnantia ex natura rei, sed non videtur tanta quin de potentia absoluta possent esse simul, quia si aliud non obstat, posset elici ab intellectu simul Deo concurrente assensus huius fidei sine determinatione voluntatis. Addo S.Thom. *art.4. in corpore*, non obscurè indicare ad assensum opinionis esse necessariam piam affectionem, quod aliquando videtur experimento compertum in aliquibus opinionibus valde dubiis in vtramque partem.

Dvbivm V.

An actus fidei infusæ, & visio intuitiua possint esse simul ex natura rei, vel de potentia absoluta.

In præcedentibus disputatum est de fide acquisita, restat de assensu fidei infusæ dicere, quod præcipuum est in hac disputatione. Priùs dicemus quid sit ex natura rei. Deinde de potentia absoluta. Aliquorum sententia est posse hos assensus esse simul: ita docet P. Suarez *3.p. tom.2. disp.19. sect.2. in fine*, P. Valentia hìc *punct.4. q.2. §. porrò his argumentis.* qui cùm aliqua argumenta adduxisset ad probandum scientiam euidentem abstractiuam posse esse cum fide secundùm potentiam ordinariam, dixit eadem argumenta probare posse esse cum visione intuitiua; ea verò argumenta adducemus infrà agentes de assensu fidei infusæ cum scientia abstractiua. Interim probare possumus hanc sententiam, quia non potest assignari repugnantia: nam isti actus non opponuntur sicut assensus & dissensus, cùm sint assensus eiusdem obiecti. Deinde fides non dicitur obscura nisi quia non affert claritatem, non tamen quia in subiectum inducat obscuritatem; ergo bene potest esse cum visione sensus vel intellectus. Tertiò, quia neque ex Scriptura vel Patribus potest sumi argumentum pro contraria sententia, quia Scriptura & Patres solùm contendunt explicare naturam assensus fidei supernaturalis qui ex medio suo formali non est euidens. Eandem sententiam sequuntur Doctores citati suprà, & qui absolutè docent ad rationem fidei solùm requiri vt medium fidei non sit euidens, & ita posse esse cum qualibet notitia euidenti, pro qua opinione ibi retulimus aliqua argumẽta. Sciendum est quæstionem posse intelligi de potentia naturali, & de potentia & virtute diuina; & priùs de priori dicemus.

Est verò communis multorum sententia non posse hos duos assensus esse simul, & videtur planè colligi ex S.Thom. *art.4. & 5.* vt constabit ex dicendis de scientia abstractiua, sequuntur interpretes frequentiùs. & Bonau. *in 3.d.31. q.1. art.2.* Richardus *art.3.q.1.* Maior *art.3 q.1.* Scotus *q.1.* Almaynus *q.1.* Capreolus *q.1. art.1.conclusione 1.* & citantur alij; eam sequutus est P.Vasq. *1.q.disp.4.cap.2.num. 3.* & mihi placet. Sed in assignanda ratione huius est difficultas, aliqui probant, quia assensus fidei requirit affectum voluntatis determinantis intellectum ad assensum, quia testimonium obscurum secundùm se tantùm non potest mouere intellectum ad assensum; si verò intellectus sit determinatus per visionem obiecti, non erit necessarius affectus voluntatis. Hæc tamen ratio nisi ampliùs explicetur, non videtur sufficiens, quia talis affectus videtur necessarius quando intellectus iam non est determinatus circa obiectum per actum visionis, si tamen sit determinatus non erit necessarius simpliciter vt intellectus non dissentiat veritati. Pono autem visum esse non solum obiectum materiale sed formale, quamuis modò de visione obiecti materialis fit sermo. Deinde respondere posset aliquis sicut respondit P. Valentia, quòd licèt sit determinatus ad veritatem, tamen intellectus ex sola visione obiecti materialis non determinatur ad iudicandum Deum reuelasse eam veritatem, & ad hoc posset egere actu voluntatis. Tandem prædicta ratio non probaret de potentia absoluta, vt dicemus infrà, quia Deus posset sine actu voluntatis humanæ determinare intellectum si concurreret ad assensum necessarium fidei infusæ, quod concedunt aliqui ex Thomistis qui secundam opinionem sequuntur.

Alij recentiores probant, quia potentia per intrinsecum aliquid determinata ad aliquem actum circa aliquod obiectum non potest extrinsecè determinari per imperium extrinsecum voluntatis; sed intellectus per actum visionis determinatur circa obiectum visum per intrinsecam virtutem: ergo non potest determinari ex imperio voluntatis requisito ad actum fidei. Consequentia videtur efficax; maior potest probari primò, quia in eo euentu nullius momenti est imperium extrinsecum. Secundò à simili de potentia sensitiua determinata ad videndum per speciem productam ab obiecto externo; putant verò isti recentiores esse rationem S.Thom. & cum hoc concedunt de potentia absoluta posse esse simul actum fidei & scientiæ.

Sed, vt infrà dicemus, ex opinione S. Thom. isti actus nulla ratione aut virtute possunt esse simul. Deinde S. Thom. vt ostendemus, putat hos actus non posse esse simul, quia non potest idem esse visum, & non visum. Rursus prædicta ratio si ampliùs non confirmetur efficax non est, quia licèt ex natura rei sit in nobis necessarius aliquis actus voluntatis ad credendum, tamen hoc potest intelligi quia obiectum non videtur intuitiuè, de quo modò loquimur: nam de scientia abstractiua infrà erit sermo. Item ex solo prædicto principio contendimus id non sequi; sed esse assignandam aliam rationem, præsertim quia Doctores oppositæ sententiæ docent intellectum esse determinatum per visionem circa obiectum materiale, non tamen circa testimonium Dei, quod non videt. Vlteriùs contra hos recentiores arguo, quia si fatentur pos-

se à Deo efficienter operante produci actum fidei simul cum actu scientiæ : ergo supponunt non esse conditionem ex parte obiectorum; quòd si talis non est, non assignatur causa ob quam voluntas suo imperio in genere causæ efficientis non possit mouere intellectum ad assensum, siquidem hoc non officit naturæ intellectus, siquidem illum actum potest facere si Deus concurrat efficienter cum illo. Ex quo etiam soluitur ratio à simili, quia sensus non habent duos modos attingendi obiectum, quia semper à suo obiecto in eo genere determinatur : at, vt dicemus, testimonium non potest mouere intellectum sine pia affectione voluntatis, vt dixit S.Thom. *art.4.*

Aliter ergo probanda est conclusio. Primò ex testimoniis Patrum quos retuli suprà, qui absolutè docent obiectum fidei absolutè esse non visum, &, vt ibi expendebam, aliter non dixisset August. & Greg. beatum Thomam Apostolum cùm ei apparuit Iesus, & ostendit vulnera, aliud vidisse, & aliud credidisse : senserunt ergo obiectum fidei non solùm tale esse debere vt ipso actu fidei non videretur, sed absolute vt nullo actu simul videretur. Et idem sumi potest ex Innocentio *dialogo 2.* Hilario *7. de Trinitate* ; & beatum Thomam Apostolum aliud vidisse, & aliud credidisse, docuit Tolet. & Maldonatus in illud Christi, *Quia vidisti me, Thoma, credidisti.* Et hanc esse mentem S. Thom. facile possumus probare, & infrà ostendemus ex mente illius etiam de potentia absoluta non posse esse simul assensum fidei & visionis;art. enim 5. expresè docet impossibile esse aliquid esse scitum & creditum, quod sæpe repetit dum agit de fide & scientia, & *3.p.q.7. art.3. in corpore,* dicit in Christo non potuisse esse fidem, quia habitus recipit speciem ab obiecto, & obiectum fidei est non visum : Christus autem vidit ab instanti conceptionis diuinam essentiam ; ergo sentit, & de potentia absoluta esse non posse fidem de obiecto viso : nam res sine sua essentia & specie esse non potest vlla potentia aut virtute;& *1.2. q.67. art.3.* dicit impossibile esse fidem manere cum beatitudine, quia fides importat imperfectionem ex parte subiecti, quia est de non visis, & propter eandem rationem dicit ibi *art. 4.* spem non manere in beatis : certum autem est spei actum non posse esse de potentia absoluta circa rem præsentem, ad Romanos 8. *Quod videt quis, quid sperat ?* Probat verò suam doctrinam S.Thom. *in eo art.3.* ex August. dicente : Quid est fides ? Credere quod non vides. & *in cap.11.ad Hebræos* circa illud, *Argumentum non apparentium*, plura dicit, quibus manifestè ostendit obiectum fidei esse simpliciter non visum respectu credentis, & adducit ex Greg.quod suprà adduximus de S.Thoma Apostolo, quòd aliud vidit, & aliud credidit.

Deinde quòd obiectum fidei debeat esse non visum simpliciter, possumus probare ex verbis Pauli ad Hebræos 11. *Fides est sperandarum rerum substantia, argumentum non apparentium.* Expendenda sunt illa verba, *argumentum non apparentium*, de qua definitione legi potest. P.Vasquez *1. 2. disp.209. cap.2.* & in Paraphrasi & annotationibus illius, & nos de hac definitione dicemus *infrà ad q.2. vel 4.* modò solùm volumus expendere dicta verba. Verbum Græcum pro quo interpres transtulit *argumentum,* dicunt aliqui periti linguæ Græcæ significare breuem tabellam artis capita contractè continentem. P.Salmeron ibi putat significare ostensionem. Et Theophyl. OEcumen. Theodor. explicant manifestationem & demonstrationem, Chrysostomus visionem, August. *tractatu 79.in Ioannem,* conuictionem. S.Thom. & Anselmus putant vsurpari argumentum pro effectu argumenti, scilicet pro adhæsione qua intellectus adhæret vni parti contradictionis, vnde quod August. dixit conuictionem, non dixit quia sit argumentum euidens, sed quia ad eliciendum assensum trahitur intellectus, & ita alij visionem & demonstrationem laxè pro cognitione vsurparunt. Et Chrysostomus ibi nomen visionis putat positum esse propter certitudinem fidei nostræ. Deinde quod dicitur, *non apparentium*, August. Chrysost. & Greg. citati suprà planè videntur sumpsisse pro rebus simpliciter non visis à credente. Dices his verbis solùm significari, obiecta fidei non videri euidenter per fidem. Sed contra hoc est quòd citati Patres absolutè excludunt cognitionem euidentem in eo qui credit, & absolutè prolata sunt verba illa à Paulo. Et possumus hunc sensum confirmare, quia ibi loquitur Paulus de rebus quarum est spes, cùm dicit, *sperandarum substantia rerum :* nam per fidem res quas speramus, & nondum habemus, in nobis aliquo modo subsistunt : vt exponunt Græci Patres, Hieronymus *in magnis commentariis epistolæ ad Galatas in caput 5.* Et quantum ad hoc idem argumentum potest sumi ex aliis qui per substantiam intelligunt fundamentum : sic Glossa ordinaria, S.Thom. & alij. Obiectum verò spei nullo modo potest esse præsens,aut visum vt præsens. Ad Rom.*8. Quod videt quis, quid sperat ?* Ergo sicut spes versatur circa futurum,quod nondum apparet, ita vt spes de præsenti nullo modo possit esse, similiter fides erit non apparentium, id est, quæ creduntur non videntur, nec cognoscuntur euidenti cognitione : igitur fides est rerum non apparentium.

Alio modo posset quis fugere vim huius testimonij, si dicat Paulum loqui secundùm legem ordinariam, secundùm quam res fidei non videntur. Sed contrà hoc est, quia Patres citati intelligunt hunc locum ita vt obiecta fidei sint simpliciter non visa, & contendimus Paulum explicandum secundùm sensum Patrum. Ratione deinde hoc probant aliqui, quia assensus euidens & ineuidens ex hac parte opponuntur, sicut assensus & dissensus, quia opponuntur priuatiuè, & sic assensus fidei inducit in intellectu obscuritatem, & non potest esse cum euidentia & claritate. Sed respondent aliqui assensum fidei non esse ineuidentem priuatiuè, ita vt inducat priuationem euidentiæ in intellectu, sed negatiuè, quia illam non adducit. Et quidem non satis efficaciter probatur à quibusdam assensum fidei inducere talem priuationem. Mihi autem placet ex Patribus & ratione suprà adducta præcedentibus dubiis, assensum fidei requirere obiectum, quod nullo actu simul videatur. Patres iam retuli,& ideo locis citatis docuit S. Thom. fidem includere imperfectionem ex parte subiecti, quod sic est intelligendum vt ea conditio refundatur in obiectum quod sine illa non possit mouere intellectum. Ratio autem est, quia medium obscurum in præsentia euidentis visionis non habet vim ad mouendum intellectum ad assensum eiusdem rei visæ, vt suprà explicuimus.

Sed obiiciunt, vnum agens non impediri à fortiori circa idem subiectum, nisi fortiùs constituat aliquod impedimentum in subiecto, quod tamen non appareat quod impedimentum oriatur ex assensu scientiæ. Sed respondeo primò hîc non esse sermonem formaliter de medio in genere causæ efficientis, sed formalis. Deinde in genere causæ formalis contendimus impediri medium obscurum per claritatem actus euidentis existentis in intellectu. Ad primum contrariæ opinionis iam responsum est, quia assignata est ratio nostræ sententiæ. Ad secundum respondetur actum fidei vel inducere obscuritatem in subiecto, vel necessariò requirere illam, siquidem non mouet subiectum in præsentia euidentis visionis, quamuis re vera dictum sit eam imperfectionem esse ex parte obiecti : sicut de imperfectione requisita ad obiectum spei suprà retulimus ex S. Thoma *1. 2. quæstione 67.* Ad tertium constat

fiat ex dictis. Quæ verò diximus de visione intuitiua, non solùm intelliguntur de visione clara Dei in patria, sed de visione experimentali.

Restat secunda pars dubij propositi an assensus fidei infusæ & visionis intuitiuæ possint esse simul de potentia absoluta. Disputabamus in prima parte huius dubij de his assensibus relatis ad solam rei naturam, nunc verò de illis agendum est comparatis ad potentiam Dei absolutam, an possint simul esse in eodem intellectu, si Deus summo suo iure vti velit. In qua quæstione multi sentiunt id esse possibile, hanc enim sententiam sequuntur omnes qui putant posse esse simul hos assensus secundùm communem cursum rerum. Item aliqui recentiores Theologi qui suprà relati sunt, & Maior *q. 1. prologi*, qui ex natura rei putant non posse hos assensus esse simul, docent posse esse de potentia absoluta. Et aliqui probant primò, quia non apparet repugnantia tanta vt hoc sit negandum omnipotentiæ diuinæ. Secundò probant recentiores: nam ex natura rei solùm est repugnantia, quia actus fidei debet fieri ex electione voluntatis, actus verò euidens sine tali electione determinat intellectum, non implicat autem Deum sine electione humanæ voluntatis producere cum intellectu assensum fidei. Alij verò vtuntur rationibus factis suprà cùm ageremus de fide acquisita.

Nihilominus aliorum sententia est prædictos duos assensus non posse esse simul etiam de potentia absoluta, ita S. Thom. vt constat ex locis citatis dubio præcedenti, & sequuntur communiter eius discipuli, & fateri debent omnes qui putant non visum esse conditionem ex parte obiecti ad assensum fidei. Et mihi placet hæc sententia, quæ variis rationibus solet probari à recentioribus, quæ non multum habent efficacitatis, & ideo eas de industria omitto. Probanda est rationibus & argumentis factis in prima parte dubij, ea enim probant etiam de potentia absoluta: nam testimonia Patrum videntur concludere de ratione fidei esse non visum simpliciter, quòd si hoc pertinet ad eius obiectum, nulla ratione poterit esse sine tali obiecto. Secũdò quia, vt dicebamus, fidei obiectum non potest mouere in præsentia visionis, iste autem defectus obiecti formalis nulla ratione potest à Deo suppleri, vt suprà à nobis explicatum est.

Restat explicare, an isti assensus possint esse de potentia absoluta in eodem intellectu simul saltem in diuersis locis, de quo in simili suprà. Et dicendum est non posse esse, quia isti actus non afficiunt subiectum cum respectu ad locum, atque adeò si semel demus in eodem subiecto existenti in vno loco esse non posse, non poterunt esse in eodem subiecto, etiamsi in multis locis constituatur. Duo verò notanda sunt hoc loco. Primum errare aliquos recentiores huius ætatis qui in materia de habitibus *1. 2.* ita loquuntur vt dicant actus contrarios vitales posse esse simul in eadem potentia virtute supernaturali, quia possunt versari circa diuersam rationem obiecti. Sed manifestè errant dum dicunt esse contrarios, & respicere diuersam rationem in obiecto: nam assensus & dissensus non sunt contrarij si non sint de eadem ratione obiecti, non enim sunt contrarij actus: Homo est albus per qualitatem, & homo non est albus per formam substantialem. & idem est in affectu odij & amoris. Secundum est errare alios recentiores, qui docent posse hominem existentem in duobus locis in vno habere assensum, & in alio non habere eum assensum. Falluntur verò, quia isti actus non respiciunt subiectum cum respectu ad locum, vel spatium, iuxta doctrinam suprà traditam, & *3. p. ad q. 76.* Et explico speciatim: nam vel quodlibet accidens solùm est præsens spatio præsentia subiecti, & sic accidentia quæ non respiciunt locum erunt vbicunque sit subiectum ratione præsentiæ subiecti. Si verò dicatur quodlibet accidens habere suam præsentiam inhærentem, & prædicti recentiores dicant assensum esse cum intellectu in vno loco, quia habet præsentiam in illo, non tamen in alio, quia non habet duas præsentias sicut habet subiectum. Contra hoc est primò quòd semel cognito vno corpore in duobus locis, magis consentaneum est naturis rerum vt accidentia, quæ non respiciunt locum, sint in omnibus locis in quibus subiectum est ob naturalem connexionem. Deinde de potentia absoluta negari non potest omne accidens quod est absolutum sine respectu ad locum esse vbicunque sit subiectum ratione connexionis naturalis, quia etiam non intellecta illa præsentia inhærenti de prædicamento *vbi*, intelligeretur accidens præsens ratione subiecti, si in vno tantùm loco ratione subiecti existeret: ergo eadem est ratio si subiectum existat in multis locis. Solet verò hîc quæri, an cum visione beatifica possit esse fides acquisita eiusdem obiecti. Sed constat ex dictis, & quidem si testimonium Dei obscurè propositum non potest mouere ad assensum in præsentia visionis, multo minus quodlibet aliud testimonium siue hominis, siue Angeli. Verùm recentiores aliqui in eo hærent quòd non videatur esse repugnantia inter res diuersi ordinis, & visio beatifica supernaturalis est, fides verò acquisita naturalis. Sed hoc nullius est momenti: nam peccatum mortale contrariatur gratiæ, & cuilibet formæ supernaturali sanctificanti, cùm tamen peccatum sit naturalis ordinis. Deinde in præsenti repugnantia sumitur, vel ex debilitate medij, vel ex contradictione obiecti; sicut ergo actus fidei infusæ supernaturalis habet oppositionem cum actu hæresis naturalis circa idem obiectum, ita non mirum si actus fidei, cuius obiectum est non visum, pugnet cum euidenti visione Dei, & actus fidei supernaturalis pugnantiam habet cum actu scientiæ naturalis circa idem obiectum materiale. Ad primam rationem contrariæ sententiæ iam responsum est. Ad secundam respondetur eam rationem à nobis probatam non fuisse, sed aliam assignauimus ob quam non possint prædicti actus simul esse in eodem intellectu.

DVBIVM VI.

An fidei supernaturalis assensus possit esse simul cum scientia abstractiua eiusdem obiecti.

Disputauimus de assensu fidei comparato cum visione, restat disputare de illo respectu actus scientiæ abstractiuæ, authores enim aliqui magnæ authoritatis non eodem modo de vtroque philosophantur. Dubium potest intelligi, & secundùm communem cursum naturæ virtute naturali, & secundùm virtutem supernaturalem. Item potest intelligi ita vt fiat vnus assensus ex medio fidei & scientia, & ita vt permaneant duo assensus diuersi in sua natura. In præsenti ergo dubio sermo est de duobus actibus distinctis.

Circa hoc multorum sententia est posse esse simul fidei infusæ assensum, & scientiam aliquam abstractiuam. Ita omnes qui putant posse esse fidei assensum etiam cum visione assensus experimentalis, & alij suprà: vt Gregorius *q. 1. prologi, num. 38.* P. Valentia hîc *punct. 4.* P. Suarez *3. p. tomo 2. disp. 19. sect. 2. in fine.* qui vniuersim de omni scientia videntur loqui. Basol. *quæst. 1. prologi*; alij verò speciatim de abstractiua id docent, Alensis *3. p. quæst. 68. m. 7. art. 3.* Bonauent. *3. d. 24. art. 2. q. 3.* facta distinctione de actu visionis vel scientiæ ita notæ vt æqualis sit visionis, sicut sunt mathematicæ,

quarum actum docent non posse esse cum fide, & scientiæ abstractiuæ, quæ non est ita euidens, & huius actum docent posse esse cum fidei assensu, & sic explicatam sequutus est hanc doctrinam P. Vasquez *1.p.disp.4. num. 3.* Gregorius *q. citata*, probat quia fides & scientia habent se sicut duo luminosa, vnde non est causa ob quam dicamus non posse consistere in eodem intellectu. P. Valentia probat ex Scriptura, quia præcipit credere Deum esse vnum, & non plures, *Exod. 20. Deuter. 6.* & potest hoc per demonstrationem probari. Deinde ad Hebræos 11. *Oportet accedentem ad Deum credere, quia est, &c.* Quòd si quis dicat hæc esse credenda ab his, qui non habent demonstrationem, inquit Valentia esse violentam expositionem, quia omnibus proponuntur credenda. Secundò probant ex Symbolo, vbi proponitur credendum, Deum esse vnum, creatorem, & omnipotentem, quod ratione naturali potest demonstrari. Dices cum S. Thom. *art. 8.* in eo multa proponi quæ Philosophi antiqui non cognouerunt. v.g. prouidentiam, omnipotentiam, & quòd Deus solus sit colendus. Sed contra hoc arguit Valentia ibi esse aliqua quæ possunt demonstrari, tum quia videtur falsum asserere quòd Philosophi non potuerint cognoscere solum Deum esse colendum diuinis oribus. Tertiò ex Patribus, qui explicantes quænam sint ab omnibus credenda, non excipiunt doctos, & numerant aliqua, quæ euidenter possunt sciri. Cyrillus Hierosolymitanus *catechesi 6.* refert Deum vnum perpetuò existentem. Chrysost. *tomo 5. homilia 2. in Symbolum.* August. *lib. de fide & Symbolo, cap.1.* Rufinus *in expositione Symboli*, & simili modo loquuntur alij. Quartò ratione, quia testimonium Dei, & ratio naturalis non pugnant: ergo possunt esse actus ex illis simul cùm sint assensus, & non impedit multa iuuare ad assensum eiusdem veritatis. Quintò, quia aliàs peioris conditionis esset vir doctus, quàm ignarus, si vir doctus non posset elicere actum fidei infusæ circa ea quorum habet demonstrationem. Tandem, quia assensus fidei non habet contrarietatem cum actu euidenti, vt suprà non semel retuli.

Sed P. Vasquez prædictam sententiam sequebatur, quia scientia abstractiua non est ita perfectè euidens, quin in præsentia eius Dei testimonium mouere possit ad credendum, licèt non in præsentia visionis; quæ videtur sententia Alensis, & Bonauenturæ. Et P. Salmeron, & Chaterinus *in cap.11. ad Hebræos*, putant fidem posse esse simul cum scientia abstractiua, non tamen cum scientia à priori, vt vocant.

Aliorum sententia est hos assensus non posse esse simul. ita S. Thom. expressè *art. 5. in corpore, & ad 3. 1.2. ad q.67. art.3.* Capreolus *3.d.25. q.1. art.2.* Richardus *d.24. q.5.* Scotus *q. vnica. §. ad quæstionem*, P. Molina *1.p. q. 1. art. 2. disp.4. §. hæc tamen opinio.* & dicit se id probasse *1.2. ad q.67. in art.3.* & multi alij huius ætatis, & statim explicabitur. Meum in hac re iudicium est vtramque sententiam esse probabilem, eligendam tamen esse hanc vltimam, & quòd sit vtraque probabilis, cùm tot ac tam graues habeat authores, facili negotio constat. Secundam verò esse probabiliorem, ostendo primò, quia sancti Patres suprà citati absolutè docent obiectum fidei esse non visum, vbi non sunt intelligendi, ita vt sit non visum visione intuitiua, sed non visum, id est, non cognitum euidenter propria aliqua euidentia, contendit enim fidem esse de his, quorum non est ratio euidens. Secundò, quia vt constat ex dictis ratio euidens ita est efficax vt cum illa non possit testimonium extrinsecum & obscurè propositum mouere intellectum, quod P. Vasquez concedit de cognitione intuitiua, & de mathematicis, propter illustrem eorum euidentiam. Idem autem videtur esse de qualibet euidentia etiam abstractiua, si semel exactè penetretur & cognoscatur ab intellectu, cùm sit vera euidentia, & determinans necessariò intellectum ad vnam partem.

Restat satisfacere argumentis contrariæ opinionis. Ad primum Gregorij respondetur actus scientiæ & fidei non esse sicut duo lumina eiusdem rationis; quamuis enim dicatur cognitio fidei lumen, quia manifestat nobis per talem cognitionem multa, quæ ratio naturalis non attingit, tamen cùm sit obiectum formale fidei testimonium non potest mouere ad assensum in præsentia actus euidentis. Ad primum P. Valentiæ respondent aliqui ex præcepto fidei obligari aliquem ad eliciendum actum ex obiecto formali fidei, ita tamen vt si in eodem intellectu sit medium scientiæ, ex vtroque medio fiat vnus actus qui sit euidens ex scientiæ medio, & certus ex fide. ita senserunt nonnulli fieri posse, quod infrà refutabimus. Deinde respondet S. Thom. *art. 5. ad 5.* ea quæ demonstratione possunt probari, numerari inter credenda, quia supponuntur necessariò ad ea, quæ sunt fidei, & credenda sunt per fidem ab his qui rerum demonstrationem non habent, & hac ratione omnibus proponitur, & sic constat ad primum. Et eodem modo respondendum est ad secundum & tertium. Ad quintum referemus aliam solutionẽ. An verò sit necessarius actus fidei, de hoc obiecto dicetur infrà *q. 2. ad art. 4.* Ad quartum constat ex dictis quæ sit repugnantia inter assensum fidei & scientiæ. Ad quintum respondetur non esse hominem doctum peioris conditionis, quia licèt non possit elicere actum fidei simul cum actu scientiæ, tamen in diuersis temporibus potest. Item quod attinet ad meritum, potest mereri quando actu videt demonstrationem ex præparatione animi, habet enim voluntatem credendi etiamsi non haberet demonstrationem. Ad sextum iam responsum est. Ad argumentum P. Vasquez ex dictis possumus respondere euidentiam abstractiuam, si rectè penetretur ita conuincere intellectum vt in præsentia illius non possit testimonium obscurum mouere intellectum ad assensum.

Et quia diximus probabilem esse primam opinionem, oportet explicare quomodo sit ad argumenta secundæ opinionis respondendum. Ad primum dicendum est, Patres & Scripturam contendere ea quæ per se primò pertinent ad fidem, & proponuntur simpliciter credenda, non esse visa, vt concessit & docuit *art.5. in fine corporis.* quæ solutio cùm sumatur ex doctrina S. Thom. multum habet probabilitatis. Secundò possent explicari testimonia Scripturæ & Patrum vt fides sit de non visis propriè per visionem intuitiuam intellectus vel sensus, & dum dicunt mysteria fidei non posse ratione ostendi, loqui de his quæ sunt simpliciter & per se fidei, iuxta dictam doctrinam S. Thom. *art.5. in fine corporis.* Ad aliud negandum est scientiam abstractiuam ita esse perfectam vt in præsentia illius non moueat testimonium Dei, & licèt hoc mihi non probetur, tamen difficile est illud efficaciter refutare. Alia argumenta solent fieri quæ in præcedentibus relata sunt, & dixi non omnino habere efficacitatem.

Deinde contra nostram sententiam solet obiici: nam Philosophus Christianus certior est de hac propositione, *Deus est*, quàm Philosophus Gentilis; ergo signum est habere actum fidei, quia demonstrationem etiam habet Philosophus Gentilis. Bañez *in art.5.* refert solutionem dicentium Philosophum Christianum nullum habere assensum fidei huius propositionis, *Deus est*, sed solam animi præparationem. Sed hanc responsionem bene refutat, quia animi præparatio conducit ad meritum, non tamen ad certitudinem, de qua nunc agimus; est enim obiectio de certitudine ex parte intellectus, & ideo Bañez ad primum respondet Philosophum Christianum pluribus modis esse certum extensiue, nempe per fidem & per demonstrationem, & cùm neget eam conclusionem esse simpliciter creditam, quia deficit

cit ratio completa fidei, quæ completur per obscuritatem, videtur admittere esse vnum actum ex vtroque medio.

Hæc tamen doctrina mihi non probatur, quia vel iste author vult habitum fidei concurrere cum demonstratione ad eandem conclusionem per vnum actum, & hoc infrà refutabitur, vel per diuersos, & si per diuersos, vel putat simul esse vtrumque, & hoc est contra S. Thom. & ipsum Bañez qui negat posse esse simul; vel diuersis temporibus, & tunc non est causa ob quam neget esse actum perfectum fidei, & obscurum, & certum. Facilius ergo respondere possumus Philosophum Christianum habere fidem & actum fidei de hac propositione, *Deus est*, non simul cum actuali scientia, sed diuerso tempore, & ita est magis certus.

Restat ostendere an fidei actus possit esse cum actu scientiæ abstractiuæ in eodem subiecto simul, de potentia absoluta saltem in duobus locis. Præsens difficultas facile potest solui ex dictis iuxta vniuscuiusque placitum. Constat verò plures Doctores docere posse esse hos assensus simul etiam de potentia ordinaria, & aliqui alij existimantes non posse esse simul de potentia ordinaria, id docent de potentia absoluta, ob peculiares rationes. Verùm alij qui putant non posse esse simul, quia ex parte obiecti inuoluunt contradictionem, debent asserere non posse esse simul etiam de potentia absoluta, sicut suprà diximus de assensu & dissensu. Et hæc pars mihi est probabilior, quia est magis consentanea his quæ suprà retulimus ex Patribus, & ex S. Thom. circa obiectum fidei quòd sit non visum, sítque testimonium debile medium quod in præsentia cognitionis euidentis mouere non potest ad assensum, & iuxta hanc doctrinam respondendum est ad argumenta facta in præsentibus dubiis, quatenus contra præsentem opinionem possunt militare.

Vlteriùs dicendum est circa alteram partem dubij (in qua possent esse contrariæ opiniones) hos assensus non posse esse in eodem intellectu, etiamsi constituatur in diuersis locis. Hæc probanda est ex dictis: nam si isti assensus talis naturæ sunt vt inferant contradictionem ex parte obiecti, omnino est impertinens pluralitas locorum, hæc enim non aufert contradictionem ex parte obiecti, & ita non aufert causam contradictionis inter tales assensus. Sed potest aliquis obiicere doctrinam S. Thom. qui *1.2. q.67. art.3.* concedit eandem conclusionem posse cognosci per medium probabile & demonstratiuum, tanquam per medium perfectum, & imperfectum; & in fine corporis tandem concludit posse eundem hominem habere eandem conclusionem per medium probabile, & per medium demonstratiuum: ergo à simili potest esse & fides simul in eodem. Verùm de scientia & opinione dicemus infrà. Quod verò attinet ad scientiam & fidem, non potest esse dubium de mente S. Thom. nam *in eo art. 3. in corpore*, expressè negat posse esse simul in eodem intellectu propter imperfectionem, quam fides requirit, nempe vt obiectum non sit visum. Sed obiici potest secundò fidem humanam aliquando conuincere intellectum; ergo de ratione fidei generatim non est esse obscuram ita vt inferat negationem euidentiæ in subiectum. Consecutio est efficax, assumptum probatur exemplo fidei qua credimus Romam esse, qui Romam non vidimus, ita enim est euidens vt non sit in potestate hominis negare Romam esse. Respondeo, in hoc assensu possumus considerare medium testimonij humani tantùm, & sic esse obscuram, nec conuincere intellectum; vel medium luminis naturalis quo iudicamus circa tale obiectum non posse falli tot homines diuersarum nationum, & conditionum, & ingeniorum, de quo nunquam fuit contradictio, quæstióve vlla, aut controuersia, & ex hoc medio conuincitur intellectus. Quod maximè notandum est, & semper est dicendum fidem sub ratione fidei non conuincere intellectum, determinando illum ad vnam partem ex sola efficacitate sui obiecti. Tertiò potest aliquis obiicere in beatis esse posse duas scientias diuersæ rationis, licèt vna sit alia imperfectior: ergo à simili saltem de potentia absoluta poterunt esse in aliquo scientia abstractiua & fides. Argumentum est à simili. Respondetur antecedens esse verum de scientia beata, & de infusa, & acquisita, de quibus dixi *3.p. ad q.10. 11. & 12.* agens de scientia Christi. Sed est discrimen manifestum: nam duæ scientiæ sunt euidentes, licèt euidentia sit diuersæ rationis; at fides est obscura modo suprà explicato, & ita non mirum si in præsentia scientiæ non possit mouere intellectum ad assensum. Alia possent hìc obiici quæ in sequentibus explicabuntur.

DVBIVM VII.

An assensus fidei infusæ possit esse cum assensu theologico eiusdem obiecti, vel fidei humanæ, aut opinionis.

CErtè si assensus theologicus esset assensus fidei, vt aliqui senserunt, nulla esset controuersia, sed ponimus assensum theologicum distingui ab assensu fidei infusæ. Deinde si assensus theologicus solùm esset assensus opinionis ex principiis fidei per euidentem consequentiam, vt putat Sotus *1. de posteriori resolutione q.2. in responsione ad confirmationem 7. argumenti*, quæstio esset, an fides diuina cum opinione vel fide humana esse possit, de qua infrà; & idem est si assensus theologicus solùm sit genitus ex principiis creditis fide humana. Quæstio est, posita communiori & veriori opinione asserentium conclusionem theologicam esse illam, quæ deducitur per consecutionem euidentem ex duabus de fide diuina, vel vna de fide, altera euidenti secundùm lumen naturæ. Prima opinio est asserentium non posse esse in eodem subiecto simul assensum theologicum, & assensum fidei infusæ. Probant primò, quia assensus fidei immediatè habet pro obiecto formali testimonium Dei. Conclusio theologica mediatè & remotè, non potest autem idem pendere remotè & proximè ab eodem principio. Secundò, quia conclusio theologica non pendet ab electione voluntatis, & tamen assensus fidei pendet à tali electione; ergo non possunt esse simul. Et aliqui recentiores solùm putant non posse esse hos assensus simul ex natura rei; alij verò putant etiam de potentia absoluta. Verùm omnes Doctores, qui putant assensum fidei posse esse cum visione, aut scientia, faciliùs id concedent de assensu fidei cum assensu Theologiæ. Et Bañez hìc *in art.5. concl.5.* hanc sequitur vt valde probabilem. Probat primò, quia si quis habet assensum theologicum de aliqua veritate, & postea definitur in Concilio, non destruetur assensus theologicus ex sola adueniente definitione Concilij: ergo manent simul. Secundò, quia Theologia non est scientia euidens: ergo ex hac parte non pugnat cum fide. Tertiò, quia non repugnat esse aliquid virtualiter reuelatum in alio, & expressè per seipsum, & hanc sententiam sequitur Caiet. *in art.5.*

In hac controuersia quæstio potest esse & de potentia ordinaria, & de potentia absoluta. Dicendum verò est primò prædictos assensus posse esse simul in eodem intellectu secundùm communem cursum rerum. Probatur primò, quia repugnantia non potest assignari ex obscuritate fidei, cùm etiam Theologia sit obscura. Deinde non repugnat, conclusionem & assensum esse reuelatum in alio & remotè & simul secundùm se & proximè. Explico, nam hæc propositio, *Christus est risibilis*, est virtualiter & remotè reuelata in ista, *Christus est homo*. Et potest definiri, & reuelari immediatè, & proximè;

ximè; ergo poterit intellectus elicere duos assensus circa talem propositionem, vnum per reuelationem remotam, alterum per reuelationem immediatam, in quo nulla elucet contrarietas: nam vtrumque medium est obscurum, & actus sunt diuersi. Item non est repugnantia ex eo, quòd fides requirat liberam voluntatem, eam enim requirit propter obscuritatem testimonij, quæ non auferetur per consequentiam theologicam: nam licet consecutio sit legitima, tamen conclusio educitur ex principiis, aut principio obscuro, ad quod requiritur etiam electio voluntatis, vnde non sic determinatur intellectus per illum assensum vt omnino & simpliciter determinetur & conuincatur. Et explicatur, quia etiamsi quis putet veram hanc propositionem, Christus est risibilis, potest negare esse definitam: ergo etiam post assensum theologicum eget determinatione voluntatis, vt eliciat assensum fidei. Item non repugnat hos assensus esse simul ex efficacitate vnius medij, & debilitate alterius, cùm vtrumque sit obscurum: ex nullo ergo capite, quantumuis æquor, est repugnantia inter hos actus. Secundò dicendum est, etiamsi prædicti assensus non possent esse simul de potentia ordinaria, possent esse simul de potentia absoluta, quia, vt vidimus, ex illis non infertur contradictio aliqua: ergo non est causa ob quam possimus iure negare tales assensus virtute diuina posse existere simul in eodem intellectu. Ex dictis verò soluta manent argumenta contrariæ opinionis, neque est opus iterum repetere traditam doctrinam.

Superest explicare, an assensus fidei infusæ possit esse simul cum assensu fidei humanæ vel opinionis. Non inuenio rem hanc ex instituto disputatam à Doctoribus, quamuis vnus, vel alter, præsertim ex recentioribus verbulum cursim de hac controuersia protulerit. Prima opinio est asserentium non posse esse simul. Et probari potest: nam testimonium diuinum est omnino certum, & generat certum assensum; sed testimonium humanum est incertum, & generat assensum incertum, pugnant autem inter se, & in eodem intellectu, assensus certus, & incertus, & videtur inferri contradictio ex parte obiecti. Secundò probari potest ex doctrina S. Thom. *art. 5. ad* 4. docet enim non posse esse simul actum scientiæ & opinionis, quia quod scitur, existimatur impossibile aliter se habere: obiectum autem opinionis iudicatur possibile aliter se habere. Ex hac doctrina possumus arguere, quod creditur fide diuina, existimatur aliter non posse se habere, propter summam certitudinem: quod autem creditur fide humana, existimatur posse aliter se habere, quia testimonium humanum non est infallibile; ergo isti assensus non possunt esse simul. Vnde pro hac sententia possunt citari qui putant scientiam & opinionem non posse esse de eodem obiecto in eodem intellectu, quos infrà referemus, disputantes an scientia & opinio possint simul esse de eodem obiecto.

Alij verò videtur apertè sentire hos duos assensus reipsa posse reperiri simul, ita sentiunt aliqui ex his qui docuerunt fidem humanam & acquisitam de eodem obiecto esse conditionem ad assensum fidei infusæ: indicat P. Vasquez *1.p. disp.5. cap.3.n.7.* clariùs *1.2. disp.201. cap.2.* & sine dubio ita ipse sentiebat, à quo id ego didici, & idem docuit Gab. *3.d.23. q.2. art.1. circa fin. m.* Ochamus *quodlib.3. q.7.* Et probari potest, quia si talis assensus fidei humanæ est conditio requisita ad assensum fidei infusæ, non videtur posse dici illam conditionem excludi per assensum fidei infusæ. Si enim est necessaria conditio vt præcedens, non est causa ob quam non iuuet ad assensum illum supernaturalem actu existens. Deinde rem explico: nam testimonium humanum, licet non sit certum vt excludat à subiecto omnem incertitudinem, tamen non excludit maiorem certitudinem per aliud medium: ergo ex hac parte non pugnant inter se. Quod explico, quia fides humana non postulat obiectum non esse certum, sicut postulat fides non esse visum, sed solùm habet vt ex testimonio purè humano non inferatur tale esse obiectum quod non possit aliter se habere: ergo poterit esse cum alio medio ex quo inferatur maior obiecti certitudo; vnde sicut duo assensus duarum scientiarum, vel scientiæ & visionis possunt esse simul, licèt vnus sit clarior alio, ita duo assensus fidei humanæ & diuinæ poterunt esse simul, præsertim si vnus est conditio respectu alterius. Hæc verò doctrina intelligenda est de fide humana, quæ non habet expressam formidinem & iudicium, quo quis iudicet obiectum posse aliter se habere, hæc enim fides humana non potest esse cum diuina, sicut de opinione cum scientia dicemus *disput.10.* Deinde ex contraria opinione sequeretur homines ferè euidenter iudicare se non habere fidem diuinam, ex quo scrupuli non parum molesti orirentur, facilius enim est cognoscere hominem se credere ob testimonium humanum, quàm ob diuinum; ergo ex iudicio quo iudicaret se credere ob testimonium humanum, inferret non credere ob diuinum, si isti assensus pugnant inter sese.

Et hæc pars mihi est probabilior in re valde dubia, & debet intelligi de fide quæ non habet adiunctam extrinsecam formidinem; si enim illam habet, non poterit esse cum fide diuina, sicut in simili dicemus de opinione & scientia *disp.10.* Ad primum respondetur testimonium esse incertum, hoc sensu, quòd non inferat infallibilem certitudinem, non tamen ita vt requirat pro conditione ex parte subiecti, vt non cognoscatur alia cognitione vt certum, sicut explicatum est. Ex quo etiam constat ad secundum. Quomodo autem sit intelligenda doctrina S. Thom. de scientia, & opinione, ex instituto à nobis dicendum est infrà *disp.10. dub.3.* Sed ad maiorem explicationem nostræ doctrinæ oportet obiicere aliqua. Et primò potest obiici, sequi ex illa quòd fides & scientia possint esse simul, quia dicet aliquis fidem solùm esse obscuram, quia non affert claritatem, non tamen quia illam excludat à subiecto, vt nos philosophamur de incertitudine fidei humanæ. Respondetur, iam nos assignauimus argumenta ex authoritate & ratione, ob quæ diximus assensum fidei requirere obiectum esse non visum ex parte subiecti, quod refunditur in conditionem obiecti; ad dicendum verò id de incertitudine in assensu fidei, non habemus similia argumenta, & ideo non est eadem ratio.

Secundò potest obiici, testimonium hominum in præsentia testimonij Dei non posse mouere intellectum, quia est longè inferioris rationis, sicut suprà dicebamus testimonium in præsentia cognitionis euidentis non posse mouere ad assensum. Respondetur esse disparem rationem: nam testimonium obscurum non mouet in præsentia visionis intuitiuæ, quia visio ob sui claritatem perfectissimè determinat intellectum; at verò testimonium Dei & hominis vtrumque est obscurum, & ideo non mirum si vtrumque possit mouere, neutrum enim ostendit rem vt est in se: sicut ergo maius & minus lumen scientiæ possunt esse simul, ita & testimonium perfectius & imperfectius, præsertim quando vnum est conditio ad alterum, quatenus assensus fidei acquisitæ est conditio ad assensum fidei infusæ. Quòd si aliquis voluerit defendere priorem opinionem quæ, vt dixi, est probabilis, poterit dicere assensum fidei humanæ solùm esse conditionem præcedentem, licèt simul non possit existere cum assensu fidei infusæ. Tertiò solet obiici S. Thom. *art.5. ad* 4. vbi videtur dicere fidem diuinam & opinionem non posse esse simul, eadem autem ratio videtur de fide humana cum diuina: sed negandum est id docere S. Thom. expressè; an verò à simili de opinione sumatur argumentum, dicam infrà.

Circa

Circa alteram partem, nempe an assensus fidei infusæ possit esse cum assensu opinionis, circa idem obiectum possunt esse contrariæ opiniones. Prima asserentium non posse esse simul: Richar. *3.d.24.q.6.* Capreolus *q1. art.3. ad 4. contra 1. conclusionem*, Maior *q.10.prologi.* quia opinio dicit obiectum posse aliter se habere: fides autem infusa dicit non posse aliter se habere; ergo non possunt simul tempore esse in eodem intellectu. Secundò, quia opinio secundùm multorum opinionem non potest esse cum assensu scientiæ eiusdem obiecti, quia putant de ratione opinionis esse dubitationem & formidinem, & ita inuoluere virtuale iudicium quòd obiectum possit aliter se habere: hoc autem pugnat cum summa fidei certitudine; ergo non possunt esse simul in eodem intellectu de eodem obiecto, & sic debent philosophari qui censent tale iudicium esse de ratione opinionis.

Alia sententia esse potest, secundùm communem cursum naturæ posse esse hos duos assensus simul, eo quòd non videntur ex vllo capite repugnare: nam de ratione opinionis non est formido expressa, & iudicium quo quis iudicet obiectum posse aliter se habere, sed solùm imperfecta certitudo vt non omnino demonstret obiectum sic se habere, & quòd ex ratione opinionis non repugnet dubium, quod aliqui appellarunt formidinem radicalem. Deinde assensus opinionis non est euidens, & sic ex hac parte non pugnat cum obscuritate fidei. Tandem cùm fides sit obscura, non est testimonium Dei obscurè propositum tantæ efficacitatis vt medium opinionis in præsentia illius non possit mouere intellectum ad assensum.

Tertia opinio est asserentium prædictos duos assensus ex natura rei pugnare propter formidinem quam frequenter annexam habet opinio circa obiectum an possit aliter se habere, posse tamen esse simul de potentia absoluta, quia talis formido non est de essentia opinionis, & ab ea potest separari. Certè prima & secunda opinio sunt satis probabiles, mihi tamen secunda magis probatur propter assignatam rationem, & eam sequebatur P. Vasquez, & videtur sequi Bonau. *3.d.24. q.3.* intelligenda tamen est de opinione quæ non habet adiunctam expressam formidinem, hæc enim esse non potest cum fide, iuxta dicenda de opinione & scientia *disp.10.* in quo sensu plures huius ætatis sequuntur hanc sententiam. Rationes verò primæ opinionis ex dictis solutæ sunt. Ad primam respondendum est non esse de ratione opinionis vt iudicet obiectum posse aliter se habere, sed solùm non omnino conuincere intellectum, sed probabiliter ostendere obiectum ita esse. Hæc autem imperfecta certitudo non excludit ab intellectu certitudinem assensus fidei infusæ. Ad secundum de scientia & opinione infrà dicemus. Restat dicere de fide, an possit esse cum euidentia attestantis, de quo disputatione sequenti.

DISPVTATIO IX.

De fide comparata cum euidentia attestantis.

DVBIVM I.

An possit euidenter cognosci testimonium Dei reuelantis extra visionem beatificam.

NON possumus explicare exactè an fides infusa possit esse cum euidentia attestantis, nisi priùs explicemus, quid sit euidentia attestantis, & an sit possibilis. Et certè euidentiam attestantis appellant Doctores quæ deducitur ex testimonio Dei cognito ex aliquo effectu, de quo Theologi *1.p. ad q.32. & in hac 2.2. ad quæstionem 5.* Loquimur verò de testimonio Dei: nam illo cognito euidenter cognoscens efficit hanc rationem: Quidquid Deus dicit est verum, Deus hoc mihi dicit; ergo est verum. Consecutio est legitima, maior est nota lumine naturali, minorem etiam ponimus esse notam, quia testimonium cognoscitur euidenter ex aliquo effectu. Quærimus ergo an hæc euidentia sit possibilis non viso Deo clarè per visionem beatificam, si enim talis euidentia testimonij requirat visionem claram Dei, non poterit esse cum fide eiusdem obiecti: nam suprà diximus visionem & fidem eiusdem obiecti non posse esse simul, si verò sit possibilis euidentia attestantis extra visionem beatificam, remanebit explicatum dubium propositum.

In hac verò controuersia Bañez *in fine art.5. huius quæstionis, & infrà ad quæstionem 5. in art.1.* putat non est possibilem talem euidentiam attestantis extra visionem beatificam. Et probari potest primò, quia nullus potest cognoscere locutionem euidenter alicuius, non cognito euidenter ipso loquente: ergo non potest cognoscere Dei locutionem euidenter, non cognito euidenter Deo. Secundò, quia in locutione Dei nihil est, ex quo certò possit colligi Deum esse qui loquitur. Tertiò, quia in substantiis spiritualibus locutio est actus intellectus, sed Deus non potest ostendere suum intellectum nisi ostendat seipsum; ergo nullus potest cognoscere euidenter locutionem Dei nisi cognoscat clarè ipsum Deum.

Communis tamen sententia est hanc euidentiam esse possibilem extra visionem beatificam. docent multi *1.p. ad q.32.* vbi P. Vasquez *disp.135.* & alij idem docent, Caiet. hîc *in art.4.* P. Valentia infrà *ad q.5. punct.1.* Durand. *3.d. 37.q.9.* ibi Carthusia. & Basol. *q.1.* P. Suarez, & alij *3.p.ad q.11.* Aragonius *q.5. art.1.* Mendoça *in quodlibeticis quæstionibus q.3. scholastica*; & hæc sententia mihi placet; est tamen difficultas in assignanda & explicanda ratione, & modo quo fieri possit hæc reuelatio testimonij Dei, variis enim modis solet assignari, quorum aliqui examinandi sunt à nobis in sequentibus: nunc autem adducemus modum quendam ex S. Thom. infrà *q.5. art.2. in corpore*, vbi ait alio modo, quia intellectus conuincitur vt iudicet esse credendum his quæ dicuntur, licèt non conuincatur per euidentiam rei. Sicut si aliquis Propheta prænunciaret in sermone Domini aliquid futurum, & adhiberet signum, mortuum suscitans, ex hoc signo conuinceretur intellectus videntis, & cognosceret manifestè hoc dici à Deo qui non mentitur, licèt illud futurum quod prædicitur in se non esset euidens: hac ergo ratione si alicui reuelet Deus veram resurrectionem alicuius defuncti in confirmationem doctrinæ quam docet aliquis Propheta, vel concionatur, conuincetur videns ad credendum non per euidentiam veritatis propositæ, sed per euidentiam extrinsecam testimonij, quia scit lumine naturæ Deum non posse mentiri, & hanc veritatem dici à Deo, cognoscet per cognitionem euidentis miraculi, quod fieri non potest in confirmationem falsæ doctrinæ, repugnat enim Deum facere miraculum supra leges naturæ, ad confirmandum falsum, & vt obliget ad credendum; quæ ratio & verba S. Thom. adeò sunt manifesta vt mirum sit aliquos recentiores interpretes velle explicare S. Thom. de sola euidentia morali, id est, de ratione valde probabili, non tamen de euidentia attestantis, quod admittendum non est, quia sicut euidens est Deum non posse fallere, ita euidens est non posse facere miraculum ad confirmandam falsam doctrinam. Negat verò S. Thom. ibi esse euidentiam rei dictæ, quia, vt infrà dicemus, prædicta euidentia non oritur ex causa vel effectu rei, sed ex testimonio extrinseco Dei qui nec falli, nec fallere potest. Et hunc modum euidentiæ attestantis admittit P. Vasquez *1.p. disp.*

diſp.135. cap.3. & alij infrà *ad q.5.in art.2.*

Ex prædicto argumento rectè deducitur reuelationem eius myſterij, quod miraculo confirmatur, eſſe locutionem extrinſecam Dei, id eſt, reuelationem creatam repræſentantem locutionem Dei increatam. Vnde vlterius colligitur, ad hunc modum cognoſcendi teſtimonium Dei non eſſe neceſſarium cognoſcere Deum viſione clara & intuitiua, quia quòd Deus non poſſit mentiri, eſt notum lumine naturali. Vt verò faciat cognoſci euidenter miraculum, etiam non eſt neceſſaria cognitio clara Dei in ſe, ſed ſolùm cognitio rei factæ per miraculum per ſpecies ipſius rei, ſiue naturalis ſit, ſiue ſupernaturalis, poteſt enim dari ſpecies cuiuſlibet obiecti creati, vt docui in materia de Angelis, & in miraculo reſurrectionis mortui facili negotio intelligitur, ſolùm enim requiritur ſpecies materiæ primæ, & animæ rationalis diſtinctæ à materia, & poſtea ſpecies modi vnionis inter eas, quas ſpecies Angeli habent, & infundi poſſunt homini viatori. Legatur Theodoretus in illud ad Hebræos 2. *In nos confirmata eſt conteſtante Deo ſignis & portentis*; vbi ait: Valde ſapienter dicitur Deum per miracula ferre teſtimonia prædicationis, ſicquidem probatio eſt euidens, & de veritate teſtis dubitari non poteſt.

Reſtat ſatisfacere argumentis contrariæ opinionis. Ad primum reſpondetur non eſſe neceſſarium ad cognoſcendam locutionem alicuius cognoſcere ſimul ipſum intuitiuè, cùm ſit locutio diuerſum obiectum à loquente, & ita reuelatio externa Dei, de qua modò eſt diſputatio, manifeſtari poteſt à Deo, non viſo ipſo Deo vt eſt in ſe, licèt cognoſcatur abſtractiuè Deus: ſicut poſſumus cognoſcere hominis alicuius locutionem, licèt ipſum non videamus clarè & intuitiuè. Et ex hac doctrina conſtat ad ſecundum, & iam ſuprà oſtendimus quomodo poſſimus cognoſcere reuelationem eſſe à Deo. Ad tertium reſpondetur nos non contendere poſſe videri locutionem exiſtentem in intellectu diuino, vt eſt in ſe, non viſo intellectu & Deo ipſo, ſed poſſe cognoſci reuelationem creatam, ita vt ex illa deducamus Deum eſſe, qui reuelat.

Sed poteſt obiici hoc modo, etiamſi homo audiens concionatorem euidenter cognoſcat reſurrectionem mortui, non deducet euidenter illud miraculum factum eſſe ad confirmandam veritatem aliquam, quia non cognoſcit intentionem occultam, qua mouetur concionator ad impetrandum à Deo miraculum. Hæc tamen obiectio facilem habet ſolutionem, tum quia Deus poteſt reuelare homini illi intentionem concionatoris, tum etiam cùm ipſe affirmet ſe velle facere miraculum in confirmationem eius veritatis, ſi in hoc mentiretur non poſſet Deus facere miraculum in confirmationem eius falſitatis vt antea dicebamus. Demum hæc euidentia atteſtantis poſſet reperiri in eo, qui facit miraculum, qui ſuam propriam intentionem impetrandi illud à Deo agnoſcit.

DVBIVM II.

An primus Angelus in primo inſtanti creationis habuerit euidentiam teſtimonij Dei.

HÆc difficultas explicanda eſt, vt oſtendamus alium modum, quo poſſibilis eſt euidentia atteſtantis. Quæſtionis cauſa eſt, quia primus Angelus in eo inſtanti habuit cognitionem infuſam à Deo aliquarum rerum ſupernaturalium, quarum habent fidem, vt diximus in materia de Angelis, & dicemus infrà ad quæſtionem quintam. Potuit ergo Angelus habere hanc rationem: Quidquid Deus dicit eſt verum, hoc mihi dicit; ergo eſt verum. Conſecutio eſt legitima, & maior nota lumine naturali, minorem verò poterat Angelus euidenter probare, quia iudicabat eam locutionem vel reuelationem non eſſe infuſam ab aliquo Angelo, tum quia nullus erat Angelus ſuperior, tum quia fuit cognitio aut reuelatio obiecti ſupernaturalis, & ita debuit à Deo produci, vt ab authore effectus ſupernaturalis, quæ ratio infrà magis explicabitur.

Sed hac ratione non obſtante Bañez citatus dubio præcedenti putat Angelum non habuiſſe euidentiam teſtimonij Dei, quia arbitratur non poſſe cognoſci teſtimonium Dei euidenter, niſi Deus ipſe videatur clarè, vt eſt in ſe. Et Angelum non habuiſſe hanc euidentiam, aliquo modo admittit P. Valentia *ad q.5. punct.1. verſiculo, ſecundò reſponderi poteſt*, quamuis contrarium magis probet; opinionem Bañez ſequitur Medina *1.2. q.67. art.3. dub.1. in reſponſione ad 3.* Sed communis ſenſus Theologorum eſt Angelum habuiſſe euidentiam teſtimonij Dei. Ita Durandus citatus dubio præcedenti, Caietanus infrà *in q.5. ad art.1.* & vt probabilem ſequitur P. Valentia *loco citato.* P. Vaſquez *1.p. diſp.135. cap.3.* & alij *1.p. ad q.32.* & *in hac 2.2. ad q.5.* Et mihi placet; ſed oportet explicare quomodo Angelus cognoſcit reuelationem eſſe à Deo. Et primò fallitur Bañez infrà *ad q.5. in art.1.* cùm dicit Angelum non cognoſcere euidenter reuelationem eſſe factam à Deo, quod facile poteſt refutari, quia Angelus primus erat ſuperior omni creatura producta: ergo ſi aliqua creatura inferior produceret reuelationem, non poterat latere primum Angelum, & tamen primus Angelus non videbat talem creaturam. Reſpondet Bañez creaturam cognoſci ab Angelo primo quantum ad ſubſtantiam & operationes ordinis naturalis, non tamen quantum ad operationes ordinis ſupernaturalis.

Sed contrà obiicit ſibi Bañez: nam operatio ſupernaturalis non poteſt eſſe à creatura vt à cauſa principali, & ita neceſſarium eſt vt Angelus primus iudicaret eſſe à Deo. Reſpondet verò poſſe eſſe aliquam operationem ſupernaturalem à Deo vt à cauſa principali quantum ad ſubſtantiam, & à creatura quantum ad moralitatem, & explicat. Poteſt quis habens gratiam ſanitatis operari ex illa ob malum finem, & tunc illa operatio erit à Deo quantum ad ſubſtantiam, & à creatura quantum ad malitiam: ergo primus Angelus licèt cognoſceret reuelationem eſſe à Deo quantum ad ſubſtantiam, tamen poterat dubitare, an eſſet ab aliqua creatura quantum ad veritatem, vel falſitatem mendacij. Sed hoc refutari poteſt, quia hoc ipſo quòd Angelus cognoſcebat reuelationem eſſe ſupernaturalem, cognoſcebat eſſe à Deo vt à prima & principali cauſa; ergo iudicabat non poſſe fieri à Deo effectum ſupernaturalem ad decipiendum, & in confirmationem falſi, ſicut antea dicebamus de miraculo facto à concionatore. Et eadem ratione dicendum eſt non poſſe Deum concurrere ad miraculum ſanitatis in confirmationem falſæ doctrinæ, quia falſitas refunditur in ipſum Deum, ſecus eſſet de malitia extrinſeca ex ſola intentione cauſæ ſecundæ operantis, v.g. ſi concurrit Deus ad faciendam ſanitatem ſupernaturaliter, & homo medio quo operatur ſanitatem mouetur ad actum externum ex intentione vanæ gloriæ, hæc malitia non refunditur in Deum ipſum, quia non aliter concurrit tunc, quàm ſicut cauſa prima ad omnem actum, vnde exemplum quo vtitur Bañez nullius eſt momenti, & falſum eſſe ampliùs conſtabit ex dicendis. Non eſt autem vnus modus explicandi rationem qua Angelus iudicauit ſibi fieri reuelationem à Deo. Aliqui docent hoc collegiſſe primum Angelum, quia vidit auxilio ſupernaturali clarè eam reuelationem immiſſam à Deo, & ex illa vt imagine cognouiſſe rem repræſentatam, & obiectum illius, ſicut aliqui dicunt, ex cognitione actus fidei aliorum potuiſſe ipſum euidenter deducere notitiam Trinitatis, quatenus actus ille fidei erat imago Trinitatis; ſic de actu fidei ſenſit P. Suarez *3.p. tomo 1. diſp.27. ſectione 2. & 5.* & alij *1.p. ad q.32.* Et ego qui

quidem ex euidenti cognitione actus fidei non dubito posse deduci cognitionem veritatis & obiecti repræsentati, vt dixi *1.p.ad q.32.* non tamen ex illo vt imagine repræsentante; & rationem assignaui *1.p. loco proximè citato, & 3.p. ad q.11.* quia nisi quis cognoscat obiectum repræsentatum, non potest cognoscens aliquam cognitionem iudicare de illa an sit vel non sit conformis obiecto, conformitas enim inter imaginem & repræsentatum non potest cognosci nisi vtrumque extremum cognoscatur; quis enim dicat imaginem Cæsaris verissimè illum repræsentare, si Cæsaris cognitionem non habuit vllam. Item quis dicat inter vnam albedinem, & aliam rem quam non cognouit esse relationem similitudinis, vel dissimilitudinis, talis enim cognitio requirit cognitionem extremorum; & eadem est necessaria vt quis cognoscat conformitatem vel difformitatem inter cognitionem aliquam, vt imaginem, & eius obiectum. Iuxta doctrinam Scoti *3.d.23.q.1.§. quod dicit.* & sequitur P. Vasquez *1.2.d.201.c.2. in fine.*

Alia ergo ratione potuit Angelus ad euidentiam testimonij Dei cogi, nempe quia potuit euidenter cognoscere Deum esse causam principalem eius reuelationis quam dirigebat ad mouendum Angelum, vt crederet fide supernaturali in ordine ad iustificationem, & cognouit Angelus se obligari ad credendum; nulla ergo ratione potuit dubitare de reuelatione, & eius veritate. Quod amplius explico, quia in ea supernaturali reuelatione nihil fuit, ex quo posset colligere aliquam creaturam esse loquentem, quia, vt pono, non cognouit Angelum superiorem quantum ad substantiam; disputamus enim de primo Angelo, & aliàs in locutione creaturæ semper debet esse aliquid ratione cuius sit physica dependentia à creatura, vt constat ex dictis in materia de Angelis, vbi diximus Angelum audientem alium cognoscere loquentem, & intuitiuè cognoscere locutionem existentem in mente loquentis, absurdum enim esset asserere audientem non cognoscere certò loquentem & locutionem, non potuit autem primus Angelus tale aliquid cognoscere, quia falleretur.

Vnde admittendum non est quod dixit Valentia posse Angelum primum dubitare an esset aliqua creatura superior, à qua per talem reuelationem falleretur. Hoc autem admittendum non est, quia, vt dixi, euidens est Angelo illam reuelationem esse supernaturalem. Quod sic ostendo: nam vel illam vidit intuitiuè, vel non. Si non vidit: ergo euidenter iudicauit esse supernaturalem; si enim esset naturalis, illum non lateret; si vidit illam, manifestè cognosceret reuera esse supernaturalem. Ex hoc autem fit cognouisse non fuisse productam ab aliqua creatura vt à causa principali: à Deo autem non potest produci ad fallendum hominem, & ad credendum aliquid falsum in ordine ad iustificationem. Ex dictis manent refutata nonnulla, quæ docuit Medina *1.2. q.67. art.3. dubio 1. in solutione tertij argumenti.* Solùm potest esse quæstio, an hanc euidentiam habuerint omnes Angeli in via, vel solùm primus Angelus. P. Valentia *ad q.5. punct.1.* docet solum primum Angelum habuisse hanc euidentiam, quia iuxta doctrinam Dionysij Angelus superior illuminat alios: ergo quando superior Angelus alij proponebat res fidei credendas, potuerunt dubitare, an ille eos deciperet.

Mihi verò videtur probabile omnes Angelos habuisse in primo instanti hanc euidentiam attestantis. Quod posset aliquis primò ostendere: nam in eo instanti secundùm opinionem S.Thom. quam secuti sumus in materia de Angelis, Angeli non potuerunt peccare: ergo non potuerunt dubitare de propositione rerum fidei, quas proponebat supremus Angelus, quia si possent dubitare, possent peccare peccato contra fidem. Et explico, quia si non habuerunt euidentiam attestantis, necessarius fuit affectus voluntatis, vt intellectus Angeli determinaretur ad credendum, ita vt non dissentiret rebus propositis. Sed istæ duæ rationes non videntur rem demonstrare, quia respondere posset aliquis, quòd licèt non haberent Angeli euidentiam attestantis, non potuerunt peccare, quia obligatio credendi rebus à primo Angelo propositis ita proponebatur à Deo vt efficaciùs moueret ab bonum, quia directio & propositio obiecti pro illo instanti pertinet ad Deum ipsum.

Alia deinde ratione posset prædicta euidentia attestantis explicari, nempe quia omnes Angeli cognoscerent eam reuelationem non fuisse factam primo Angelo ab alia creatura, sed à Deo: nam cognouerunt supremum Angelum non posse eos illuminare circa obiecta naturalis ordinis; ergo si ab illo primo Angelo illuminati sunt, planè nouerunt obiectum esse supernaturale. Quod si semel iudicarunt esse supernaturale, & à Deo, non potuerunt iudicare esse à Deo factum aliquid supernaturale in confirmationem falsitatis in ordine ad iustificationem. Sicut ergo dubio præcedenti retulimus ex S.Thom. euidentem cognitionem miraculi veri facti in confirmationem alicuius veritatis conuincere intellectum cognoscentis; ita nos de reuelatione supernaturali euidenter cognita putamus posse philosophari in præsenti dubio.

Sed ostendemus an primus parens habuerit euidentiam testimonij Dei. Occasione doctrinæ traditæ disputandum etiam est de primo parente an habuerit euidentiam testimonij Dei. Negat Bañez infrà *q.5. in art.1.* & præcipua argumenta suprà relata sunt dubio primo; censet enim talem euidentiam non esse possibilem extra visionem beatam. Sed contrarium docet Caietan. hîc *art.4. & infrà q.5. ad articulum 1. & 171. in art.5.* & multi viri docti huius ætatis, & alij recentiores interpretes S.Th. *1.p.ad q. 32.* quam opinionem infrà explicabimus. Alij verò putant possibile quidem fuisse Adamum habuisse euidentiam testimonij Dei, sed non esse certum quòd illam habuerit.

Mihi sanè valde probabilis est sententia Caietani; cùm enim dixerimus possibilem esse talem euidentiam, videtur consentaneum rationi Adamum illam habuisse, quia potuit illi Deus ostendere reuelationem & cognitionem rerum supernaturalium, quas proposuit illi credendas, quod facile intelligitur si Deus illi immediatè apparuit, & non ministerio Angelorum. Sed quia, vt diximus in materia de Angelis, secùndùm communem sensum Patrum apparitiones Dei factæ sunt antiquitus ministerio Angelorum, nisi aliquis velit hoc non esse intelligendum de reuelationibus factis primo parenti; dicit enim Aug. *tomo 3.lib.11. super Genes. ad litteram, cap.33.* quòd fortassis Deus antea loquebatur sicut cũ Angelis; quam doctrinam refert S.Thom. *1.p. q.94. art.1. in corpore.* ideo dicendum est quòd etiamsi locutus fuerit Deus Adamum per Angelum, tamen si illi reuelauit actum supernaturalem, cognouit illum esse à Deo vt à causa principali, nec posse Deum illud facere ad decipiendum, & ad testificandum falsum, vt suprà dicebam de Angelis. De scientia verò quam habuit primus parens, legatur S.Thom. *1.p.q.94.*

Et iuxta hæc existimo esse philosophandum de Prophetis cum Caiet. & aliis, licèt reuelatio prophetica fiat per Angelos, vt docuit S. Thom. infrà *q.172. art.2.* Ratio verò est, quia Propheta potuit cognoscere Deum esse qui loquebatur vt causa principalis de prophetia. Legatur S.Thom. infrà *à q.171.* & explicari potest quod diximus, quia quando Propheta fecit miraculum ad confirmationem eius, quod nomine Dei dicebat, non potuit non conuinci eius intellectus, iuxta doctrinam S.Thom. relatam à nobis *dubio 1.*

Tertiò idem existimo de Apostolis, videbant enim vera miracula quæ Christus faciebat in confirmationem suæ doctrinæ, iuxta suprædicta. Et ita S.Th. *3.p.q.43. art.3.*

art.3. docuit miracula Chriſti ſufficientia fuiſſe ad oſtendendam eius diuinitatem. Legatur P. Suarez *ibi*; vnde non placet, quod P.Valentia *ad q.5. punct.1.* putat Apoſtolos non habuiſſe hanc euidentiam, quia non erat, inquit, illis euidens, an Chriſtus ea miracula faceret ob finem aliquem illis occultum. Sed hoc parui momenti eſt, quia Apoſtoli audiebant Chriſtum ea miracula facere ad confirmandam ſuam doctrinam, etiamſi alium finem habuerit, tamen non poterat mentiri, & eos fallere; ergo ex hoc ſatis euidenter deducebant Deum eſſe authorem horum miraculorum, nec poſſe ea facere ad confirmandum aliquid falſum. Deinde alia ratione oſtendo Apoſtolos habuiſſe euidentiam teſtimonij Dei, quia ipſi fecerunt vera miracula in confirmationem doctrinæ quam docebant: ergo ex talibus miraculis conuincebatur ad iudicandum eſſe veram. An verò iſti qui habent euidentiam atteſtantis habuerint fidem, dicemus *ad q.5.* De Paulo Apoſtolo an habuerit euidentiam atteſtantis ex memoria diuinæ eſſentiæ viſæ in raptu, dicemus infrà.

Illud reſtat declarare an ſit poſſibilis alius modus, quo quis comparet euidentiam atteſtantis Dei loquentis. Aliqui exiſtimarunt eſſe poſſibilem talem euidentiam per ſpeciem abſtractiuam qua repræſentetur cognitio ipſa Dei, & Deus etiamſi intuitiuè non videatur, & clarè per viſionem beatam, putant enim non pauci talem ſpeciem abſtractiuam Dei eſſe poſſibilem. ita de ſpecie repræſentante abſtractiuè Deum, docuit Scotus *1.d.3.q.5.& 4. d.49. q.11.* Maior *2.d.3.q.5. & q.3. prologi.* Baſol. *q.1.prologi.* Aliacenſis *ibi q.1. art.2.* Ochamus *q.1. art.5.* Gabriel *q.1. art.3.* P.Molina *1.p.q.1. art.2. diſp. vltima, & q.56. in art.3.* aliique huius ætatis. Et probant talem ſpeciem eſſe poſſibilem, quia ſecundùm opinionem aſſerentium Paulum vidiſſe diuinam eſſentiam, manſit ſpecies rei viſæ non intuitiua, ſed abſtractiua, quia recordabatur ſe vidiſſe Deum; ergo poſſibilis eſt talis ſpecies.

Sed non eſſe poſſibilem talem ſpeciem, ſentiunt multi Theologi. Medina *3.p. in q.11. ad art.1.* P. Suarez *ibi diſp.23. ſect.5.& 1. de Trinitate, cap.11.* P.Valentia *1.p.diſp.4.q.1. punct.3.* Durandus *q.3. prologi,* Capreol. *in 1.d.3.q.2. art.3. in reſponſione ad 2.contra 6.concluſionem.* P.Vaſquez *1.p.diſp.134.* Et mihi videtur veriſſima ſententia, & probari poteſt: nam vel talis ſpecies repræſentat immediatè aliquam creaturam, & tunc non colligeretur euidentia teſtimonij ex notitia abſtractiua diuinæ cognitionis, ſed ex aliquo effectu, iuxta doctrinam à nobis traditam dubiis præcedentibus. Vel repræſentat immediatè eſſentiam Dei & eius cognitionem, & tunc generaret viſionem claram Dei vt eſt in ſe, quod tamen Doctores primæ ſententiæ negant. Reſpondent aliqui ſpeciem illam repræſentare eſſentiam Dei, non tamen exiſtentiam. Sed hoc admittendum non eſt, ſupponit enim aliquam diſtinctionem inter eſſentiam & exiſtentiam Dei ante intellectum, quod refutauimus in Metaphyſica, & in materia de Trinitate. Item in præſenti dubio loquimur de cognitione, qua cognoſcitur ipſa Dei cognitio & affirmatio vt exiſtens. Alij docent illam ſpeciem poſſe repræſentare cognitionem Dei immediatè, ſed non eſſe notitiam intuitiuam. Sicut ſi quis recordetur parentis emortui, cognitio fertur immediatè in parentem, & non eſt intuitiua. Sed hoc facile poteſt refutari, quia quidquid ſit de nomine intuitiuæ notitiæ, negari non poteſt per talem cognitionem cognoſci Patrem vt eſt in ſe cognitione ſenſibus comparata, ac proinde ſi hoc modo per intellectum adiutum prædicta ſpecie cognoſceret homo ille Deum, ſecretis malis omnibus bearetur, cognoſceret enim Deum clarè vt eſt in ſe: tale autem obiectum clarè viſum beat hominem, non enim poteſt videri Deus, vt eſt in ſe, & non vt exiſtens. Exemplum verò emortui patris non conuincit: nam de eſſentia patris illius non eſt exiſtentia, & ita filius poteſt eius recordari vt fuit, licèt non exiſtat, quod reſpectu eſſentiæ diuinæ non poteſt fieri.

Ad rationem reſpondendum eſt in Paulo non manſiſſe ſpeciem eſſentiæ diuinæ, aut Dei vt eſt in ſe, ſed ſpeciem, qua recordatur ſe aliquando habuiſſe viſionem Dei, ſicut cùm aliquis omnino oblitus alicuius demonſtrationis in ſpecie recordatur confuſim ſe habuiſſe demonſtrationem.

Sed difficultas eſt an Paulus habuerit euidentiam atteſtantis ex viſione diuinæ eſſentiæ. Quæſtio hæc locum habet poſita opinione S.Thom. aſſerentis Paulum vidiſſe diuinam eſſentiam. Caiet. infrà *ad q.175. in art.3.* putat Paulum non habuiſſe fidem eorum quæ vidit in raptu. Sed hæc doctrina admittenda non eſt, tum quia extrinſeca euidentia ſumpta ex memoria non excludit fidem, tum quia non erat neceſſarium vt ſemper actum memoriæ eliceret, & tunc poterat elicere actum fidei. Alij Thomiſtæ, vt refert Medina *1.2. q.67. art.3. dubio 2.* dixerunt Paulum non habuiſſe memoriam eius quod eſt ſe vidiſſe diuinam eſſentiam. Sed bene eos refutat Medina, quia Aug. & S.Thom. & alij qui putant vidiſſe diuinam eſſentiam, colligunt ex his quæ Paulus narrat de ſuo raptu; ergo ponunt, illum habuiſſe memoriam diuinæ eſſentiæ. Item ſine fundamento negant Paulum habuiſſe talem memoriam. Medina reſpondet euidentiam atteſtantis non pugnare cum aſſenſu fidei, & ita neque pugnat memoria illa rei præteritæ per alienas ſpecies. Quod de memoria docuit P. Vaſquez *1.p.diſp. 135.* & nos *1.parte ad q.32.* Addendum hîc eſt non fuiſſe neceſſarium vt ſemper Paulus haberet actualem memoriam eorum quæ vidit in raptu, & ſic potuit habere tunc temporis fidem; conced endum ergo eſt ex memoria præterita potuiſſe Paulum elicere euidentiam atteſtantis, vt diximus *1.p. ad q. citatam.*

DVBIVM III.

An euidentia atteſtantis ſit propriè euidentia.

EVidentia poteſt eſſe, vel ex cauſa ad effectum, vel ex effectu ad cauſam, quãdo ex cognitione vnius generatur cognitio alterius, & fatẽtur quidem Doctores qui de hoc diſputant, ex euidentia teſtimonij non generari euidentiam quæ generetur ex cognitione cauſæ, quia teſtimonium non eſt cauſa rei, & ita cùm ex cognitione eius infertur cognitio rei teſtificatæ, non infertur cognitio effectus ex cognitione cauſæ. Difficultas ergo eſt an euidentia quæ generatur ex cognitione teſtimonij ſit euidentia genita ex cognitione effectus, quam vocant Dialectici demonſtrationem *quia*, vt diſtinguant illam à demonſtratione *propter quid*, quæ procedit ex cauſa ad effectum. Speciatim verò diſputant de euidentia genita per hunc ſyllogiſmum, quem dicunt fuiſſe in primo Angelo: Quidquid Deus dicit eſt verum, hoc mihi dicit: ergo eſt verum. Conſecutio eſt legitima, & maior nota lumine naturæ, minor ex euidentia teſtimonij & reuelationis Dei cognitæ ab Angelo.

Aliquorum ſententia eſt eſſe propriè euidentiam ab effectu, ita Bañez *q.5.in art.1.& 1.p.q.32. in art.1.* Probat primò, quia euidentia prædicti ſyllogiſmi non eſt minor quàm euidentia ex effectu, quia reuera conuincit intellectum vt non poſſit negare verum eſſe quod teſtificatum eſt à Deo. Secundò, quia in prædicto ſyllogiſmo vtraque præmiſſa eſt euidens: ergo & concluſio, quia ſequitur præmiſſas in conſecutione legitima. Tertiò, quia dici non poteſt hanc euidentiam non eſſe rei in ſe, neque connexionis prædicati cum ſubiecto: nam ſi eſt euidens conſequens in teſtificante, erit euidens res in ſe, quia euidentia teſtimonij refunditur in rem teſtificatam. Quartò, quia euidentia à poſteriori non genera-

eui

euidentiam rei in ſeipſa maiorem quàm euidentia atteſtantis: nam per neutram iſtarum cognitionem agnoſcitur res in ſe intuitiuè. Quintò, quia effectus à Deo creati etiam ſunt quid extrinſecum ipſi Deo, & tamẽ ex illis à poſteriori oſtendimus Deum eſſe: ergo teſtimoniũ Dei licèt ſit aliquid extrinſecum rei teſtificatæ, poterit illam à poſteriori oſtendere. Sextò, quia hæc eſt euidens conſecutio ab effectu ad cauſam, Deus reuelat mihi hanc rem; ergo hæc veritas eſt in mente diuina: ergo eſt demonſtratio ab effectu. Septimò, quia nos ſuprà ex effectu ſupernaturali collegimus hanc euidentiam in Angelis; ergo verè eſt euidentia ab effectu. Hæc omnia ferè deſumunt recentiores ex magiſtro Bañez locis citatis. Alij verò huius ætatis qui hanc opinionem ſequuntur duo alia argumenta adducunt ad idem probandum. Primum eſt, nam in hoc ſyllogiſmo: Quidquid à Deo reuelatum eſt, eſt à parte rei, Trinitas à Deo reuelata eſt: ergo eſt à parte rei. Medium eſt effectus, nempe reuelatio producta in mente hominis, aut Angeli, & eſt effectus obiecti, quia non poſſet fieri ea reuelatio niſi obiectum eſſet verum & reuelatum. Vnde & Patres dixerunt res non eſſe quia ſciuntur à Deo, ſed potiùs ſciri, quia ſunt, de quo *1. p. ad q.14.* Secundò, quia etiamſi obiectum non eſſet cauſa, vel conditio neceſſaria ad reuelationem, ſufficeret ad demonſtrationem connexio inter obiectum & reuelationem: nam ab Euclide factæ ſunt multæ demonſtrationes ex illo principio, quæ ſunt æqualia vni tertio, ſunt æqualia inter ſe, & tamen æqualitas cum tertio non eſt cauſa vel effectus æqualitatis extremorum duorum inter ſeſe.

Sed communior ſententia eſt, hanc non eſſe propriè euidentiam, & ideo appellari euidentiam in atteſtante. Caiet. ſic docet infrà *q.5. in art.1.* & ibi Aragonius. P. Vaſquez *1. p. diſp.135. cap.3.* & multi Theologi doctiſſimi huius ætatis. Et mihi placet. Pro cuius exacta intelligentia ſciendum eſt duplex eſſe genus demonſtrationis, alterum per propriam cauſam quando ex illa infertur cognitio effectus, & dicitur demonſtratio *propter quid*; alterum per effectum, & eſt quando ex cognitione effectus infertur cognitio cauſæ, & dicitur demonſtratio *quia*, & ad hanc reducitur demonſtratio per impoſſibile, quando ex oppoſito ſequitur aliqua contradictio, non in aliquo extrinſeco, ſed in his quæ ex natura rei connexionem habent, neque aliquis ex antiquis Philoſophis aliud genus demonſtrationis agnouit, nec licet cuilibet pro voluntate fingere definitiones demonſtrationis, vt ſæpe ſoleo admonere, aliàs nihil erit in Philoſophia firmum. Deinde ſciendum eſt teſtimonium non poſſe generare aliquam euidentiam, & demonſtrationem ex dictis, quia ratione teſtimonij non poteſt cognoſci connexio inter extrema ſecundùm peculiarem rationem illorum, ſed ſolùm ſecundùm communem rationem teſtimonij in qua conueniunt. v.g. ſi probemus Deum eſſe factum hominem, quia Deus dicit, per tale teſtimonium Dei non explicatur aliqua connexio, quæ ſit ex natura rei inter extrema concluſionis, nempe inter Deum & hominem. Et explicatur vlterius, quia teſtimonium Dei commune eſt omni veritati quæ poteſt reuelari à Deo, propter quod S. Thom. infrà *q.5. art.1.* dixit poſſe intellectum per miraculum conuinci ad iudicandum aliquid reuelatum eſſe futurum, etſi illud futurum in ſe non ſit euidens, & ita Theologi prædictam euidentiam quæ oritur ex notitia teſtimonij Dei appellarunt euidentiam atteſtantis.

Ex dictis iuxta communem ſententiam facile eſt ſoluere omnia, quæ pro priori opinione allata ſunt. Ad primum reſpondetur euidentiam ortam ex teſtimonio non eſſe propriè & per ſe euidentiam ex effectu, quia teſtimonium non eſt effectus veritatis reuelatæ tãquam peculiare quid, & proprium manifeſtans connexionem extremorum, vt paulo antea explicabam, quod tamen contingit quando ex cognitione effectus proprij infertur cognitio cauſæ. Ad ſecundum conceſſo antecedenti neganda eſt conſecutio, propter aſſignatam rationem, nempe quia extrema concluſionis non manifeſtantur, ſecundùm peculiarem rationem ex principio per quod probatur concluſio, ſcilicet ex teſtimonio. Ad tertium eodem modo reſpondendum eſt illam euidentiam non eſſe rei in ſe ex peculiari connexione cum medio vt docuimus. Ad quartum reſpondetur euidentiam ab effectu ex natura rei eſſe diuerſæ rationis ab euidentia atteſtantis: nam euidentia ex cognitione effectus oritur ex medio quod habet peculiarem connexionem cum extremis concluſionis. Et ex eadem doctrina conſtat ad quintum & ſextum; & peculiari ratione dicendum eſt effectum ex natura rei pendere à cauſa, & habere ſpecialem connexionem cum illa, quod non habet teſtimonium, & ſic eſt omnino extrinſecum. Ad ſeptimum reſpondetur illam rationem, qua ex effectu ſupernaturali deduximus Angelum cognoſcere Deum ſibi reuelare, etiam inuoluere aliquid teſtimonij dum in illa aſſumitur vel ſubintelligitur illa maior propoſitio: Quidquid Deus dicit eſt verum.

Ad primum aliorum recentiorum reſpondetur verum eſſe loquendo de ſcientia ſpeculatiua, obiecta ſciri à Deo quia futura ſunt, de quo *1. p. ad q.14.* tamen de reuelatione non eſt verum Deum reuelare aliquod myſterium quia eſt, ſed quia vult; negare tamen non poſſumus veritatem obiecti eſſe conditionem neceſſariam vt fiat reuelatio, & licèt obiectum dicatur cauſa extrinſicè ſpecificans actum, tamen non habet teſtimonium peculiarem connexionem cum re reuelata, vt ſæpius diximus. Secundum argumentum leuioris momenti eſt, quia aliqui ſyllogiſmi Euclidis poſſunt reduci ad demonſtrationem per impoſſibile, iuxta ſupradicta. Deinde ſciendum eſt aliquos eſſe ſyllogiſmos euidentes, qui tamen non ſunt demonſtrationes, vt rectè notauit P. Vaſquez loco citato: nam licèt conſecutio ſit euidens, tamen nihil nouum colligitur in concluſione quod non eſſet incluſum in maiori. Vt ſi quis dicat: Omnia quæ ſunt æqualia vni tertio, ſunt æqualia inter ſe, hæc ſunt æqualia vni tertio; ergo ſunt æqualia inter ſe. Et idem eſt ſi dicamus: Omnis homo eſt animal, Petrus eſt homo; ergo Petrus eſt animal. Minor & concluſio continebantur in maiori, ſicut ſingulare ſub vniuerſali, vnde recentiores aliqui audiendi non ſunt, dum volunt eſſe tertium genus propriæ demonſtrationis, quod non procedat à cauſa vel effectu, quod ſanè eſt contra religionem Philoſophorum quæ nouas definitiones fingendi compeſcit audaciam.

DVBIVM IV.

An euidentia atteſtantis poſſit eſſe cum aſſenſu fidei infuſæ.

IN hac q. non deſunt ſententiæ contrariæ, ſicut in dubiis ſuperioribus, in quibus de actu fidei cum viſione, vel ſcientia diſputatum eſt. Prima opinio eſt aſſerentium aſſenſum fidei non poſſe eſſe ſimul de potentia ordinaria cum actu euidentiæ atteſtantis. ita ſentiunt nonnulli recentiores, quia cenſent ſcientiæ & fidei actus non poſſe eſſe ſimul de potentia ordinaria, & arbitrantur euidentiam atteſtantis eſſe propriè euidentiam ab effectu. Dicunt hanc repugnantiam ſolùm eſſe ex natura rei, quia idem exiſtimarunt de actu fidei, & ſcientiæ. Probari verò poteſt hæc ſententia, quia, vt ſupra diximus, obiectum fidei eſt non viſum,

ſed per actum euidentiæ atteſtantis ſaltem eſt viſum obiectum formale, nempe teſtimonium Dei; ergo non poterit cum tali actu ſimul eſſe actus fidei. Secundò, quia per talem euidentiam determinatur intellectus ad aſſenſum, & tamen actus fidei requirit electionem voluntatis. Tertiò arguunt, quia euidentia atteſtantis eſt ſcientia ab effectu; ergo ſi cum ſcientiæ actu non poteſt eſſe fides eiuſdem obiecti, non poteſt eſſe cum euidentia atteſtantis. Conſecutio eſt legitima, antecedens probari poteſt multis argumentis allatis pro prima opinione dubio præcedenti.

Secunda opinio eſt aſſerentium prædictos actus etiam de potentia abſoluta non poſſe eſſe ſimul, quia actus fidei requirit vt obiectum rem non viſam, ſine ſuo autem obiecto, etiam de potentia abſoluta non poteſt eſſe actus, ſed per euidentiam atteſtantis videtur teſtimonium; ergo nullo modo cum tali ſcientia poteſt eſſe actus fidei eiuſdem obiecti.

Tertia opinio eſt aliorum qui dicunt actum fidei eſſe poſſe cum cognitione reuelationis Dei ſi intellectus cognoſcens reuelationem non cogitet actu de prima veritate, quia ſi non cogitet de prima veritate, non conuincitur intellectus, nec determinatur per ſolam reuelationem, & ita dicunt Angelum in primo inſtanti habuiſſe fidem, & ſimul cognitionem reuelationis à Deo factæ, ſed non conſideraſſe pro illo inſtanti Deum eſſe primam veritatem qui nec falli nec fallere poteſt.

Aliorum ſententia eſt aſſenſum fidei infuſæ poſſe eſſe ſimul cum euidentia atteſtantis, quam ſententiam facile amplectentur omnes, qui putant poſſe eſſe actum fidei cum viſione aut ſcientia, quos retuli diſputatione præcedenti, & ſequitur P. Vaſquez *1. p. diſp. 135. cap. 3. in fine, & 3. p. tomo 1. diſp. 53. cap. 1. num. 5.* Medina *1. 2. q. 67. art. 3. dubio 1. ad 4.* quamuis ad tertium videatur loqui ſub dubio, ſed iterum dubio ſecundo eam opinionem amplectitur in ſolutione primi. P. Valentia infrà *ad q. 5. punct. 1.* & Ferrar. *3. contra Gentes, cap. 40.* multique alij huius ætatis.

In hac controuerſia mihi placet primò cum euidentia reuelationis poſſe eſſe actum fidei infuſæ. Probatur, nam valde certum eſt Angelum in via habuiſſe fidem; ergo neceſſarium fuit vt ille cognoſceret propoſitionem rei credendæ, quæ, vt ſuprà dixi, facta fuit à Deo: nam ſine præuia reuelatione rei credendæ non crederet liberè; talis ergo propoſitio fuit reuelatio ex qua deduxit Deum loqui, & eſt expreſſa ſententia S. Thom. *q. 5. art. 2. in corpore*, vbi dicit non tolli rationem fidei per hoc quod aliquis conuincatur per miraculum ad cognoſcendum hoc dici à Deo, ſi rem dictam non videat; concedit ergo apertè per euidentiam reuelationis non tolli rationem fidei quando obiectum materiale manet obſcurum: ſentit ergo S. Thom. cognitionem teſtimonij Dei euidentem non pugnare cum aſſenſu fidei infuſæ, ſi aliàs obiectum materiale non videatur.

Dicendum eſt ſecundò cum cognitione euidenti teſtimonij poſſe eſſe actum fidei, etiamſi quis cognoſcat euidenter Deum nec falli nec fallere poſſe. Hoc poſſet probari multis rationibus quas nos non probamus, quia inuoluunt opinionem aſſerentium fidem & ſcientiam poſſe eſſe ſimul. Probanda ergo eſt noſtra concluſio primò, quia aliàs difficile intelligeretur poſſe eſſe fidem in Angelo in primo inſtanti, quia tunc cogebatur cognito teſtimonio primæ veritatis ad cognoſcendum Deum non poſſe falli, nec fallere, & oppoſitum ſine fundamento dicitur, imò & contra rationem, quia cùm alicui proponitur credenda res difficilis & ſupra naturam, non poteſt non cogitare de authoritate dicentis, ex qua debet moueri ad credendum, vt manifeſtè patet in omnibus quibus proponitur diuina fides, & faciliùs intelligitur in Angelo qui euidenter cognouit reuelationem eſſe à Deo, ne igitur eſſet leuis in credendo, debuit conſiderare pondus propoſitionis, & authoritatem Dei dicentis antequam eliceret actum fidei propter illam authoritatem; ex quo arguo quia aſſenſus fidei non excludit cognitionem claram primæ veritatis ſecundùm communem opinionem: nam nunc poſſumus habere actum fidei circa Trinitatem, etiamſi actu conſideremus Deum nec falli, nec fallere poſſe, de quo nullus hactenus dubitauit. Et ratio eſt, quia etiamſi ſit illud principium notum, tamen teſtimonium Dei actuale, & obiectum matariale manet non viſum: ergo etiamſi cognoſceretur teſtimonium Dei, & non conoſceretur, vel non conſideraretur prima veritas, vt infallibilis, etiam poſſet eſſe actus fidei. Quod efficaciter probatur, quia aliàs Angelus non poſſet habere in primo inſtanti actum fidei infuſæ, quod dici non poteſt, vt conſtabit ex dicendis ad quæſtionem quintam. Ex his infero etiamſi prima veritas cognoſcatur euidenter, & teſtimonium eius, ſi tamen obiectum materiale non cognoſcatur, datur locus aſſenſui fidei. Et ratio eſt, quia ſi non videatur obiectum materiale teſtimonium poteſt mouere intellectum ad aſſenſum eius obiecti, quod non videtur, quod tamen non poſſet ſi videretur obiectum materiale, vt diximus diſputatione præcedenti, ob hanc enim rationem diximus non poſſe eſſe ſcientiam & fidem ſimul, quia in præſentia medij euidentis non poteſt mouere medium obſcurum, vel extrinſecum, ad aſſenſum circa obiectum materiale aliàs viſum per alium actum; & tamen, vt dixi, hoc poteſt facere teſtimonium, quando obiectum materiale viſum non eſt; meritò ergo S. Thom. *q. 5. art. 2.* dixit non tolli rationem fidei quando quis per miraculum conuincitur ad iudicandum ipſum Deum eſſe qui aliquid reuelat, ſi obiectum reuelatum non manet euidens in ſe, quia non cognoſcitur per cauſam vel effectum euidenter ex connexione naturali, iuxta dicta dubio præcedenti.

Sed dicet aliquis, teſtimonium Dei in eo caſu cognoſcitur euidenter, vt ponimus, & tamen per actum fidei cognoſcitur obſcurè tanquam ratio formalis aſſenſus fidei: ergo idem cognoſcitur clarè & obſcurè per ſcientiam & per fidem. Reſpondetur, idem ſed diuerſa ratione cognoſci clarè & obſcurè: nam per ſcientiam cognoſcitur teſtimonium Dei vt quod aliquo modo ex ſupradictis, at verò per actum fidei non cognoſcitur, vt quod, ſed vt quo, & vt ratio *formalis* obiecti aſſenſus fidei; hoc verò nullum eſt inconueniens. Sed arguere poſſet aliquis, in hoc caſu poſſet eſſe actus fidei circa ipſum teſtimonium euidenter cognitum per effectum, nempe quando eſt euidenter cognita reuelatio. Item vt actus fidei terminetur ad ipſum teſtimonium vt ad obiectum quo, & quod, affirmabunt omnes qui putant actum ſcientiæ abſtractiuæ poſſe eſſe cum aſſenſu fidei circa idem obiectum, hîc enim ſolùm eſt ſermo de actu ſcientiæ & fidei. Negare tamen debent omnes, qui putant actum ſcientiæ abſtractiuæ non poſſe eſſe cum actu fidei circa idem obiectum. Et hæc pars mihi placet propter doctrinam à nobis traditam diſputatione præcedenti, diximus enim ex mente S. Thom. actum ſcientiæ abſtractiuæ non poſſe eſſe cum actu fidei circa idem obiectum materiale. Et ita dicendum eſt tertiò in hoc caſu non poſſe eſſe fidem & ſcientiam de eodem teſtimonio Dei vt obiecto adæquato vtriuſque actus, quia cùm teſtimonium illud cognoſcatur euidenter, non poteſt mouere ad cognitionem ſui obſcuram, vt multis oſtendimus diſputatione præcedenti. Ex dictis facile eſt ferre iudicium de tribus prioribus opinionibus, conſtat enim primam & ſecundam falſas eſſe; tertia verò quantum ad

ad aliquid est vera, & quantum ad aliquid est falsa. Ad primum primæ opinionis iam explicatum est quomodo non visum pertineat ad obiectum fidei. Ad secundum dicemus dubio sequenti. Ad tertium constat ex dictis dubio præcedenti.

Dvbivm V.

An Angelus habens euidentiam atteſtantis teſtimonij Dei egeat determinatione voluntatis ad aſſenſum fidei.

Qvæstionis causa ex vna parte est, quia, vt infrà dicemus, ad assensum fidei secundùm communem doctrinam requiritur affectus voluntatis. Ex altera verò parte in Angelo non videtur fuisse necessarium vt determinetur intellectus quoad specificationem, quia suppositа tali euidentia non poterat dissentire, siquidem cognoscebat illud elicere Deum quod deduxit ex cognitione, adiuncta illa propositione, quidquid Deus dicit est verum. Aliqui viri docti huius ætatis docent Angelum habuisse euidentiam atteſtantis, verùm ex illa solùm collegisse. v.g. credibile esse Deum esse trinum, & vnum, non tamen hanc, Deus est trinus & vnus. Et ita dicunt secundò potuisse habere fidem huius, Deus est trinus & vnus, & ad hanc esse necessarium affectum voluntatis, quia non cognouit per demonstrationem in primo instanti Deum esse trinum & vnum: sicut licèt cognoscatur euidenter possibile esse Petrum currere, potest cognosci per fidem ista propositio, Petrus currit. Tertiò docent ex euidentia atteſtantis non deduci connexionem ex natura rei, sed solùm sub ratione credibilis. Quartò docent ex euidentia credibilitatis solùm posse deduci mysterium reuelatum esse possibile quantum ad rationem credibilis. Alij verò recentiores concedunt per talem euidentiam ita determinari intellectum, vt illa posita Angelus non egeat electione voluntatis determinante intellectum ad assensum fidei, & ideo negant in primo instanti Angelum habuisse illum syllogismum: Quidquid Deus dicit est verum, hoc mihi dicit; ergo est verum. Tertiò alij negant Angelum in via potuisse habere talem euidentiam, & ita affirmant potuisse habere fidem ex electione voluntatis. Quartò alij dicunt euidentiam atteſtantis & fidem simul fuisse in Angelis. Sequitur P. Vasquez *3.p. disp.53. cap.1. num.5.*

Dicendum est primò Angelum in primo instanti non potuisse dissentire reuelatis à Deo in sensu composito, quòd cognoscebat Deum reuelare, & ipsum, nec falli, nec fallere posse. Secundò ad actum fidei eguisse Angelos affectu peculiari voluntatis ad exercitium ipsum assensus fidei, quia ex præcedente euidentia atteſtantis non cogebantur ad eliciendum assensum fidei. Tertiò etiam pro primo instanti eguisse actu voluntatis qui ex natura sua determinaret intellectum Angeli ad credendum ob teſtimonium Dei secundùm se, quia in eo actu non erat ratio formalis teſtimonium Dei visum, hic enim non esset actus fidei, vt probauimus suprà. Ergo ad determinandum intellectum vt ex eo teſtimonio secundùm se eliceret assensum fidei, necessarius erat affectus talis ex natura sua vt determinaret intellectum Angeli ad credendum, ex quo fieret vt si aliàs intellectus Angeli non haberet euidentiam atteſtantis, ex solo tali affectu determinaretur, quia obiectum formale fidei non est sufficiens ad determinandum intellectum sine electione voluntatis, vt docuit S.Thom. *art.4. in corpore.* Et eodem modo etiamsi Angelus non consideraret primam veritatem, nec falli nec fallere posse, determinaretur ex eo affectu ad credendum. Legantur dicenda infrà *disput. 28. dub.3. & 4.* Et ita talis actus credendi potuit esse meritorius & laudabilis ex parte affectus voluntatis, positis aliis conditionibus requisitis ad meritum; & sic possunt explicari multa teſtimonia Patrum qui dicunt, actum credendi esse laudabilem & meritorium, quamuis illi præcipuè loquantur de actu fidei in hominibus, qui communiter credunt sine euidentia teſtimonij Dei dicentis. Legatur Greg. *hom.26.in Euāg.* pseudo-Cyprianus *serm.de natiu.Christi.* Quartò dicendum est, Patres non postulare in Angelis pro primo actu fidei maiorem libertatem, quia secundùm opinionem S.Th. quæ est communior Theologorum, Angelus in primo instanti non potuit peccare: ergo posita reuelatione rerum fidei & præcepto credendi non potuerunt non credere in sensu composito. Quintò dicendum etiam Angelum pro primo instanti eguisse affectu voluntatis determinante intellectum eius ad assensum, si prius natura voluit assentire, quàm consideraret Deum esse primam veritatem, quod non videtur simpliciter impossibile. Sextò si sermo sit de Angelis post primum instans, hoc est, post eam durationem in qua non potuerunt peccare, faciliùs intelligitur eguisse pio affectu voluntatis ad credendum, quia tunc non esset necessarium asserere perseuerasse in cognitione Dei, vt est prima veritas, atque adeò non fuit necessarium elicere euidentiam atteſtantis actualem, in quo euentu necessarius erat affectus pius voluntatis ad eliciendam fidem actualem, iuxta ea quæ de pia affectione voluntatis requisita ad fidem supernaturalem dicemus infrà.

Ex his facile est iudicium ferre de prima opinione relata in principio. Et primum dictum falsum est, quia bene poterant Angeli in primo instanti elicere euidentiam atteſtantis non solùm huius propositionis: Credibile est Deum esse trinum & vnum, sed etiam huius, Deus est trinus & vnus. Vnde dicendum est, secundum dictum illorum Doctorum falsam continere doctrinam. Tertium est verum, sed non deseruit præsenti instituto. Quartum verò dictum falsum est iuxta doctrinam traditam. De secunda & tertia opinione suprà à nobis latum est iudicium.

Dvbivm VI.

An euidentia atteſtantis possit esse cum clara visione eiusdem obiecti, vel cum scientia, aut aliis assensibus.

HAnc difficultatem attigerunt aliqui *3.p.ad q.11.* disputantes, an Christus extra visionem beatificam habuerit notitiam mysterij Trinitatis quantum ad an est, & affirmant aliqui existimantes per hanc euidentiam atteſtantis cognouisse mysterium Trinitatis. Nam inter alios modos quibus hoc fieri posse putant referunt illum quo Christus potuit cognoscere actum fidei alicuius viatoris, & ex illo deducere mysterium Trinitatis. P.Suar. *tomo 1. in 3. p.disp.27. sect.2.& 5.* & alij huius ætatis. Et an possit dari talis euidentia ex cognitione actus fidei, tractaui *3.p. ad q.11. & 1.p. ad q.32.& suprà in hanc quæstionem.* Modò autem solùm disputamus an possit esse cum visione clara eiusdem obiecti, & omnes, qui putant fidem posse esse simul cum visione eiusdem rei, idem facilius dicent de euidentia atteſtantis, quòd possit esse cum visione eiusdem obiecti; sic autem sentientes de fide, retuli *disp. præcedenti.* Et eandem sententiam sequi debent omnes, qui putant euidentiam atteſtantis esse propriè scientiam ab effectu, scientia enim hæc bene potest esse cum clara visione eiusdem obiecti, vt constat ex dictis disputatione præcedenti. Rationes verò, quibus citati Doctores vtuntur ad probandum illa principia, suis locis relatæ sunt, neque est opus eas iterum repetere.

Aliorum sententia est euidentiam atteſtantis, quæ pendet à cognitione teſtimonij diuini, non posse esse cum clara visione eiusdem obiecti. ita sensit P. Vasquez *tomo 1. in 3.p. disp.53. cap.1.num.5.* & alij huius ætatis. Solùm autem loquitur P. Vasquez de euidentia atteſtantis comparata cum visione clara eiusdem obiecti. Et mihi placet primò hanc euidentiam ex natura rei non posse esse cum visione clara eiusdem obiecti: nam cùm medium huius euidentiæ sit teſtimonium extrinsecum, valde debile est medium ad mouendum in præsentia claræ visionis, & ex hac parte repugnat prædictos assensus posse esse simul. Qua ratione vtitur P. Vasquez quam à simili explicuimus disputatione præcedenti. Et cùm defectus huius medij sit in genere causæ formalis, non potest suppleri à Deo, & sic si ex natura rei esse non possunt simul, non poterunt esse de potentia absoluta, iuxta doctrinam traditam præcedenti disputatione. Principia verò ex quibus contraria opinio deducitur, suprà à nobis refutata sunt, & eorum argumenta soluta. Et idem iudicium erit de euidentia atteſtantis si comparetur cum scientiis mathematicis, quæ habent tantam euidentiam vt non sint dissimiles visioni eiusdem obiecti. Restat dicere de hac euidentia comparata cum scientia abstractiua. Circa secundam partem omnes illi, qui putant hanc euidentiam posse esse cum visione, idem dicent si comparetur cum scientia abstractiua: imò secundùm opinionem P. Vasquez concedendum est posse esse cum scientia abstractiua, quia, vt vidimus disp. præcedenti, putat scientiam abstractiuam posse esse simul cum fide, quod diximus esse probabile, licèt vt probabilius sequuti fuerimus placitum S. Thom. in ea controuersia. In præsenti verò dubio mihi valde videtur probabile euidentiam atteſtantis posse esse cum scientia abstractiua, quia euidentia atteſtantis generatur ex cognitione teſtimonij, tamen aliquo modo conuincit intellectum, & præmissæ eius syllogismi sunt euidentes, nempe: Quidquid Deus dicit est verum, hoc dicit; ergo est verum. Maior est euidens lumine naturali, minor ex reuelatione, & ita licèt teſtimonium sit extrinsecum, nihilominus per consecutionem conuincitur intellectus. Et licèt syllogismus iste non sit propriè scientia ab effectu, vt suprà probauimus, tamen illi est similis, & eius naturam æmulatur, & ita non mirum si possint esse simul, quia abstractiua scientia non ita excedit hanc euidentiam, quin in præsentia illius possint præmissæ euidentiæ huius abstractiuæ mouere intellectum.

Sed dices, ergo etiam fides poterit esse cum scientia abstractiua, licèt sit propter teſtimonium obscurum. Respondetur esse manifestum discrimen, quia actus fidei habet obiectum formale omnino obscurum: at euidentia atteſtantis præmissas habet euidentes, licèt contineat medium extrinsecum respectu conclusionis. Ex dictis soluitur dubium quod attigimus disputatione præcedenti de teſtimonio Angeli beati, vel alterius cuiusuis beati, an possit esse cum scientia vel visione eiusdem obiecti: nam beatus ex ratione status non fallitur, nec potest fallere. Et ex teſtimonio illius potest quædam euidentia atteſtantis generari, de qua facile intelligitur non posse esse cum visione eiusdem obiecti, bene tamen cum scientia abstractiua. Alia possent disputari de euidentia atteſtantis de simultate vel repugnantia cum aliis actibus intellectus, quæ facilem habent solutionem ex dictis, si rectè expendantur quæ diximus in hac & præcedenti disputatione. Facile enim intelligitur euidentia atteſtantis posse esse cum assensu theologico, quia diximus posse esse cum fide: igitur & cum Theologia, quia obscuritas Theologiæ non pugnat cum euidentia atteſtantis si non pugnat obscuritas fidei. Item potest intelligi an possit esse euidentia atteſtantis cum assensu fidei humanæ.

In quo possunt esse diuersæ opiniones iuxta diuersa principia: nam qui putant assensum scientiæ posse esse cum assensu fidei humanæ, idem dicent de assensu euidentiæ atteſtantis cum fidei humanæ assensu, siue dicant hanc euidentiam esse propriè scientiam, siue non, quia in hoc non est peculiaris difficultas. Contrariam tamen opinionem defendere debent qui putant fidem humanam non posse esse cum scientia. Nobis verò philosophandum est iuxta doctrinam traditam disputatione præcedenti, vbi diximus assensum fidei humanæ non posse esse simul cum scientia. Et hìc ratio esse debet, quia teſtimonium in præsentia præmissarum euidentium non habet vim ad mouendum ad assensum eiusdem obiecti: licèt enim, vt sæpe diximus, syllogismus euidentiæ abstractiuæ non sit propriè scientia, tamen præmissæ euidentes sunt, & intellectum determinant ad assensum per legitimam consecutionem. Et idem iudicium est de teſtimonio angelico vt est fallibile. An verò hic assensus possit simul esse cum assensu opinionis, constabit ex dicendis infrà de scientia cum actu opinionis eiusdem obiecti. An verò quæ cum euidentia atteſtantis pugnant pugnent in eodem subiecto posito in diuersis locis, colligendum est ex dictis disputatione præcedenti.

DISPVTATIO X.

De actu scientiæ comparato cum opinione.

SANCTVS Thomas, & alij disputantes an possint esse simul actus scientiæ, & fidei infusæ, tractant etiam de actu scientiæ, & opinionis, an possint esse simul, & ideo hoc loco de hac materia à nobis disputandum est.

DVBIVM I.

An opinio & visio intuitiua eiusdem obiecti possint esse simul in eodem intellectu.

DIfficultas potest intelligi de visione intuitiua sensus vel intellectus, & Doctores quidam generatim disputant de opinione cum scientia, & nonnulli absque distinctione vlla inter visionem & scientiam docent opinionis assensum posse esse cum notitia euidenti, ita docet Alensis *3.p. q.29. membro 3.* Henricus *quodl.8. q.14.* Bonau. *3. d.24. art.2. q.2.* Gabriel *q.1.art.2.* Altisiodorus *in fine libri 3. tractatu 3. q.24.* Durandus *q.1. prologi*, & alij viri docti huius ætatis. Et præcipua ratio est, quia opinio non elicit ex vi medij formaliter aliquam oppositionem cum medio scientiæ, quia non dicit incertitudinem, aut iudicium quo iudicet rem posse aliter se habere, sed imperfectam certitudinem, quæ non pugnat cum aliqua maiori certitudine scientiæ, & ad hanc reducuntur aliæ rationes. Aliorum sententia est assensum opinionis esse non posse cum assensu scientiæ. ita videtur expressè sentire S. Thom. hìc *art.5. ad 4.* & sequuntur in hunc art. aliqui interpretes, & alij *in librum 1. de posteriori resolutione, ad cap.26.* Bañez *1.p.q.1. in articulum 7.* Quæ sententia solet probari ex Aristotele in eo capite, & variis rationibus quas infrà referemus.

Tertia opinio est asserentium duo, alterum est opinionem, quæ habet adiunctum iudicium de obiecto quòd possit aliter se habere, siue quòd non sit omnino certum, non posse esse cum assensu scientiæ, bene tamen opinionem, quæ non habet tale iudicium annexum quòd reuera non est de essentia illius. Et hanc opinionem

nem quam expresse tradiderunt aliqui recentiores, non obscurè indicarunt aliqui ex antiquis qui primam opinionem sequuntur. Et hunc modum philosophandi docuit P. Valentia *punct.4.q.2.ad 5.* quæ opinio ex dicendis intelligetur.

In hac controuersia mihi placet primò expressum iudicium de incertitudine obiecti non posse esse cum assensu scientiæ, talis enim actus repugnat cũ visione clara Dei qua cognoscitur res, vt est in se, & tales actus circa idem obiectum inferunt contradictionem, sicut assensus & dissensus, ex quo fit dicendum esse secundò hos actus non posse esse simul etiam de potentia Dei absoluta, iuxta doctrinam traditam *disputatione 8.* Vbi etiam diximus similes actus non posse esse simul in eodem intellectu, etiamsi intellectus constituatur in diuersis locis. Tertiò existimo iudicium expressum de incertitudine obiecti, seu formidinem expressam non esse de ratione opinionis. ita cum multis docuit P. Vasquez *1.p.disp.5.n.4.* legatur P. Salaz *1.2. ad q.58.tit.11.disp.3. dubio 4.* Et sequuntur omnes, qui putãt scientiam & opinionem posse esse simul; imò etiam alij recentiores, qui licèt putent non posse esse simul, tamen ex alio capite id docent; vt referemus infrà. Et quòd non sit expressa formido de ratione opinionis, vel prædictum iudicium, experimento videtur manifestum: nam sæpe quis ita est certus de sua opinione vt nullam habeat formidinem; solùm ergo de ratione opinionis est medium tale esse, vt imperfectè ostendat connexionem prædicati cum subiecto, quam aliqui vocant formidinem radicalem, ex tali enim medio solet oriri formido de certitudine obiecti. Neque Aristoteles *1.libro posteriorum, cap. 26.* oppositum docuit, nunquam enim dixit esse expressam formidinem de ratione opinionis, sed solùm significat medium opinionis tale esse, vt non possit plenam certitudinem generare, & cùm significat opinionem non posse esse cum scientia, non loquitur de omni opinione, sed de ea quæ habet adiunctam formidinem expressam, vt exponebat P. Vasquez.

In præsenti ergo controuersia mihi placet quartò opinionem non posse esse simul cum visione intuitiua obiecti. Est expressa S. Thom. *art.4. in fine corporis*, illis verbis: Vnde manifestum est, quòd nec fides, nec opinio potest esse de visis, vel secundùm sensum, vel secundùm intellectum. Hæc posset probari aliquibus rationibus quas examinabimus infrà. Nunc verò satis sit rationem sumere ex imperfectione medij probabilis quod mouere non potest ad assensum in præsentia visionis intuitiuæ, est enim valde imperfectum vt possit eum tam perfecto medio & assensu mouere, vt suprà dicebamus de testimonio humano vel diuino. Et huic rationi multum fauet experientia: nam cùm quis intuitiuè videt rem aliquam, nihil omnino videtur moueri à ratione aliqua probabili quæ assumatur ad idẽ obiectum ostendendum. Hæc autem ratio probat prædictos duos assensus non posse esse simul etiam de potentia absoluta, iuxta doctrinam traditam *disp.8.* & hoc ita est verum vt non possit esse simul, etiamsi constituatur intellectus in diuersis locis.

Ad rationem primæ sententiæ respondetur nihil concludere contra nostram doctrinam, quia etiamsi demus eos actus non habere oppositionem expressam, tamen medium opinionis valde imperfectum est vt moueat ad assensum in præsentia visionis claræ eiusdem obiecti. Secũda opinio vt à nobis explicata est vt verissima debet defendi. Tertia autem quoad secundam partem admittenda non est.

DVBIVM II.

An assensus opinionis esse possit cum assensu scientiæ eiusdem obiecti saltem virtute diuina.

IN hac q. possunt referri tres illæ opiniones quas attuli dubio præcedenti: nam Doctores, vt dixi, de scientia generatim disputarunt. Prima opinio est asserentiũ hos duos assensus posse esse simul ex natura rei. Doctores huius sententiæ retuli dubio præcedenti. Præcipuum argumentum pro hac opinione est, quòd secluſa extrinseca formidine opinio non comparatur cum scientia quasi cum contrario, sed solùm quasi cum perfectiori. Assensus verò diuersæ speciei esse possunt simul ex natura rei, licèt vnus sit perfectior alio, vt constat in duobus assensibus aut cognitionibus eiusdem obiecti scientifici. Secundò, quia contraria opinio firmum aliquod fundamentum, aut efficacem rationem non habet.

Alij distinctione vtuntur de opinione quæ habet adiunctam formidinem expressam, & quæ non habet, & primam dicunt esse non posse cum scientia, bene tamen secundam. Tertiò aliqui absolutè negant assensum opinionis posse esse simul cum scientifico, & variæ rationes solent assignari. Et primò aliqui probant hanc sententiã, quia de ratione opinionis est incertitudo, ita vt qui opinatur iudicet rem posse aliter se habere. Actus verò scientiæ est certus, & qui illam habet agnoscit obiectum non posse aliter se habere. Hæc duo contradictoriè opponuntur; ergo assensus, ex quibus infertur hæc contradictio, non possunt esse simul, quæ videtur ratio S. Th. hîc *art.5.ad 4.* de cuius mente infrà dicemus. Hæc tamen ratio si alio modo non explicetur, nõ videtur efficax, quia, vt dixi, expressa formido, aut iudicium, quo quis iudicet obiectum posse aliter se habere, nõ est de essentia assensus probabilis, neque video hactenus probatum talem formidinem aut iudicium esse de essentia opinionis, solùm enim habet opinio ex formali obiecto & medio, quòd non conuincat omnino intellectum, nec possit perfectam certitudinem generare, vnde non videtur habere contradictionem cum assensu scientifico. Secundò alij probant, quia calor perfectus, & imperfectus non possunt esse in eodem subiecto. v.g. calor vt sex, & calor vt tria; ergo neque certitudo perfecta & imperfecta. Sed hæc ratio si aliquid probaret solũ probaret ex natura rei scientiam & opinionem non posse esse simul, non tamen de potentia absoluta secundùm quam non videtur repugnare vnum subiectum habere calorem vt octo, & alium vt quatuor. Deinde etiam ad probandum non posse esse simul ex natura rei, non est efficax argumentum à simili: nam duo calores sunt eiusdem speciei; at verò duo assensus prædicti differunt essentialiter, & licèt aliqua accidentia ex natura rei non possint esse in eodem subiecto quando solo numero differunt, tamen accidentia specie diuersa etiam non æqualiter perfecta bene possunt si aliud non obstet.

Tertiò alij probant, quia isti assensus pugnant sicut euidens, & ineuidens: nam scientificus assensus est euidens, assensus verò opinionis est ineuidens; cùm non habeat medium, quod manifestet clarè connexionem prædicati cum subiecto: ergo inferunt contradictionem respectu eiusdem obiecti. Verùm hæc ratio non conuincit: nam opinio non requirit obiectum non visum à subiecto in quo est, vt diximus esse necessarium ad obiectum fidei, hoc enim sensu opinio non dicitur ineuidens quasi neget euidentiam obiecti in subiecto si aliud non obstet], sed dicitur ineuidens quia ex medio suo formali non infert euidentiam claram rei, sed probabilem, vnde opinio non est obscura sicut fides. Quartò alij probant, quia per assensum scientificum intellectus manet omnino determinatus circa obiectum; ergo non potest elicere assensum opinionis, à quo non plenè determinatur, sed imperfectè. Ex hoc autem sequitur determinari perfectè, & non determinari. Hac ratione vtuntur nonnulli *in libris de posteriori analysi ad finem 5. libri.* qui simul docent duos prædictos assensus non opponi contradictoriè, & tamen contendunt ex illis sequi contradictionem, in quo minus consectari q

videntur loquuti. Et ratio hæc si euoluatur non differt à præcedentibus : nam quod dicit perfectè determinari & imperfectè, solùm significat vnum assensum esse euidentem & necessarium, alterum non esse euidentem, sed probabilem; vnde non est concedendum intellectum plenè determinari, & non plenè determinari, neque determinari perfectè, & non determinari perfectè, sed perfectè, & imperfectè, plenè, & semiplenè; sicut non concedimus cognoscere euidenter, & non cognoscere euidenter, sed per vnum medium euidenter, & per aliud probabiliter. Hoc autem videtur manifestum si semel demus hos actus ex nullo prædicato opponi contradictoriè.

Alio modo posset explicari prædicta ratio, ita vt isti assensus non possint esse simul, quia scientia non pendet ab affectu voluntatis, & tamen opinio ex opinione multorum affectum requirit, vt indicat S.Thom. *art.4. in corpore.* Ex natura autem rei non potest eadem potentia determinari ab extrinseco, & ab intrinseco. Quæ ratio hic videtur maiorem vim habere quàm in assensu scientiæ & fidei : nam quando aliquis habet scientiam de obiecto aliquo fidei, potest fieri vt non habeat scientiam testimonij Dei, & ita per actum scientiæ non determinatur circa obiectum formale fidei, & assensus ex illo obiecto formali requirit extrinsecam determinationem voluntatis; quòd si sit notum testimonium Dei, vt in Angelis, qui habuerunt euidentiam attestantis, necessarius erit affectus propter difficilem modum assentiendi formaliter ex testimonio Dei, vt disputatione præcedenti explicabam. At verò in præsenti si quis habeat assensum scientiæ, quo determinetur omnino intellectus, non manet ratio ob quam dicamus dari adhuc locum affectui : nam neque ex parte obiecti formalis, neque ex modo assentiendi est necessarius affectus, quia assensus opinionis neque generare potest maiorem certitudinem quàm sit certitudo scientiæ, sicut generat assensus fidei, neque habet maiorem difficultatem ex modo assentiendi, vnde non videtur necessarius affectus nisi ratione ipsius opinionis, quando sola est in intellectu. Alio modo posset quis fugere vim huius rationis, si dicat in opinione solùm esse eum affectum voluntatis necessarium, quando aliàs intellectus non esset determinatus : cùm verò habet actum scientiæ, iam est determinatus per illum, & ita non erit necessarius. Sed contra hoc est : nam necessitas affectus ad actum opinionis oritur ex insufficientia & imperfectione obiecti formalis opinionis. Hæc autem non adiuuatur ab actu scientiæ, quia, vt infrà dicemus, non fit vnus actus scientiæ & opinionis ex obiecto vtriusque. Rursus respondere posset aliquis eum affectum esse necessarium ad assentiendum ex medio opinionis, licèt aliàs intellectus simpliciter non posset dissentire ex alio medio, nullúmque esse absurdum ad assensum scientiæ solùm determinari intellectum à medio demonstrationis, ad assensum verò opinionis à medio probabili, & affectu voluntatis.

Mihi sanè placet sententia asserentium assensum opinionis & scientiæ non posse esse simul. Et primò facile potest probari si sermo sit de opinione, quæ habet adiunctam expressam formidinem, & iudicium, quo iudicat obiectum posse aliter se habere, iuxta doctrinam traditam dubio præcedenti. De aliis verò opinionibus possumus sub distinctione loqui : nam quædam sunt, quæ re vera medium habent debile & imperfectum ad mouendum intellectum in præsentia cognitionis euidentis, & istæ opiniones non poterunt esse cum assensu scientiæ. Aliæ verò sunt opiniones, quæ habent rationes magnæ probabilitatis & ponderis, & nullam habent adiunctam expressam formidinem, & has posse esse cum assensu scientiæ abstractiuæ valde probabile existimo, quia non video caput ex quo possit esse repugnantia : & aliquas opiniones posse esse cum scientia, docent recentiores aliqui *ad cap.26.1.libri de posteriori analysi*, & censent esse doctrinam S.Thom.& Caiet. *3.p.q.9. art.3.circa responsionem ad 2.* & putant esse mentem S.Th. assensum probabilem posse esse cum scientia si non habeat formidinem. Et hac ratione posset explicari ratio illa determinatione perfecta intellectus per actum scientiæ, & imperfecta per actum opinionis, quamuis authores qui illa vtuntur hunc sensum non videantur explicasse.

Quæ verò contra nostram rationem possent obiici soluta sunt in simili *disp.8.* Poterat etiam obiici S.Thom. *art.5.ad 4.* qui alia ratione videtur vsus ad conclusionem nostram probãdam, sed de eius mente dicemus infrà *dubio 3.* Ex dictis manent soluta argumenta primæ opinionis, quatenus contra nostram doctrinam possunt esse. Solet obiici testimonium Aristotelis *1.de posteriori analysi*, vbi videtur sẽtire de ratione opinionis esse formidinem. Verùm Aristoteles solùm docuit, vt suprà explicuimus, opinionem, quæ habet adiunctam formidinem, non posse esse cum scientia, quod nos concedimus, non tamen dicit omnem opinionem habere adiunctam expressam formidinem : vnde ipse Aristoteles *7.Ethicorum,cap.3.* dixit quosdam non minus adhærere suis opinionibus, quàm alios suæ scientiæ; quibus verbis manifestè significat expressam formidinem non esse de ratione opinionis.

Restat explicare an scientia & opinio possint esse simul, saltem per virtutem diuinam. Quæstio est inter eos qui negant per vires naturæ posse esse simul : nam, qui concedunt posse esse simul sola virtute naturali, facilius id concedent fieri posse virtute diuina, intelligi etiam debet de opinione quam diximus non posse esse cum scientia. Inter alios verò Doctores aliqui putant per virtutem diuinam posse consistere in eodem intellectu, eo quòd licèt ex natura rei esse non possint simul, tamen id non videtur implicare contradictionem. Isti sunt, qui solùm assignant rationem repugnantiæ ex eo quòd actus opinionis pendeat à voluntate, scientiæ verò assensus non ita, sicut in simili de scientia & fide senserunt, vt retulimus; putant enim non implicare contradictionem virtute diuina coniungi tales actus in eodem intellectu, quia sine actu voluntatis poterit à Deo cum intellectu produci assensus opinionis.

Secunda opinio est hos assensus non posse esse simul etiam de potentia absoluta. Hanc apertè defendunt recentiores aliqui, & eam debent amplecti omnes qui ex eo censent hos actus ex natura rei non posse esse simul, quia inferunt contradictionem, hæc enim ratio si vera est concludit etiam virtute diuina non posse esse simul, quia quæ inuoluunt contradictionem, nulla ratione possunt fieri. Et hæc secunda sententia mihi placet, propter rationem suprà factam de imperfectione medij probabilis in genere causæ formalis, ad mouendum intellectum in præsentia scientiæ euidentis. Sicut in simili de fide dixi *disp.8.* hunc enim defectum non potest Deus supplere, cùm pertineat ad causam formalem. Hæc autem doctrina ita est intelligenda vt si semel concedatur hos assensus nõ posse esse simul virtute diuina in eodem intellectu, non possint esse in illo, etiamsi constituatur in diuersis locis, iuxta doctrinam traditam *disp.8.*

DVBIVM III.

Quid senserit S. Thomas de simultate assensus opinionis & scientiæ.

RAtio dubitandi sumitur ex variis locis S.Th. & quidam putat S. Th. multis in locis docuisse assensum scientiæ & opinionis posse esse simul. *1.p.q.58.art.7.ad 3.* vbi sic ait: Ad tertium dicendũ quòd veniente perfecto euacuatur

cuatur imperfectum, quod scilicet ei opponitur; sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, euacuatur visione veniente. Sed imperfectio vespertinæ cognitionis non opponitur perfectioni matutinæ, quòd enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa; neque iterum quòd aliquid cognoscatur per duo media, quorum vnum sit perfectius, & aliud imperfectius, aliquid repugnans habet; sicut ad eandem conclusionem habere possumus medium demonstratiuum & dialecticum, & similiter eadem res potest sciri ab Angelo per verbum increatum, & per speciem innatam. Eandem doctrinam habet *1.p. q. 62. art.7. ad 1. 1.2. q.67. art.3. & 3.p. q.9. art.3. ad 2.* vbi id obseruauit P.Suarez *in commentario eius articuli.*

Ex altera verò parte *in hac q. art.5. ad 4.* docet expressè non posse esse in eodem simul scientiam & opinionem, his verbis: Scientia enim cum opinione esse simul non potest de eodem, quia quòd id quod scitur existimetur esse impossibile, est aliter se habere: de ratione autem opinionis est, quòd id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere. Aliqui recentiores putant in prioribus locis loqui S.Thom. non de actu opinionis & scientiæ, sed de habitibus, in art. verò quinto huius quæstionis de actu, & sic nullam esse contrarietatē. Sed cōtra hanc expositionem est primò: nam in priori loco primæ partis argumentum erat propositum de duabus cognitionibus actualibus. Secundò quòd loquitur diuerso modo de fide comparata cum scientia, & de opinione comparata cum scientia, habitus verò fidei & scientiæ simul esse possunt, & sunt de facto in nobis habitus quo possimus credere Deum vnum esse, & habitus scientiæ, quo possimus elicere demonstrationem. Tertiò, quia loquitur de medio opinionis & scientiæ, quod pertinet ad actus, non ad habitum. Deinde *q. illa 62. art.7. ad 1.* ait: Nihil prohibet simul aliquid cognosci per diuersa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile & demonstratiuum, quod non potuit clariùs dici, & explicat exemplo alio, quia Angelus per visionem beatam cognoscit Deum, & simul per suam essentiam. & *1.2. q.67. art. illo 3.* dicit posse eundem hominem cognoscere simul eandem conclusionem per medium probabile, & demonstratiuum.

Alij contendunt explicare loca in principio adducta vt non velit eos actus posse esse simul. Sed reclamat contextus, & *1.p.q. illa 62. art.7. ad 1.* expressè vtitur particula *simul*, dicens: Simul potest aliquid cognosci per medium probabile, & demostratiuum. Alij explicant S.Thom. non admittere actum opinionis & scientiæ simul, sed vnum actum esse ex medio probabili & demonstratiuo. Verùm S.Thom. locis citatis manifestè loquitur de diuersis actibus. Caiet. *3.p. q.9. art.3. circa resp. ad 2.* explicat S.Thom. quòd neget opinionem posse esse simul cum actu scientiæ quatenus opinio, quia sub hoc nomine connotat formidinem extrinsecam additam subiecto, posse tamen esse simul, vt dicit, cognitionem dialecticam, quæ solùm inuoluit medium probabile, non tamen dicit formidinem. Admittit ergo Caiet. ex mente S. Thom. cognitionem per medium probabile posse esse cum actu scientiæ. Et quòd aliquibus locis docuerit S. Thom. assensum probabilem & demonstratiuum posse esse simul, docent recentiores aliqui *1.2. in materia de habitibus.* & quòd sic senserit *3.p.q.9. art.3. ad 2.* docuit P.Suarez *in commentario illius articuli*, recentiores *ad cap.26. libri primi de posteriori resolutione.*

Mihi in hac re placet primò S.Thom. sensisse opinionem cum visione sensus aut intellectus eiusdem obiecti non posse esse simul. ita apertè *in hac q.art.4. in fine corporis* ait enim: Vnde manifestum est, quòd nec fides, nec opinio poterit esse de visis, vel secundùm sensum, vel secundùm intellectum. quod repetit aliis locis, neque hactenus legi locum, in quo aliquid contrarium docuerit. Secundò circa simultatem actus opinionis *in hac q.art.5 ad 4.* manifestè docuit non posse esse simul opinionem cum actu scientiæ. Verùm aliis locis suprà citatis mihi est valde probabile concessisse posse esse simul actum per medium probabile, & actum per medium demonstratiuum. Possunt verò hæc loca redigi in concordiam, si dicamus in hac q. locutum de opinione cum formidine extrinseca & expressa, in aliis verò de opinione sine illa: vt explicuit Caiet. *3.p. loco citato.* & aliquam opinionem posse esse simul cum scientia, docuerunt P.Suarez, & alij recentiores suprà citati locis allegatis, & explicanda est doctrina S.Thom. iuxta distinctionem à nobis traditam dubio præcedenti. Et Medina *1.2.q.67. art. 3. ad 4.* concedit posse hominem assentiri eidem veritati per medium demonstratiuum, & rationes probabiles, licèt non sit dicendum, quòd sciat, & opinetur. Et putat esse de mente S.Thom. in quo videtur sequi doctrinam Caietani quam tradidit *3.p.q.9. art.3. circa responsionem ad 2.* Et quòd non negauerit S.Thom. *in hac q. art.5. ad 4.* assensum opinionis aliquo modo posse esse cum actu scientiæ, colligunt aliqui ex eo argumento & solutione: nam in argumento proposuit scientiam & opinionem posse esse simul aliquo modo, in responsione verò argumenti solùm negat opinionem simpliciter posse esse cum scientia de eodem. Quibus verbis manifestè concedit, quod propositum fuit in argumento, nempe opinionem & scientiam aliquo modo posse esse simul, quia opinio videtur includere communiter formidinem, quæ excluditur per scientiam, & ideo Medina colligit suam doctrinam ex S. Thom. *2.2. in hac q. art. 5. ad 4. & ex 3.parte q.9. art.3. ad 2.* Sed ex eo argumento quarto id non colligitur, quia S. Thomas dum dicit non posse esse scientiam & opinionem de eodem simpliciter, id intelligit, quia de eadem re, secundùm diuersa prædicata potest esse scientia, & opinio, vt legenti constabit. An verò scientia possit esse cum assensu fidei acquisitæ, disputatum est à nobis suprà *disp.8.*

DISPVTATIO XI.

De simultate habitus fidei cum habitibus scientiæ opinionis, & fidei acquisitæ.

DIximvs iam de actibus horum habituum, oportet explicare an isti habitus sint, aut esse possint in eodem subiecto.

DVBIVM I.

An habitus infusus fidei possit esse ex natura rei cum habitu luminis gloriæ, vel saltem de potentia absoluta.

IN præsenti controuersia Durandus *3. d. 31.* docet primò non esse contra fidem quòd maneat simul cum visione clara Dei. Secundò dicit rem esse omnino incertā. Tertiò docet probabilius esse quòd habitus fidei infusus maneat cum visione clara Dei. Probari verò potest, quia ex opinione Durādi actus fidei & visionis non habent contrarietatem: ergo neque habitus; ergo ex natura rei potest manere actus fidei cum habitu visionis claræ. Secundò, quia licèt habitus fidei non possit in patria operari circa obiectum visum, tamen posset circa alia obiecta; ergo ex natura rei simpliciter loquendo non destruitur habitus fidei per lumen gloriæ, sicut per qualitatem contrariā. Tertiò sumi potest argumentum ex opinione S. Thom. qui dixit Paulum vidisse diuinam essentiam: nam ea opinione admissa non est dicendum Paulum in raptu amisisse habitum fidei.

Communis tamen sensus Theologorum est habitum infusum fidei non posse esse cum habitu luminis gloriæ, vt constabit ex dicendis *ad q.5.* & docuit Medina *1.2. ad q.67. in articulum 3.* & alij *in caput vltimum libri primi de posteriori analysi.* Sciendum est quæstionem posse esse ex natura rei, an possint prædicti habitus simul esse. Deinde quæstio potest esse de potentia absoluta. Et mihi placet primò ex natura rei hos habitus non posse esse simul. Vt probemus hanc conclusionem, oportet explicare ex quo capite oriatur tota repugnantia, aliqui putant esse qualitates contrarias, quasi lumen & tenebras, eo quòd lumen gloriæ potest producere visionem claram Dei, lumen verò fidei cognitionem obscuram. Sed hoc mihi non probatur, quia habitus isti solùm habent rationem potentiæ operandi cum intellectu; ergo sicut potest esse potentia ad currendum, licèt actus sint contrarij, ita potentia ad assensum obscurum & clarum. Alia ergo ratione probandum est hos habitus ex sola natura rei non posse esse simul, quia habitus luminis gloriæ constituit hominem in statu beati, in quo non est naturale cognoscere res obscurè, & ideo ex natura rei non potest habitus infusus fidei operari in eo statu, & ita per lumen gloriæ excluditur habitus qui est proprius viatorum. Et potest confirmari *ex 1. Corinth.13.* ex quo colligitur fidem non manere in patria. Dices, Paulum non loqui de habitibus, sed de actu. Verùm etiamsi hoc daremus, ex hoc ipso colligitur habitum corrumpendum, quia per lumen gloriæ constituitur homo in statu beatitudinis, secundùm communem cursum rerum, & hoc sensu dicimus hos habitus ex natura rei non posse esse simul.

Secundò dicendum est de potentia absoluta hos habitus posse esse simul. Hanc conclusionem concedunt Doctores, qui dicunt Paulum in raptu habuisse lumen gloriæ, & habitum fidei. S. Thom. infrà *q.175. art.3. in corpore, & ad 3.* Caiet. *1. 2. ad q.67. in articulum 3.* vbi Medina *dub.2.ad 1.* Et ratio petenda est ex dictis, quia isti duo habitus non opponuntur ita vt inferant contradictionem, sed solùm vt potentiæ ad diuersos actus contrarios: ergo licèt ex natura rei non possint esse simul, quia pertinent ad diuersos status, tamen de potentia absoluta non est causa ob quam Deus non possit in eodem intellectu vtrumque conseruare. De habitu Theologiæ dicendum est ex natura rei excludi per lumen gloriæ, vt dictum est de habitu fidei infusæ, de potentia tamen absoluta bene possent esse habitus Theologię, & luminis gloriæ, iuxta traditam doctrinam.

Argumenta verò quæ attulimus pro opinione Durandi, facilem habent solutionem. Ad primum respondetur falsam continere doctrinam: nam suprà ostensum est actum fidei & visionis habere aliquam contrarietatem. Deinde licèt daremus illud esse verum, quod assumitur in antecedenti, non deberet concedi ex natura rei posse esse habitum fidei in beatitudine cum lumine gloriæ ob rationem à nobis assignatam. Ad secundum respondetur absolutè loquendo posse illud fieri, quia nulla est implicatio contradictionis, ex modo tamen connaturali in statu beatitudinis non fieri reuelationes per actus fidei obscuros beatis. Ad tertium aliqui, vt refert Medina suprà, dixerunt in raptu Paulum amisisse habitum fidei. Sed hoc admittendum non est, nulla enim ratione probatur inter lumen gloriæ, & habitum infusum fidei tantam esse repugnantiam, vt non potuerit Deus vtrumque simul conseruare, præsertim quia licèt in raptu non potuerit Paulus elicere actum fidei, circa ea quæ clarè intuebatur, tamen circa alia potuit habere actum fidei, vnde & habitum. Respondendum ergo de potentia absoluta vtrumque fuisse simul conseruatum à Deo, quia lumen gloriæ non concedebatur in perpetuum pro statu beatitudinis, sed ad tempus. Alij docent potuisse concedi visionem diuinæ essentiæ, non concesso lumine gloriæ, quia putant eam visionem de potentia absoluta fieri posse sine habitu luminis gloriæ, vt multi docent *1.p.ad q.12.* Sed non est necessarium ad hanc doctrinam recurrere, quia prædicti habitus simul potuerunt à Deo conseruari.

Solùm posset aliquis quærere, an habitus fidei habeat contrarietatem cum visione beatifica, & possent esse variæ opiniones, sicut de lumine gloriæ. Breuiter tamen rem explico ex natura rei, habitus fidei non potest esse cum visione, quia visio ex natura rei constituit hominem in statu beatitudinis, in quo non est connaturale elicere actum fidei obscurum, vnde ex natura rei non est necessarius habitus fidei, & ita corrumpitur, non quia simpliciter non possit operari, quia in hoc nulla erit implicatio: nam licèt non possit fieri à beato actus fidei circa Deum clarè visum, tamen circa alia obiecta poterat ex habitu fidei operari. Vnde concedendum est de potentia absoluta posse esse, vt cum visione Dei, habitum fidei, vt suprà concessit S.Thom. & alij qui in Paulo cum visione essentiæ diuinæ concesserunt habitum fidei; nulla enim apparet implicatio contradictionis. Et eodem modo existimo aliquem actum fidei de potentia absoluta, posse esse cum lumine gloriæ. Ratio petenda est ex dictis.

Tandem aliqui interrogant an sententia Durandi mereatur seueram censuram. Alij affirmant, sed non conueniunt in assignanda censura. Alij mitiùs agunt cum Durando. Certè asserere habitum fidei ex natura rei manere in statu beatitudinis, mihi videtur improbabile, & vt minimum temerarium, quia est contra communem sensum Theologorum, est sine idoneo argumento.

Dvbivm II.

An habitus fidei & scientiæ possint esse simul.

SEnsus quæstionis manifestus est, & intelligi potest ex natura rei, vel saltem de potentia absoluta. Et in priori sensu referuntur aliqui negantes posse esse simul: sed meo iudicio ita obscure loquuntur vt non possit illis tribui hæc opinio. Probari verò potest, quia circa obiectum scitum non potest operari habitus fidei, neque habitus scientiæ circa obiectum creditum: ergo in habente fidem ex natura rei deficit habitus scientiæ, siquidem constituitur in statu in quo non potest habere operationem. Secundò actus fidei & scientiæ circa idem obiectum non possunt esse simul, vt suprà diximus: ergo neque habitus, eo quòd sint principia actuum, & respiciunt idem obiectum materiale.

Communis tamen opinio est hos habitus ex natura rei non habere vllam contrarietatem. Hæc colligitur ex Doctoribus in materia de corruptione habituum, vbi assignant causas corrumpentes habitum, nunquam enim assignant vnum habitum istorum quasi causam formalem corruptionis alterius. Item interpretes Aristotelis *in caput vltimum de posteriori analysi libri primi.* hanc sententiam frequentiùs amplectuntur. Et eam sequuntur omnes illi, qui putant etiam assensum fidei & scientiæ eiusdem obiecti posse esse simul, quos retuli *disp.3.* Et mihi hæc sentẽtia placet. Et probari potest, quia vnus habitus istorum non impedit quin alius possit operari: nam habens habitum scientiæ si actum scientiæ non eliciat, potest elicere actum fidei: ergo tunc potest operari ex habitu fidei. Ratio antecedentis est: quia tunc nihil est quod impediat actum fidei, quia neque est contrarius dissensus, neque actus euidens in cuius præsentia non possit mouere medium fidei: ergo tunc potest homo operari ex habitu fidei. Et econtrario si non eliciat actum fidei, poterit elicere actum scientiæ: ergo recte possunt habitus fidei & scientiæ reperiri simul in hoc

ſtatu in eodem intellectu. Quod amplius explico: nam etiam ſimul poteſt homo operari ex vtroque habitu circa diuerſum obiectum; ergo habitus poſſunt eſſe ſimul. Conſecutio eſt efficax, aſſumptum facile probatur, quia actus fidei, & ſcientiæ circa diuerſa obiecta nullam habent contrarietatem, aut contrarietatis veſtigium. Porro autem quod alibi probaui poſſe intellectum elicere ſimul duos actus.

Ex his infertur primò facilius intelligi hos habitus poſſe eſſe ſimul virtute diuina, quia etiamſi haberent aliquam repugnantiam ex natura rei, tamen non inferunt contradictionem, & ideo poſſunt à Deo ſimul conſeruari. Secundò ſequitur habitum fidei poſſe eſſe ſimul cum actu ſcientiæ, vt conſtat ex dictis; quia licèt non poſſit habitus fidei operari circa obiectum actus ſcientiæ ſimul in eodem tempore, tamen circa aliud obiectum poteſt: ergo actus ſcientiæ non eſt ſic contrarius habitui fidei vt expellat illum. Et eodem modo philoſophandum eſt de aſſenſu fidei cum habitu ſcientiæ, poteſt enim eſſe habitus ſcientiæ cum aliquo aſſenſu fidei, poteſt enim ſimul operari circa aliquod obiectum. Deinde ex dictis intelligetur habitum fidei humanæ & ſcientiæ poſſe eſſe ſimul ex natura rei: nam in his etiam habet locum doctrina tradita, poteſt enim quis quando operatur ex habitu ſcientiæ, operari ex habitu fidei humanæ circa aliud obiectum, ex quo fit habitum ſcientiæ non habere contrarietatem cum actu fidei circa idem obiectum, neque habitum fidei cum actu ſcientiæ.

Rurſus idem iudicium eſt de habitu ſcientiæ & opinionis, etiamſi quis dicat nullum actum opinionis poſſe eſſe cum aſſenſu ſcientiæ ſimul: nam poteſt homo ſimul operari ex vtroque habitu circa diuerſum obiectum. Item ſi ſermo ſit de habitu fidei humanæ & opinionis, non eſt difficultas vlla ob quam non poſſint eſſe ſimul de eodem obiecto, quia & actus poſſunt eſſe ſimul, & licèt actus non poſſent eſſe ſimul circa idem obiectum, habitus poſſent eſſe, iuxta doctrinam traditam. Vlterius de habitu fidei diuinæ & humanæ eodem modo philoſophandum eſt, quantum ad iſtos habitus inter ſe, & vnius cum actu alterius, ſatiſque ſit pro his omnibus ratiocinationis initia indicaſſe. De habitu fidei cum habitu Theologiæ ex dictis conſtare poteſt ſecundùm communem legem poſſe eſſe ſimul, & idem dico de habitu opinionis, vel fidei acquiſitæ circa eandem concluſionem, iſti enim habitus non habent contrarietatem.

Solùm reſtat dicere de his habitibus ſcientiæ, opinionis & fidei acquiſitæ cum habitu luminis gloriæ; & de habitu ſcientiæ euidentis conſtitutum debet eſſe non amitti per habitum luminis gloriæ: nam & in Chriſto concedunt Theologi ſcientiam à poſteriori cum viſione clara, & recentiores in materia de beatitudine, & expreſsè conceſſit S.Thom. *1.p.q.62. art.7. ad 1.& q.89.art.1. in corpore*, & alij, & quòd ſpecies hîc acquiſitæ maneant in anima poſt mortem hominis, docui diſp.de anima ſeparata.

Sed poteſt obiici illud 1. Corinth. cap.13.*Siue ſcientia deſtruetur.* S.Thom. circa iſtum locum tractat hoc dubium, & refert placitum aſſerentium amitti in beatitudine ſcientias acquiſitas in hac vita, ipſe verò docet contrarium, & explicat Paulum, quòd ſcientia deſtruatur quantum ad conuerſionem ad phantaſmata qua iam non indiget anima in ſtatu beatitudinis. Poteſt etiam intelligi de cognitione fidei & Theologiæ quæ non remanebunt in patria, & fauet contextus. Vtrumque expoſitionem amplectitur P.Salmeronius ibi. Lyra ſequitur priorem ſolutionem. De habitibus verò opinionis & fidei acquiſitæ dicendum eſt ex natura ſtatus non manere in beatitudine, quia non decent illum ſtatum, de potentia tamen abſoluta iſti habitus bene poſſunt eſſe cum lumine gloriæ, quia in hoc non elucet aliquid contradictionis.

DISPVTATIO XII.

De comparatione obiecti formalis fidei & ſcientiæ in ordine ad eundem actum.

DVBIVM I.

An idem omnino actus ſecundùm rem poſſit procedere ab obiecto fidei & ſcientiæ.

IN hac controuerſia aliqui exiſtimarunt poſſe hominem habentem medium fidei & ſcientiæ elicere vnum actum, qui ſit euidens ex medio ſcientiæ, & certus ex obiecto formali fidei. Ita Duran. *q.1. prologi.* P.Molina *1. p.q.1. art.1. diſp.1.* P.Valentia hîc *punct.4. q.2. verſiculo, ac poteſt dupliciter,* Aragonius *in art.5. huius quæſtionis.* Capreolus *3. d.25. q. vnica, art.3.ad argumenta Durandi,* Sotus *1.lib. de poſteriori reſolutione q. vltima, in reſponſione argumentorum, in reſponſione 4.verſiculo,ad tertiam vero probationē,*& ſequuntur recentiores alij interpretes Ariſtotelis *in caput vltimum libri citati,* & indicant alij, quos de induſtria omitto, quia non loquuntur ſatis manifeſtè. Citati verò Doctores non tam rem videntur in quæſtionem vocare, quàm hanc partem, vt certam aſſumere. Alij in materia de habitibus indicant hanc opinionem eſſe ſatis probabilem. Probari poteſt ab experimento: nam faciliùs credit res fidei, qui habet euidentiam obiecti materialis, quàm qui non habet; ergo ſignum eſt, medium euidentiæ ſimul cum obiecto & medio formali fidei concurrere ſimul ad producendum vnum aſſenſum. Secundò, quia non implicat agentia diuerſæ ſpeciei aliquando coniungi ad operandum, ſicut cùm lapis mouetur à propria grauitate, & ab aliqua virtute impellente; ergo poterit homo moueri ad aſſenſum ex obiecto formali fidei, & ex medio ſcientiæ. Tertiò, quia in hoc nulla elucet implicatio ob quam non poſſit homo vti vtroque medio ad eum actum, vt ille ſit ſimul certiſſimus ex obiecto fidei, & euidens ex medio ſcientiæ. Sciendum verò eſt Doctores huius ſententiæ, non eodem modo philoſophari, aliqui enim putant aſſenſus fidei & ſcientiæ non poſſe eſſe ſimul. ita Molina & Sotus; & nihilominus concedunt obiectum fidei & ſcientiæ poſſe concurrere ad producendum vnum & eundem ſecundùm rem aſſenſum. Durandus verò & P.Valentia putant aſſenſum fidei eſſe poſſe ſimul cum aſſenſu ſcientifico, & addunt poſſe eſſe eundem actum fidei, & ſcientiæ.

Sed inter recentiores Theologos communior ſententia eſt non poſſe eſſe eundem actum productum ab obiecto fidei, & à medio ſcientiæ. Aliqui citant pro hac opinione eos qui exiſtimant aſſenſum ſcientiæ & fidei non poſſe eſſe ſimul. Sine cauſa tamen, quia, vt vidimus, aliqui concedunt eos aſſenſus non poſſe eſſe ſimul, & tamen putant eundem actum poſſe oriri à fide & ſcientia, quia cenſent eſſe diuerſam rationem: nam actus obſcurus & euidens habent aliquā contrarietatem; cùm verò vnus actus procedit ab obiecto fidei, & à medio ſcientiæ, non habet aliquid repugnans, ſed ab vno, inquiunt, ſumit certitudinem, & ab alio euidentiam.

Nihilominus prædicta ſententia videtur contra S.Thom. qui, *1.2. q.67. art.3. in corpore*, expreſsè docet non poſſe cognitionem perfectam & imperfectam ex parte medij conuenire in vno medio. Eadem autem eſt ratio de medio fidei diuinæ, & de medio ſcientiæ, quam doctrinam ibi recipiunt interpretes. Dicendum verò

eſt

est ex natura rei non posse esse eundem actum fidei infusæ, & scientiæ euidentis. ita Gregor. *q.2. prologi, art.2.* Henricus *quodlib. 2. q. 15. art. 3.* Et primò contra eos qui putant assensus scientiæ & fidei posse esse simul, possumus arguere, quia nullum habent idoneum argumentum, vt dicant obiectum scientiæ concurrere ad eundem assensum, siquidem quodlibet ex natura sua potest generare diuersum assensum, & ex sola simultate operandi non potest colligi esse eundem assensum. Deinde absolutè contra omnes Doctores primæ sententiæ probatur, quia quodlibet istorum mediorum tale est vt constituere possit assensum specie diuersum: ergo non possunt formaliter esse principium formale & specificum vnius actus,aliàs sequitur posse esse obiectum adæquatum, & specificum vnius habitus: nam secundùm veram Philosophiam obiectum vnius actus potest ad vnum habitum pertinere,& habitus,sicut potentia plura solet attingere,quàm actus. Hoc autem nullus concedit,neque potest concedere,quia sequeretur esse quartam virtutem theologicam: nam habitus qui simul produceret prædictum assensum euidentem,& certissimum, esset distinctus ab habitu scientiæ & fidei, siquidem vt obiectum adæquatum respiceret medium euidens, & testimonium Dei. Sed dicet aliquis non esse necessarium tertium habitum & distinctum ab habitu fidei & scieniæ, quia prædictus actus ab vtroque habitu simul poterit generari. Verùm hoc facile potest refutari,quia si de facto sit sermo, non est vllum idoneum argumentum ad dicendum esse eundem actum certum certitudine fidei, & euidentem euidentia scientiæ,& neque est ratio ad dicendum esse talem habitum. Si verò de possibili sit sermo, non potest assignari aliqua ratio ob quam possit esse vnus actus fidei & scientiæ,& non possit esse vnus habitus comparatione illius actus, si principia Philosophiæ rectè considerentur. Deinde sequeretur posse esse eundem actum charitatis theologicæ & spei,si posset attingere obiectum vtriusque virtutis, vt vnum adæquatum. Sequela probanda est à simili de actu intellectus attingente obiectum fidei & scientiæ. Ex quo vlteriùs sequeretur posse esse vnum habitum charitatis & spei distinctum ab vtraque. Et sanè ex natura rei quilibet habitus videtur solùm concurrere ad actum vnum circa suum obiectum,& ita habitus fidei producet actum fidei,habitus verò scientiæ actum scientiæ. Rursus ostendo non dari talem actum qui sit ex obiecto fidei & scientiæ: nam omnis actus, vel producit habitum, vel est dispositio ad illum. Habitus enim acquisitus secundùm veriorem doctrinam producitur à suis actibus. Infusus verò habitus producitur à Deo, & actus sunt dispositiones ad augmentum illius. Quæro ergo, prædictus actus ex medio fidei & scientiæ ad quem habitum disponit? non ad habitum scientiæ tantùm, non ad habitum fidei tantùm; ergo vel ad nullum, quod est inauditum in Philosophia, vel ad tertium habitum distinctum ab habitu fidei, & ab habitu scientiæ.Probo singulas partes, dici enim non potest, quòd producat solùm habitum fidei, vel ad illum disponat, quia actus disponit ad habitum productiuum similium actuum,vt pono ex materia de habitibus, qui disponunt ad operandum circa obiectum adæquatum istius actus. Et hæc ratio conuincit talem actum non producere vel disponere ad solum habitum scientiæ, vt omittam habitum scientiæ esse naturalem, actum verò prædictum supernaturalem.

Sed dicere posset aliquis hunc actum esse dispositionem ad habitum fidei, & causam producentem habitum scientiæ: verùm hoc est inauditum secundùm communem Philosophiam, qua statutum est quemlibet actum producere vnum habitum, qui versetur circa obiectum ipsius actus. Item assensus fidei & scientiæ de eodem obiecto materiali non possunt esse simul,vt suprà probauimus; ergo neque potest esse vnus actus ex vtroque medio & obiecto formali, quia vel ista obiecta formalia habent contrarietatem, vel vnum in præsentia alterius nequit mouere ad assensum. Et vtrumque habet locum respectu vnius assensus, quod ex dicendis ampliùs intelligetur, probabimus enim infrà etiam de potentia absoluta non posse eundem actum esse fidei diuinæ, & scientiæ. Demum nihil est quod nos impellat in tam singularem Philosophiam,& quæ ex illa sequuntur, vt constabit ex solutione argumentorum. Plura dicemus infrà.

Ad primum respondetur faciliùs credi illud quod quis nouit euidenter, non quia medium scientiæ concurrat ad eundem assensum cum obiecto formali fidei sed quia disponit subiectum,& ratione scientiæ faciliùs iudicatur illud esse credibile. Ad secundum respondetur esse discrimen, quia duo agentia diuersæ speciei bene possunt concurrere ad eundē effectum, quando effectus non specificatur ab vtroque, & vnumquodque potest specificare diuersam essentiam, medium verò fidei & scientiæ sunt obiecta formalia, ex quibus debet assensus specificari. Ad tertium constat ex dictis, & ex dicendis constabit.

Sed explicare est necessarium an saltem de potentia absoluta possit idem actus secundùm rem oriri ab obiecto formali fidei & scientiæ. Placebit forsan alicui doctrina à nobis tradita paulo antea,si sermo sit ex sola virtute naturali, cui non tamen videbitur omnino implicare contradictionem; qui verò de facto id fieri posse docuerunt, faciliùs dicent id posse fieri virtute diuina. Et præcipua ratio huius erit, quòd non possit assignari implicatio contradictionis. Nihilominus mihi est probabilius non posse esse eundem assensum fidei infusæ & scientiæ euidentis. Hanc docent recentiores citati pro nostra sententia suprà: nam licèt rem non tractent sub his terminis de potentia absoluta,tamen ratio, qua vtuntur, hunc sensum planè indicat. Probant aliqui, quia talis actus haberet certitudinem propriam fidei, & tamen quod est vni essentiale,vel proprium essentiæ, non potest alteri conuenire. Sed hæc ratio si amplius non explicetur & confirmetur, facile solui potest, quia respondere possunt Doctores contrariæ sententiæ illam certitudinem esse propriam medij formalis fidei,& quia illud potest coniungi cum medio scientiæ ad generandum vnum assensum, ideo potest talis actus habere ex medio eandem certitudinem. Aliquas etiam rationes adduximus suprà quæ potius videntur probare ex natura rei non esse talem actum,quàm quòd inuoluat contradictionem. Vnde non placet mihi illa ratio quòd sequeretur esse quartam virtutem theologicam: nam licet mihi videatur absurdum hoc concedere, tamen cùm disputatio est de potentia absoluta, facile posset aliquis respondere hoc non implicare contradictionem, etiamsi de facto non sit talis quarta virtus. Ex eo ergo probanda est nostra sententia, vel quia prædicta media fidei & scientiæ inferunt contradictionem, vt multi putarunt quos retuli *disputatione 8.* vel quia medium formale fidei in præsentia medij euidentis non potest mouere ad assensum; hunc autem defectum non posse suppleri à Deo,ostendimus in ea disputatione. Sed dicet aliquis posse mouere ad maiorem certitudinem quàm medium scientiæ: ergo ex hac parte non implicat. Verùm hoc parui momenti est. Et primò si hoc modo posset mouere, etiam de facto moueret. Deinde non potest medium mouere ad solam certitudinem, si non moueat ad veritatem, quia vel non differt reipsa ab assensu, vel est passio ipsa certitudo. Ad veritatem verò non mouet, quia moueret vt testimonium, atque adeò vt obscurum, quod non potest in præsentia medij euidentis. Item obiectum fidei diuinæ applicatur obiecto materiali sine discursu, obiectum verò & medium scientiæ per discursum:

sum: ergo isti duo modi non possunt eidem rei & actui conuenire.

Ex alio etiam capite potest probari implicatio, nempe quia nullus actus intellectus potest esse in duabus speciebus in esse naturæ ex differentiis repugnantibus, hoc enim planè repugnat, sed differentia assensus fidei diuinæ & scientiæ repugnant: ergo non possunt componere tertiam aliquam speciem, imò vniuersaliter est verum nullum actum voluntatis esse in duplici specie substantiali in esse naturæ, quæ sumitur per intrinsecam habitudinem ad obiectum, iuxta doctrinam S. Thom. *1. 2. q. 1. art. 3.* & P. Vasq. *1. 2. disp. 51.* & sæpe aliis locis, contendit non posse eumdem actum voluntatis esse proximò in duplici specie propter intrinsecum ordinem ad duas honestates, quod etiam docuit *disp. 31. capite vltimo.* Eadem autem est ratio de actibus intellectus, in quibus B species sumenda est ex modo assentiendi, iuxta communem doctrinam quæ sumitur ex S. Thom. infrà *q. 4. art. 6.* Vt verò prædictæ rationis vim explicemus, sciendum est differentias, quæ diuidunt aliquod genus, ita esse inter se repugnantes vt nunquam possint in eanden essentiam conuenire, aliàs non diuidunt genus, nisi diuersas species constituant; in actibus verò intellectus modus assentiendi, vel est differentia, vel signũ illius; ergo duo modi assentiendi non magis poterunt eidem actui conuenire, quàm duæ differentiæ eidem essentiæ. Sed dicet aliquis prædictas differentias non constituere vnam essentiam, sed duas, licèt conueniant eidem realitati, sicut sæpe in eadem realitate cõceduntur a doctoribus diuersæ rationes formales. Respondeo negari non posse esse aliquas differentias, quæ non possunt eidem rei conuenire, vt constat in differentia albedinis, & dulcedinis, conueniunt enim qualitatibus distinctis secundùm rem, sicut etiam differentia saporis & odoris, & sic videmus esse differentias assentiendi obiecto, quæ reuera constituunt actus summè diuersos. v. g. assensus fidei, & scientiæ: ergo in eandem rem non possunt quadrare, sicut neque differentia albedinis & dulcedinis, quod maximè habet locum quando differentiæ aliquo modo contrariæ sunt, vt constat in differentia assensus, & dissensus. Et idem est de differentia assensus clari, & assensus obscuri, & in differentiis substantiæ planè elucet: nam differentiæ corporei & incorporei non possunt eidem rei conuenire, sicut nec differentia viuentis, & non viuentis. Ex qua doctrina manet magis confirmata & D explicata efficacitas nostræ rationis, considerandúmque an differentiæ tales sint quæ priùs constituant rem in existentia, vel illam supponant. Si enim primò constituant rem, non solùm erit causa distinctionis formalis, sed etiam realis, secus si non supponant, aliquæ enim rationes formales necessariò per intellectum supponunt alias: sicut ratio relationis non potest primò constituere rem, quia supponit rationem fundamenti, & ideo non mirum si secundùm aliquos relatio similitudinis & dissimilitudinis possint esse eadem res, quamuis ex alio capite hoc mihi non probetur, de quo alibi.

Sed posset aliquis obiicere rationem actionis & passionis conuenire eidem rei, etiamsi differant tanquam generalissima duorum prædicamentorum: ergo poterunt differentiæ diuersorum actuum accidentalium eidem rei conuenire. Respondetur consecutionem esse E inefficacem, si enim aliquid probaret, etiam efficeret differentiam albedinis & saporis posse eidem rei conuenire, & differentiam coloris, & saporis: considerandum ergo est an differentiæ tales sint quæ primò constituant rem, istæ enim sicut sunt causæ distinctionis formalis, sic erunt distinctionis realis. Aliæ verò non ita, vnde ratio actionis & passionis eidẽ rei conueniunt, quia passionis ratio supponit actionem secundùm suam rationẽ, neque potest reperiri sine actione: vnde magnum est discrimen inter prædicta prædicata & differẽtias actus intellectus.

A Alia possent hîc obiici ad exactiorem notitiam nostræ doctrinæ, quæ tamen dubiis sequentibus obiicemus. Solùm posset aliquis obiicere quod P. Vasq. *1. 2. disp. 51.* attigit ex eo quod ipse cõcedit in materia de adoratione *lib. primo, disput. 4. cap. 4. & 3. p. disp. 69. cap. 5.* vbi docet eundem esse posse secundùm rem actum latriæ, & duliæ respectu humanitatis Christi. Verùm ipse P. Vasq. *1. 2. disp. 51.* contendit assignare peculiarem rationem huius, legatur ibidem. Ego sanè, licèt reputem eam doctrinam probabilem, tamen non existimo necessariam esse, de qua fusè dixi in materia de adoratione *3. p. ad q. 25.* Ex dictis intelligitur non posse esse eundem actum, qui sit idem secundùm rem visionis claræ Dei, & fidei circa idem obiectum, ac per consequens neque eundem habitum, secundùm rem, qui sit principium assensus fidei & visionis claræ & intuitiuæ diuinæ essentiæ, de quo dixi *disp. 7.*

Ex dictis potest solui aliud dubium an ex medio formali fidei & Theologiæ possit generari idem assensus, qui simul sit fidei diuinæ & Theologiæ. In quo possent esse diuersæ opiniones, iuxta dicta de obiecto fidei, & obiecto scientiæ. Potest etiam esse dubium de potentia ordinaria, & de potentia absoluta. Sed nobis dicendum est neque de potentia ordinaria, neque de potentia absoluta posse generare eundem assensum fidei diuinæ & Theologiæ. Posset hæc conclusio probari ex diuersis principiis: nam qui putant assensum fidei & Theologiæ non posse esse simul, facilius dicent non posse generari eundem assensum. Verùm ea opinio nobis probata non est. Probanda ergo est nostra sententia quoad vtramque C partem, ex doctrina tradita, & præter rationes factas hîc est peculiaris ratio, quia vel sermo est de Theologia, vt procedit ex principiis fide humana creditis. Et de hac eadem est ratio ac de fidei obiecto diuinæ, & obiecto fidei humanæ; vel de illa vt dicit theologicam opinionem, & de hac generatim sicut de opinione dicetur infrà, vel de Theologia, vt procedit ex principiis creditis fide diuina, & implicat per eundem actum applicari testimonium Dei proximè & remotè: vt verò suprà diximus, obiectum fidei applicatur immediatè sine discursu, assensus verò theologicus generatur ex principiis creditis ex testimonio Dei.

Ex dictis intelligetur non posse esse eundem actum qui sit idem secundùm rem visionis claræ Dei, & fidei circa idem obiectum, ac per consequens neque eundem habitum secundùm rem qui sit principium assensus fidei, & visionis claræ intuitiuæ diuinæ essentiæ, de quo dixi *disp. 7.*

Dvbivm II.

An ex medio fidei diuinæ & humanæ possit esse vnus assensus idem secundùm rem ex medio fidei diuinæ, & opinionis.

SEnsus dubij & per se est manifestus, & ex dictis in præcedentibus, neque opus est in eius explicatione immorari. Fuit verò in hac quæstione sententia asserentium ex medio fidei humanæ & ex medio fidei diuinæ posse fieri vnum & eundem assensum secundùm substantiam & rem. ita sensit Ochamus *quodlib. 3. q. 7.* Gabriel *in 3. d. 23. q. 2.* Pro qua opinione possunt fieri argumenta adducta dubio primo pro prima opinione. Sed hoc tempore inter recentiores, qui de hoc disputant, licèt breuissimè, communis sententia est non fieri vnum assensum ex obiecto formali fidei diuinæ, & ex obiecto formali fidei humanæ. Sciendum autem est dubium posse intelligi ex natura rei, & de potentia absoluta, & vtroque sensu explicandum est à nobis.

Et mihi placet primò ex natura rei non posse esse eundem actum ex testimonio humano & diuino. Et primò

primò si sit tale humanum testimonium, vt habeat annexam expressam formidinem, & inferat iudicium quo credens iudicet obiectum posse aliter se habere, facile intelligitur non posse concurrere cum testimonio diuino, quia testimonium diuinum constituit certum ipsum credentem. Deinde de quolibet testimonio humano potest probari ex principiis traditis *dubio 1.* & ante omnia ex opposita sententia sequeretur posse esse vnum habitum, qui esset principium eius actus; si enim ea obiecta possunt vno actu attingi, etiam poterunt vno habitu: quia habitus vniuersalior solet esse actu,& plura attingere,nunquam verò plura attinguntur ab vno actu, quàm ab vno habitu, qui sit principium eius actus. Ex hoc autem alia absurda sequuntur quæ suprà in simili intulimus. Plura circa hanc rationem diximus *dubio 1.*

Secundò quod attinet ad quæstionem, ex natura rei etiam sumitur efficax argumentum, ex eo quòd etiamsi demus esse simul assensum fidei humanæ & diuinæ de eodem obiecto materiali, tamen obiecta formalia horum assensuum cõcurrere ad vnum assensum secundùm rem, nullo idoneo argumento dici philosophicè potest. Tertiò cùm testimonium humanum sit naturalis ordinis, & diuinum testimonium sit ordinis supernaturalis, non possunt ex natura rei coniungi ad vnum assensum, cùm quodlibet ex natura sua sit sufficiens ad generandum vnum assensum sui ordinis. Item contraria sententia non habet idoneum argumentum,& nostra ex dicendis confirmabitur.

Secundò dicendum est etiam de potentia absoluta non posse eundem assensum esse ex obiecto formali fidei diuinæ,& obiecto formali fidei humanæ. Hæc potest probari diuersis rationibus ex diuersis principiis. Et primò qui putant assensum fidei humanæ includere necessariò formidinem & incertitudinem de obiecto materiali,dicent propter hanc rationem non posse esse simul, neque concurrere ad assensum cum testimonio diuino, quod generat assensum certissimum; & si hæc duo media non possent generare simul duos assensus, multominus poterunt concurrere ad eundem. Et in hac sententia est consequens ratiocinatio; nos verò suprà diximus aliquem assensum fidei humanæ posse esse cum assensu fidei diuinæ. Et ideo vniuersalior ratio assignanda est in præsenti controuersia,quæ de omni obiecto fidei humanæ probet non posse efficere vnum assensum cum obiecto formali fidei diuinæ. Probari autem potest ex illo principio, quòd differentiæ quæ ex natura sua sunt sufficientes ad constituendas species diuersas secundùm rem, non possunt eidem rei conuenire,vt explicuimus suprà. Tales verò sunt differentiæ assensus fidei humanæ & diuinæ, vt constat: ergo nulla virtute possunt eidem rei conuenire. Item in modo concurrendi ad assensum habent aliquam repugnantiam obiectum fidei humanæ & diuinæ, obiectum enim fidei diuinæ applicatur obiecto materiali sine discursu, & obiectum fidei humanæ per discursum: ergo non possunt conuenire eidem actui secundùm rem.

Dices fore eum actum per discursum, sed tunc sequitur non fore assensum fidei diuinæ, iuxta doctrinam suprà traditam de assensu fidei diuinæ. Dices eum actum fieri sine discursu,sed hoc pugnat cum modo,quo applicatur testimonium humanum, quod ad mouendum applicatur per discursum, vt suprà probaui. Igitur naturæ prædictorum obiectorum formalium repugnat coniungi ad generandum eundem assensum; nulla ergo ratione possunt ex natura sua illum generare: neque contra nostram doctrinam est argumentum alicuius momenti.

Restat dicere de altera quæstionis parte de obiecto fidei diuinæ,& opinionis, in qua posset esse opinio asserentium,vel ex natura rei,vel saltem de potentia absoluta posse esse vnum assensum ex obiecto formali fidei diuinæ & opinionis, sicut de obiecto fidei diuinæ & humanæ sensérunt Ochamus, & Gabriel, eadem enim videtur vtriusque ratio, neque in vno elucet maior contradictio quàm in alio. Verùm secundùm nostram doctrinam dicendum est,neque ex natura rei,neque de potentia absoluta posse eundem actum generari ex obiecto formali fidei diuinæ & opinionis, & ratio vtriusque ex dictis in hoc dubio petenda est.

Ex doctrina tradita solui potest alia quæstio an possit ex medio scientiæ & opinionis vel fidei humanæ idem omnino assensus generari. Quæstionis sensus satis est manifestus, & quamuis ex principiis generalibus possit hæc difficultas dissolui, placuit tamen in specie de hoc disputare, sicut de præcedentibus, quia in specie inuenio mentionem eius factam ab aliquibus. Recentiores aliqui censent posse eundem actum procedere ab obiecto scientiæ,&opinionis,vt quoad substantiam sit scientia, ex medio verò probabili habere modum quendam superadditum opinionis. Alij absolutè docent fore tertium actum distinctum secundùm essentiam ab actu scientiæ, & ab actu opinionis. Probant primò,quia potest quis assentiri alicui veritati ob medium probabile simul & demonstratiuum: ergo euadet tertius actus. Secundò, quia medium probabile aliquid deriuat in assensum hîc & nunc, siquidẽ ex illo mouetur homo ad assentiendum,sed nõ potest esse id quod deriuat modus: ergo essẽtia.Minor probatur,quia mediũ vt ratio formalis concurrit;ergo ad specificãdũ:ergo ad essentiã. Et aliqui Theologi in materia de habitibus putant hãc sentẽtiam esse satis probabilem. Alia refertur opinio asserentium medium probabile concurrere ad assensum scientificum, sed non mutare naturam eius, quia eius vis & efficacitas absorbetur à medio scientifico, vt nihil falsitatis, vel contingentiæ deriuetur in assensum. Primam partem probant argumentis secundæ opinionis, quia repugnat assensui scientifico aliquid habere falsitatis, vel contingentiæ. Quartò alij negant fieri vnum actum assensum ex his duobus mediis, sed medium probabile extrinsecè iuuare ad assensum scientificum quatenus disponit subiectum,vt faciliùs circa idem obiectum materiale operetur ex medio scientiæ. Ita Scotus *3. d. 24. q. 1. §. vltimo*, & sequuntur non pauci huius ætatis *in caput 26.libri 1. de posteriori analysi.*

In hac controuersia ex dictis à nobis facile est explicare quomodo sit philosophandum. Et primò refellenda est prima opinio, quia non satis intelligitur quis modus opinionis addatur assensui scientifico ex medio probabili: nam neque potest augere certitudinem, neque euidentiam assensus scientifici. Rursus, si medium probabile aliquid efficit,non potest intelligi causa ob quam dicamus illum esse modum assensus scientifici: nam ex natura rei medium vnius assensus non est modus alterius assensus diuersæ speciei; ergo si medium opinatiuũ aliquid efficit, assensum efficiet diuersum, si omnino eumdem cum scientifico facere non potest. Item mediũ concurrit vt causa formalis, & ita debet concurrere ad essentiam, & speciem assensus, vt suprà dicebamus. Deinde secunda opinio refelli potest ex dictis, quam aliqui refutant, quia medium opinatum nihil potest communicare actui scientifico: nam neque tribuere potest illi augmentum euidentiæ,vel certitudinis;ergo non potest coniungi cum medio euidenti ad generandum vnum assensum. Efficacius verò potest probari ex dictis non posse eundem assensum esse scientiæ & opinionis. Primò,quia si talis actus naturalis daretur,ille generaret habitum acquisitum, sicut omnes alij actus naturales: ergo daretur vnus habitus diuersus ab habitu scientiæ, & opinionis,Aristoteli & Philosophis inuisus. Sequela probatur, quia omnis actus generat habitum sibi correspondentem, & attingentem idem obiectum. Item si potest vtrumque medium esse obiectum formale adæquatum vnius actus; ergo & vnius habitus, iuxta doctrinam

strinam in præcedẽtibus dubiis traditam, vbi plura circa hanc rationẽ diximus. Deinde assensus opinionis qui non potest esse cum assensu scientiæ simul, non poterit cõcurrere ad eundẽ assensum, siue hoc oriatur ex aliqua contradictione, quã infert opinio cõparatione scientiæ, siue ex debilitate medij, quod nõ potest operari in præsentia medij euidẽtis. Rursus si aliquis assẽsus opinionis potest esse simul cum scientia, non poterit generare eundem secũdùm rem assensum, quia differentiæ scientiæ & opinionis non possunt eidem rei conuenire; cùm tales sint vt earũ quælibet natura sua constituat assensũ realiter diuersũ ab alio, quã rationẽ suprà fusè explicuimus.

Concludamus ergo primò medium opinionis & scientiæ non posse generare vnum assensum eundem secundùm rem ex natura rei. Secundò dicendum est, etiam de potentia absoluta non posse medium scientiæ & opinionis generare vnum assensum; cuius ratio ex dictis constat. Quod ampliùs explico: nam si ex natura rei, hæc duo media non possunt simul cõcurrere ad eundem assensum, videtur quòd nec de potentia absoluta: nam vel ferno est de concursu in genere causæ efficiẽtis, & si in hoc genere non potest cõcurrere ex natura rei, de potẽtia absoluta ad summum poterunt vt instrumẽta, si eleuatio admittatur possibilis, de qua alibi. Sed hoc nihil refert, quia difficultas est circa cõcursum in genere causæ formalis, vt possint speciem tribuere eidem rei, quod non videtur possibile si ex natura rei hoc nõ habent: nã genus causæ formalis nõ variata forma physica sola voluntate Dei non potest vlla ratione mutari; ergo non est possibile vt prædicta duo media generẽt vnũ assensum.

Tertiò dicendum est tertiam opinionem probandam non esse quæ vix potest intelligi, si enim medium opinatiuum concurrit, eo modo quo concurrit, vel formaliter, vel efficienter aliquid cõstituit, aut efficit, aliàs non potest intelligi quòd dicatur concurrere ad eundem assensum cum medio demonstratiuo. Restat ergo doctrina à nobis tradita, nempe non posse eundem assensum ex medio scientiæ & opinionis generari vlla potentia, aut virtute. Ad primum primæ opinionis negandum est, medium probabile & demonstratiuum producere eundem assensum, licèt demus aliquando simul tempore hominem elicere vtrumque assensum, de quo etiam est controuersia, vt suprà vidimus. Vnde & ad secundum negamus medium probabile concurrere ad essentiam eiusdem assensus scientifici propter assignatam rationem.

Circa secundam partem de medio fidei humanæ & scientiæ possent esse variæ sentẽtiæ, sicut circa medium opinionis & scientiæ, sed non est cur in eis referendis immoremur. Iuxta nostram verò sententiam dicendum est nec de potentia ordinaria, nec de potentia absoluta posse generari eundem omnino assensum secũdùm rem ex medio fidei humanæ, & scientiæ. Vtraque autẽ pars explicanda & probanda est ex rationibus traditis. Restat explicare aliqua alia dubiola quæ possunt explicari occasione doctrinæ traditæ. Vnũ est, an ex medio scientiæ euidentis, & ex medio Theologiæ possit generari vnus assensus. Alterum est de Theologia cõparata cum fide humana, vel opinione. Aliud de opinione & fide humana inter se. Et de duobus prioribus facile intelligitur iuxta doctrinam traditam nulla ratione posse generari vnum assensum ex mediis specie diuersis, & idem erit de medio fidei humanæ & opinionis, si differunt specie, & idem est de quibuslibet mediis specie differentibus respectu assensus circa idem obiectum materiale. Sed potest aliquis obiicere ex doctrina S.Th. in materia de Angelis, vna species impressa natura sua potest repræsentare plura obiecta diuersa vt sũt in se, & eadẽ species expressa similiter; ergo non mirũ si media specie diuersa conueniant eidem rei: nam etiam sunt possibiles species differẽtes specie ad repræsentãdum obiecta specie differentia: ergo in his reperitur, quòd differetiæ, aliàs constituentes diuersas essentias, conueniant eidẽ rei, v.g. si possent dari species diuersæ essentialiter, quarũ vna repræsentet albedinem, & alia nigredinem, & potest dari vna quæ repræsentet vtramq; qualitatem, nempe albedinem, & nigredinẽ, videtur sequi quod suprà negauimus, differentias duarum essentiarum eidem rei conuenire posse, omitto opinionem eorum qui putant non posse vnã speciem plura obiecta repræsentare, quã refutaui *1.p.ad q.55.* Respondẽdum tamen est esse disparem rationem; neque sequi quod infertur. Et primò est discrimen, quia hactenus disputauimus an duo media possint concurrere ad eundem assensum eiusdem obiecti. Exemplum verò de speciebus infusis explicat esse posse vnam speciẽ diuersorum obiectorum, cùm tamen in assensibus certum sit, vnum mediũ semper ordinari immediatè & proximè ad vnum assensum. Deinde non sequitur differentias diuersarum essentiarum cõuenire eidem rei: nam in speciebus impressis rectè intelligitur vna species albedinis & nigredinis distincta à duabus speciebus albedinis & nigredinis, quia illæ sunt principia cognitionis in genere causæ efficientis. Sicut ergo intelligimus vnam qualitatem, quæ possit producere calorem & siccitatem distinctam à calore & siccitate, & non compositam ex differentia caloris & siccitatis, sed virtute continens vtrãque, ita in speciebus impressis. In speciebus autẽ expressis, hoc est, in cognitionibus ipsis eodem modo philosophandũ est in genere causæ formalis, nõ enim dicendum est cõponi ex differentiis diuersarum essentiarum, sed peculiarem aliam habere, quia respicit plura obiecta, non tamen sub rationibus peculiaribus vt respiciuntur à singulis speciebus, sed sub ratione aliqua communi in qua conueniunt. Verùm ad maiorem explicationem potest obiici, quia secundùm hanc doctrinam posset aliquis dicere ex diuersis mediis fieri vnum assensum, qui nec sit fidei, nec scientiæ, sed cõtinens eminenter vtrũque; & sic de aliis. Hæc tamen obiectio facile solui potest primò, nã suprà ostendimus inter aliqua media esse peculiarem repugnãtiam, quę non inuenitur in hoc quòd vna species repręsentet plura obiecta, vt sunt in se. Deinde non apparet quomodo assensus ille diuerso modo respiciat duo media à quibus specificatur, tanquã assensus quilibet illorũ qui specificatur à suo medio, quia vtrumque deriuat virtutem iuxta suam naturam, secus in speciebus infusis. Tertia enim non producitur à duobus, sed quælibet à Deo immediatè; & à posteriori colligimus habere diuersam differentiã essentialem, & non compositã ex duabus differentiis diuersarum essẽtiarum. Quid verò sit necessariũ vt vna species repręsentet plura, diximus *1.p.ad q.55.*

DISPVTATIO XIII.

De ordine & dispositione obiectorum quæ proponuntur omnibus credenda.

HANC disputationem propono ad explicanda quæ S.Thom. docet in hac q. ab art. 6. vsque ad 9.

DVBIVM I.

An quæ proponuntur credenda, rectè distincta & disposita sint in symbolo.

ANte omnia oportet ponere vocem symboli significare signũ, quo aliquis ab aliis distinguitur, & collectionem plurium in vnum, vt notauit Rufinus *in expositione symboli*, & alij *in principio expositionis symboli fidei.* Iuxta secundum significatum sumitur Prouerb. 23. *Noli esse in conuiuiis peccatorum, neque in comessationibus eorum, qui carnes comedunt, quia vacantes potibus, & dantes symbola consumentur.* Terentius in Andria: Symbolum dedit, cœnauit. In prima significatione dicitur symbolum, quod à Latinis *tessera* appellatur, quo socij milites ab hostibus & exploratoribus dignoscuntur. Iulius Pollux symbolum interpretatur, *paruum numisma.* Aristot. *originem*, seu *Etymologiam vocabulorum.* Dicebantur antiquitus symbola tesse-

ræ quædam quæ à ciuitatibus dabantur hominibus amicis, vt amicè & hospitaliter in oppidis fœderatis reciperentur. Possunt etiam appellari symbola literæ ad permutandum pecuniam in diuersis locis sine vectationis periculo. Item symbolum dicitur nota alicuius mysterij, & signum, quo sensu sententiæ quædam obscuræ dici solent symbola. Summa igitur articulorum fidei quæ omnibus proponuntur credenda, dicta est symbolum, quia hoc signo distinguũtur fideles ab infidelibus. Dicitur etiam symbolum, quia Apostoli conferẽtes in vnum quid sentirent ediderunt symbolum, quod dicitur Apostolicum, ita Cypr. *in expositione symboli, in principio.* Aug. *ser.115. de tempore, & ser.131.* Et Clemens I. *epist. ad Iacobum fratrem Domini,* ait Dei symbolum, quia est collectio sententiarum nostræ fidei, & hoc sensu accipitur à D. Th. *art.9.* Meritò verò Augustinus *ser.illo 115.* dixit: Symbolum est comprehensio fidei nostræ, atque propter hoc simplex & breue, & plenum, vt simplicitas consulat audientium rusticitati, breuitas memoriæ, plenitudo doctrinæ, & *ser. 110.* ait breuiter complexa regula fidei, quæ mentem instruat, neque memoriam oneret, paucis verbis dicatur, vnde multum acquiratur. Ambrosius *ser. 38. in fine*, appellat symbolum clauẽ cœli à duodecim Apostolis constitutam. Deinde ponendum est triplex esse in Ecclesia symbolum, primum Apostolorum quod communissimum est, & in puerorũ Catechismo circumfertur. Fuisse autem compositum ab Apostolis, docet Clemens I. *epist.1.* Irenæus *lib.1, cap.2.* Tertullianus *de præscriptionibus,* Ambrosius *suprà, & epistola 81.* Rufinus & alij *in expositione symboli,* Hieron. *epist. ad Pamachium de erroribus Ioannis Hierosolymitani.* Chrysost. *hom.1. & 2. in symbolum,* Leo *ser.11. de passione Domini, & epist.13.* Aug. *ser. illo 115.* Vbi etiam dicit singulos Apostolos singulas sententias confecisse, quod in specie explicat his verbis, Petrus dixit: Credo in Deum Patrem omnipotentem; Ioannes dixit: Creatorem cœli, & terræ; Iacobus dixit: Credo & in Iesum Christum filium eius vnicum Dominum nostrum; Andreas dixit: Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine, Philipus ait: Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, & sepultus. Thomas ait: Descendit ad inferos, tertia die resurrexit à mortuis. Bartholomæus ait: Ascendit ad cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Matthæus dixit: Inde venturus est iudicare viuos & mortuos. Iacobus Alphæi: Credo in Spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam. Simon Zelotes: Sanctorum communionem, remissionem peccatorum. Iudas Iacobi: Carnis resurrectionem. Matthias compleuit: Vitam æternam, Amen. Hæc Augustinus. S. Thom. verò *in 3.d.25.q.1.art.2. in corpore,* aliter explicat articulos esse attribuendos Apostolis, & in fine corporis refert esse diuersos modos in huiusmodi attributione.

Alterum symbolum est Athanasij, sed aliqui Græci negarunt esse Athanasij, & aliqui hæretici huius temporis, vt notaui in materia de Trinitate. Sed esse Athanasij probat Bellarminus *lib.2.tomo 1. de Christo, cap.25.* Genebrardus *lib.3.de Trinitate.* P. Vasquez *1.p.disp.146.* P. Suarez *lib.11. de Trinitate, cap.16.* P. Valent. hîc *punct.5.* & colligitur ex Nazianzeno *orat.21.* August. *in Psal. 20. & in Enchiridio cap. 36. & 5. de Trinitate, cap 8. & epist. 174.* Allegat verò Genebrard. *loco citato,* codicem manu scriptum peruetustum in cœnobio Germanensi apud Lutetiam. Alia etiam addit in confirmationem huius. Item legi potest Nauclerus *in chronologia in quinta ætate*, & alij multi, cùm tamen hæretici absque idoneo argumento negent tale symbolum esse Athanasij, quod Ecclesia in prima Dominicæ recitat, vt Athanasij. & S. Thom. *art.10. ad 1.* dicit receptum esse à Pontifice.

Tertium symbolum est Nicænum, quod solet recitari ab Ecclesia in aliquibus Missis, quod præcipuè compositum est à Concilio Nicæno, & auctum à Concilio Constantinopolitano I. & Toletano VIII. & III. vt constat ex his quæ docuit P. Vasq. *1.p.disp.146.cap.4.* & P. Valentia *1.p. disp.2. q.10. punct.2.* His præmissis dicendum est valde fuisse conueniens ea quæ credenda sunt in symbolo fuisse disposita. ita docuit S. Thom. *art. 9.* & variæ rationes assignantur à Patribus, vna est vt esset vbique fidei vniformitas. ita Irenæus *lib.1. cap.3.* alia vt incipientibus paucis verbis proponeretur credendum, vt docuit Augustinus *de fide, & symbolo, cap.1.* & Cyrillus *catechesi 5.* Item vt sit formula fidei, certa contra hæreticos, vt notant Doctores *3. d. 25. q.2.* quamuis ipsi hæretici conentur eam destruere. Item S. Thom. & alij docent ad facilitatem fuisse necessariam. Augustinus *sermone illo 115. de tempore,* hanc rationem videtur indicasse.

Sed solet obiici primò non esse addendum aliquid sacræ Scripturæ, Deut.4. *Non addetis ad verbum quod vobis loquor.* Respondet S. Thom. *art.9. ad 1.* in symbolo non addi Scripturæ, sed ex Scriptura sumptum esse vt summatim collecta doctrina faciliùs proponatur omnibus. Non est autem contra prædictum locum addere obseruandas esse traditiones, vt constabit ex dicendis *disp. de traditionibus.* Obiici solet secundò vnam esse fidem, *ad Ephesios 4.* ergo non sunt admittenda plura symbola. Respondetur in omnibus symbolis esse eandem fidem, sed in vno aliquid ampliùs expressum, vt postulabat tempus contra hæreticos, vt docuit S. Thom. *art.9. ad 2.*

Dvbivm II.

An credibilia fuerint per certos articulos distinguenda.

CErta res est apud Catholicos fuisse per certos articulos distinguenda. Sunt tamen aliqua explicanda ad exactam huius veritatis explicationem, & non leue est dubium de præsentia corporis Christi in Eucharistia, habet enim specialem difficultatem, & non ponitur in symbolo vt specialis articulus. S. Thom. *art.8. ad 6.* respondet in sacramento Eucharistiæ posse considerari vnum quod sacramentum est, & secundùm hanc rationem est quid commune cum aliis effectibus gratiæ, aliud quo miraculosè ibi corpus Christi continetur sub omnipotentia, sicut & omnia alia miracula. Bañez *in art. 7. dubio 1. ad 2.* refert aliquos reducentes hoc mysterium ad articulum de Incarnatione, quatenus Christus instituit hoc sacramentum sicut alia; addit ipse, ex propria sententia fieri posse dici hunc articulum non fuisse expressè positum in symbolo, quia per communẽ vsum Ecclesiæ de ipsius veritate eruditi sumus. Sed manet difficultas eo quòd articulus dicitur res fidei, quæ specialem habet difficultatem, & mysterium Eucharistiæ habet reuera illam. Explicare verò oportet primò quid significet nomẽ articuli. Solet autem sumi primariè pro nodo seu iunctura corporis. Deinde in vite dicuntur articuli à Cicerone in Catone. vnde aliqui putant articulos fidei dictos, quasi membra nostræ religionis, interdum pro tempestiua faciendæ rei hora, & momento. Item dicitur articulus membrũ periodi, de quo Author ad Heremium *lib.4.* Articulus habetur cùm singula verba interuallis distinguuntur cæsa oratione, hoc modo acrimonia, voce, vultu aduersarios perterruisti. Et hoc sensu inquit S. Thom. *art.6.* Credibilia nostræ fidei dicuntur distingui per certos articulos in quantum in quasdam partes diuiduntur, habentes coaptationem inter se. Addit S. Thom. quòd cùm obiectum fidei sit non visum, vbi occurrit aliquid speciali ratione non visum, occurrit specialis articulus fidei. Ex hac verò doctrina videtur sequi præsentiam corporis Christi sub speciebus Eucharistiæ esse specialem articulum propter specialem difficultatem, & ita sensit Duran. *4. d. 10. q.1.* Scotus *q.1.* Gabriel *lectione 83. in canonem.* Ledesma *1.p.q.75. 16. art.*

173

16.art.1.dubio 2.Sotus *d.9.q.2.art.2.*Alij docent primò quod ad rem pertinet omnes fideles obligari ad credendum hoc mysterium. Secundò hoc mysterium habere speciale difficultatem, præter illam quam habent alia Sacramenta, in quantum sunt causa gratiæ, & hac ratione posse dici articulũ fidei,fatetur P. Suarez *tomo 3.in 3.p.ad q.75. in art.1 disp.46. de Euchar.sect.1.in fine.* Addit verò non fuisse expressũ in symbolo,quia in symbolo ponũtur quę sunt necessaria propter fidei perfectionẽ; fides verò Eucharistiæ est necessaria non propter solam fidei perfectionem,sed propter vsum illius Sacramenti, vt cum reuerentia recipiatur. Docet tandem reuocari posse ad articulum de omnipotentia, vt suprà dixit S.Thom. Mihi sanè placet ratio assignata à S.Thom. ob quam non fuerit necessarium expressè in symbolo ponere veritatem fidei de præsentia corporis Christi in Eucharistia. Secundò dicendum est rectè fuisse dispositas per articulos in symbolo res nostræ fidei. Est certa conclusio,& bene explicatur à S.Thom.*art.6.*

Restat explicandum an credibilia successu temporis creuerint. In hoc dubio primò dicendum est cum S.Th. *art.7.* antiquos Patres implicitè credidisse omnia, quæ post illos explicitè credita sunt. Ita interpretes cum S.Thom. *in art.7.* & Scholastici *in 3.d.25.* ea enim quæ non erant antiquis temporibus pro omnibus explicata, credebantur implicitè quatenus in aliis continebantur, vt de fide implicita Christi dicemus ad q.2. Et hac ratione verum est quod dicunt Patres fidem antiquorum, & fidem Euangelij fuisse eandem. Irenæus *lib.4. cap.3.* & Augustinus *epistola 51.* & alij Patres non semel.

Secundò, successu temporis aliqua fuisse explicitè cognita, quæ antea non erant,sumitur ex S. Thom. infrà *q.174. art.6.* Ita Irenæus *lib.4. cap.47.* Et constat Christum plura explicasse suis discipulis, quæ antea explicata non erant. Probat verò S.Thom. *art.7. in corpore,*etiam inter antiquos Patres successu temporis aliquos plura cognouisse quàm priores, ex illo Exod.*6. Et nomen meum Adonai non indicaui eis.* Exponit autem S. Thom. infrà *q.174.art.6.* Non manifestaui eis claram notitiam vnitatis & simplicitatis meæ. Cuius loci insignis difficultas me mouet, & breuiter attingam eius sensũ. Aliqui Hebræi, quos sequitur SixtusSenẽsis *lib.2.Bibl.sanctæ,*docent sensũ esse Deum apparuisse quidem Abrahamo,Isaac& Iacob, sed nondum opere cõpleuisse promissiones,putant enim nomen *Tetragrammaton* significare non solùm immortalitatem in essentia Dei,sed veritatem in pollicitationibus.Hæc tamen expositio probanda non est,quia secundùm peritos nomen prædictum non veritatem in pollicitationibus, sed ipsũ esse Dei significat,de quo legi potest Pereyra in ea verba *Exodi 6.disp.1.2.& 3.*Secũda expositio est asserentium sensum esse:Nomen meum non reuelaui eis,id est,non dedi illis potestatem faciendi miracula,sicut dedi tibi ô Moyses,& ita nomen meum vt terribile & miracula faciens non reuelaui illis, ita Burgensis ibi.Hanc refutat Pereyra suprà ex eo quòd prædictum nomen non significat portentum seu miraculum, vt putauit Burgensis. Glossa ibi explicauit : Non manifestaui eis nomen meum clarè,sed obscurè,& confusè.Desumitur verò ea Glossa ex Gregorio *homilia 16. in Ezechielem.* Lyranus in eum locum exponit : Nomen meum non manifestaui eis,quantum ad significatum, quia non manifestaui eis essentiam meam sicut tibi .ita Abulensis & Caietanus.Videntur autem isti sentire fuisse Moysi reuelatam diuinam essentiam,quod est valde difficile , vt recentiores interpretes S.Thom.docent *in 1.partem ad q.12.* nisi explicetur iuxta sensum sequentem. Tandem Pereyra explicatione Oleastri refutata exponit bene citata verba,ponit verò sæpe in sacris literis, & secundùm Hebræam phrasim nomen sumi aliquando pro re significata,& nomẽ Dei pro ipso Deo poni in Scriptura *Isaiæ 30.* & *sæpe alibi.* Igitur in præsenti loco sensus est : Nomen meum non ostendi eis,id est,meum esse subsistens quantum ad claram notitiam non reuelaui eis,sicut tibi, cùm dixi:*Ego sum, qui sum.*& hoc sensu possunt intelligi Lyra, Abulensis, Caietanus,& alij multi , imò non est difficile S.Thom. hoc modo intelligere.

Sed redeamus ad institutum. Oportet autem notare valde certum esse , id quod docuit S.Thom. *ad 4. articuli 7.*Apostolos pleniùs aliis mysteria fidei cognouisse.Hanc putat ita certam Bañez *in art.7.*& Valentia *punct.6.*vt contrarium dicant esse errorem , loquendo de Apostolis & Euangelistis. Et potest probari ex illo Ioannis 14. *Paraclytus , quem mittet Pater in nomine meo , ille vos docebit omnia.* Ioannis 15. *Omnia quæ audiui à Patre meo,nota feci vobis.* Ioannis 16.*Docebit vos omnẽ veritatem.* Lucæ vltimo, *Tunc aperuit illis sensũ vt intelligerent Scripturas,*& *ad Rom.8.*apertè Paulus testatur se cum aliis Apostolis accepisse primitias Spiritus sancti.Legatur ibi S.Thom.

Idem potest probari ex Patribus, qui dicunt Apostolos fuisse quasi fontes in quibus vberior gratia, quàm in aliis fuit.ita Cyprianus *epistola 74.* Ambrosius *sermone 24.* Augustinus *5. de Baptismo contra Donatistas , cap.26.* Aliis etiam comparationibus vtuntur Patres,dum loquuntur de Apostolis,quibus hoc significant.Legatur Cyrillus 4. *in Isaiam,oratione 2.*& Patres in peculiaribus concionibus de Apostolis.Et certè hoc exigebat munus apostolicum, & officium,quo vsuri erant erga Ecclesiam. Probat autẽ S.Thom.quia illi propinquiores fuerunt Christo.Quam rationem ita intelligunt Caiet. P. Valentia & Bañez,vt non sit necessarium quemlibet fidelem illius temporis perfectiùs cognouisse mysteria fidei,quàm cognouerit quilibet Doctor, & Sanctus Ecclesiæ in posterioribus temporibus ; Sancti enim de Apostolis & Euangelistis loquuntur , aliisque illustribus personis & hominibus qui tempore Christi & Apostolorum floruerunt.Rursus addunt Bañez & P. Valentia, si sermo sit de Theologia scholastica , dici posse, quædam subtiliùs tractata fuisse nostris temporibus,quàm temporibus Doctorum Ecclesiæ:nam pro diuersis temporibus Deus tribuit Ecclesiæ Doctores variis doctrinis præditos. Præsertim quia posteriores Doctores priorũ doctrina eruditi facile potuerunt alia denuo addere,explicatiúsq; tradere.Item bene notauit Bañez *conclusione 2.*non fuisse necessarium,vt quo Ecclesia est remotior à tẽpore Apostolorum,eo sit minus perfecta cognitio mysteriorũ fidei.Post Apostolos enim fuerũt in Ecclesia sancti Episcopi , qui habuernnt scientiam necessariã pro illo tempore, & fortissimi Martyres, postea Græci, & Latini Doctores, qui pugnarent contra hęreticos,& in Cõciliis,prout necessitas exigebat,res & veritates Catholicæ definitæ explicatæ sunt. Occurrit autem hoc loco refellendus error Ioachim Mõachi Benedictini , & cuiusdam Petri Ioannis Monachi Franciscani,qui negarunt Apostolos percepisse sensum spiritualem Euangelij ; sed Ioachimus putat primum à sancto Benedicto intellectum, alter verò docuit primum fuisse cognitum à sãcto Francisco, quos meritò refutat Castro *verbo Apostoli , hæresi 1.*Bañez & P.Valentia *hîc,*& ex suprà dictis manet refutatus hic error. Et semper asserendum est nullam fidei veritatem definiri à Conciliis in Ecclesia,vel à Pontifice,quæ non fuerit cognita ab Apostolis, & ideo ad aliquid definiendum semper euoluuntur in Ecclesia Scripturæ & traditiones,vt bene notauit VValdensis *lib.2.doctrinalis fidei , cap.22.&23.* Meritò verò S.Th. *art.10.in solutione ad 2.* docet in doctrina Christi & Apostolorum sufficienter contineri omnia,quæ pertinent ad fidem , oportere tamen aliquando aliquas veritates ab Ecclesia denuo magis explicari propter hæreticos.

DVBIVM III.

An Apostoli in die Pentecostes simul acceperint plenitudinem scientiæ eorum quæ ad fidem pertinebant.

OCcasione doctrinæ traditæ disputat Bañez hoc loco difficultatem hanc, & refert sententiam quandam aliquorum Theologorum huius temporis, qui docuerunt non statim in die Pentecostes talem plenitudinem accepisse, sed paulatim. Et probant primò, quia ad fidem maximè pertinebat Euangelium Gentibus esse prædicandum. De qua tamen veritate dubitarunt Apostoli post missionem Spiritus sancti, vt constat ex capite 10. Actuum, ex visione quam ibi habuisse dicitur Petrus. Et certè Salmeron *in Acta Apost. tractatu 22.* videtur concedere Petrum tunc denuo agnouisse Euangelium esse prædicandum Gentilibus. Secundò idem colligere contendunt *ex cap. 11. Actuum Apost.* nam aliqui obiiciebant Petro quòd intrasset ad Gentes præputium habentes; ergo dubitarunt an esset licitum. Tertiò probant *ex cap. 15. Actuum,* vbi refertur occasio Concilij congregati ob dubium, nempe an qui conuertebantur ad fidem Christi, essent circumcidendi, & tenerentur obseruare legem Iudæorum. Et pro hac sententia citant recentiores aliqui Bellarminum *cap. 10. Actuum.* Veruntamen S. Thom. *1. 2. q. 106. art. 4. ad 2.* loquens de missione & aduentu Spiritus sancti in die Pentecostes ait: Docuit autem Spiritus sanctus Apostolos omnem veritatem de his quæ pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis & agendis, non tamen docuit eos de omnibus futuris euentibus, hoc enim ad eos non pertinebat, secundùm illud Actorum 1. *Non est vestrùm nosse tempora, vel momenta, quæ Pater posuit in suæ potestate.* Et hanc sententiam sequitur Bañez. Et certe expositiones Patrum in eum locum hoc ipsum indicant, docent enim tunc fuisse confirmatos in gratia, & accepisse scientiam necessariam ad munus prædicationis, & fuit maximè conueniens. Cum hoc tamen concedi posse iuxta S. Thom. non cognouisse tunc Apostolos quomodo se deberent gerere in peculiaribus euentibus, cum variis circumstantiis.

Occasione autem primi argumenti videndum est, an ante illam visionẽ fuerit interdictũ Apostolis Gentibus euangelizare. Et affirmant nonnulli primò, quia Matthæi 10. dictum est illis, *In viam gentium non abieritis, & in ciuitates Samaritanorum non intrabitis, sed potiùs ite ad oues quæ perierunt domus Israel.* Secundò si ante conuersionem Cornelij licuisset Apostolis impertiri Gentibus euangelicam lucem, vnde orta est hæsitatio Petri de sua visione *Actorum 10.* Tertiò vnde esset nata admiratio fidelium *Actorum 11.* ergo & gentibus pœnitentiam dedit Deus. Hoc ipsum videtur indicasse Petrus, cùm dixit: *Viri fratres, vos scitis quoniam ab antiquis diebus Deus in nobis elegit per os meum audire Gentes verbum Euangelij, & credere.* Alij verò censent non fuisse interdictum Apostolis euangelizare gentibus post ascensionem. Ita sensit P. Vasq. explicuit enim hoc aliquando ex instituto, vt ostenderet ex hac parte non probari Apostolum Iacobum non potuisse venire in Hispaniam ad euangelizandum Gentibus: nam Matthæi vltimo dicitur: *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra, euntes docete omnes gentes.* Et Marci vltimo: *Prædicate Euangelium omni creaturæ.* Quæ verba in hunc planè sensum interpretantur Patres, neque est credibile Apostolos non intellexisse hoc præceptum impositum à Christo post ascensionem, vt recentiores aliqui indicant *in cap. 10. Actuum.* hoc quod diximus indicant Patres Hieronymus, Seuerianus, Dionysius citati à S. Thom. *in catena illius loci,* Greg. *homilia in vltimum caput Marci,* vbi explicat quomodo sit prædicandum Euangelium omni nationi, etiamsi antea dixisset Christus, *In viam gentium ne abieritis.* S. Thom. *in caput vltimum Matthæi,* in illa verba, *Euntes docete omnes gentes.* & colligitur ex contextu, dixerat enim: *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra, &c.* Vnde

A Bellarminus *tomo 1. de Romano Pontifice, cap. 16. obiectione 6.* docet multos decipi, existimantes Petrum nesciuisse prædicandum esse Gentibus, nisi quando reuelatione illam habuit, & hoc asserere dicit esse absurdissimum, & probat ex citatis locis *Matthæi vltimo, & Marci vltimo.* Et expendit Lucam dixisse quòd Christus aperuit illis sensum vt intelligerent Scripturas. *Quoniam,* inquit, *oportebat Christum pati, &c. & prædicari in nomine eius pœnitentiam in omnes gentes.* Concedit verò Bellarminus subdubitasse Petrum an esset tempus prædicandi gentibus. Bañez verò concedit potuisse dubitare, an hîc & nunc esset prædicandum gentibus propter aliquod scandalum Iudæorum; dubitatio verò Petri ablata est per explicationem visionis. Vnde Cyrillus *lib. 9. in Iulianum,* explicans eam visionem ait: Statim intellexit Petrus quòd instaret tempus transferendi in veritatem vmbras, & quod de visione dixit coram aliis, Chrysostomus *homilia 42. in Matthæum,* explicat, aliorum gratia hoc dicebat, & vt satisfactionem ad accusatores præpararet, & *in commento cap. 10. Actuum,* ait: Numquid Petrus timuerat comedere? Absit. Sed dicit, diuina dispensatione totum hoc factum esse propter eos, qui eum erant reprehensuri.

Quod verò dixit Christus Matthæi 10. *In viam gentium ne abieritis,* meritò Hieronymus *in cap. 10. Matthæi* dicit latum esse ante mortem Christi. & idem docet Chrysostomus *in cap. 12. Ioannis,* & S. Thom. *in cap. 11. Matthæi,* dicit ibi significari ordinẽ in prædicando, non enim simpliciter prohibebantur Apostoli prædicare gentibus, sed vt prius prædicarent Iudæis. Eius autem præcepti varias rationes assignant Patres quos ibi refert noster Maldonatus. Et quidem post aduentum Spiritus sancti sublatam esse prohibitionem prædicandi gentibus, colligi potest ex eo quod Matthæi 10. dixit, *In viam gentium ne abieritis, & in ciuitates Samaritanorum non intraueritis.* & Actorum cap. primo dixit, *Accipietis virtutẽ Spiritus sancti in vos, & eritis mihi testes in Ierusalem, & in omni Iudæa, & Samaria, & vsque ad vltimum terræ*: ergo non mansit prohibitio prædicandi gentibus. Et priorem legem laxatam res ipsa probauit: nam post cædem Stephani Philippus ingressus est ciuitatem Samaritanorum, imò & Samariam alienæ gentis caput, & Eunuchus Æthiops ab ipso Philippo Euangelium accepit, quem fuisse Gentilem communis opinio est. S. Thom. *in caput 12. Ioannis, lectione 14.* Eusebius *lib. 1. historiæ, cap. 2.* Niceph. *lib. 2. cap. 6.* Beda, Glossa ordinaria, & interlinearis, Hugo, & è recentioribus Caietan. & Salmeron *in 8. Actuum.* Maldonatus *in cap. 12. Ioannis.* Iansenius *in concordia, cap. 11.*

Sed dices, ille Eunuchus venerat adorare in Ierusalem, & Isaiam legebat: ergo non erat Gentilis. Verùm consecutio est inefficax: nam Gentiles solitos venire in templum qualis qualis religionis causa, constat *ex capite 12. Ioannis,* & cùm sacra Biblia iam essent à LXX. viris in Græcum conuersa, non mirum si à Gentilibus legeretur. Ex dictis constat ad primum pro sententia eorum qui putabant Petrum ignorasse Gentibus esse prædicandum Euangelium ante illam visionem. Secundum verò & tertium si quid probant solùm est non omnes priuatas personas cognouisse Gentibus esse prædicandum Euangelium eo tempore. & ita sensit in hac controuersia P. Gabriel Vasquez vir exquisitæ eruditionis & acerrimi iudicij, qui rem hanc non vulgariter tantùm examinauit, vt ostenderet ex citatis locis Actuum Apostolorum non posse sumi argumentum ad probandum S. Iacobum non venisse in Hispaniam, quod alienum est à meo instituto. Ego enim interpretem S. Thom. ago, non Historicum. Tertia verò argumenta posita in principio dubij non est operosum soluere. Ad primum constat. Ad secundum respondent aliqui non esse Apostolos qui dubitarunt, sed de

de potuit esse quæstio de circumstantia temporis. Ad tertium respondetur ex congregatione Concilij non colligi ignorantiam vllam Apostolorum, sed fuisse necessarium ad sedandam controuersiam inter aliquos, vt ex eo capite potest intelligi.

REGVLARVM ORTHODOxarum tractatus.

PLacet hoc loco disputare de Ecclesia, de Pontifice, & eius potestate, ad definiendum, ad canonizandum, & beatificandum aliquem, de Conciliis, de traditionibus, de Scriptura sacra, more quidem scholastico, vt possint Scholastici nostri facile notionem comparare multorum, quæ apud controuersistas reperiuntur contra hæreticos disputata fusiùs, quæ tamen ad presentem disputandi genus reducta à quouis poterunt intelligi faciliùs, cui instituto seruiens breui ratiocinatione aliqua disputabo, ita tamen vt, Deo adiuuante, neque eruditorum eruditionis desit felix ampláque seges, neque nostrorum Theologorum in disputando rationum efficacitas. Agunt verò de his Scholastici quatenus per illas regulas proponitur obiectum fidei.

DISPVTATIO XIV.

De Ecclesia.

DVBIVM I.

Quid sit Ecclesia, & quibus partibus constet.

DE hac materia agit Bellarminus Cardinalis *tomo 1. controuersiarum, disp. 4. generali, libro 3. & 4. de Ecclesia*, & *lib. 3. cap. 5.* plures refert qui de hac materia scripserunt, quos infrà referemus. Notandum autem est primò Ecclesiam dici à verbo Græco quod significat euocare. Est enim Ecclesia vocatorum cœtus, ad hanc enim Ecclesiam quotquot veniunt, Dei vocatione vocati veniunt, Actorum 2. *Quoscunque aduocauerit Dominus Deus noster.* Sumitur autem in Scriptura aliquando pro sola congregatione bonorum, quo sensu *Psal. 88.* dicitur Ecclesia Sanctorum; aliquando verò pro Ecclesia malignantium, *Psalmo 25.* aliquando verò etiam significat locum in quo congregãtur fideles, *Iudith 6.* Notat autẽ Augustinus *in Psalm. 81.* Ecclesiam noui Testamenti non appellari Synagogam, sicut vocabatur Ecclesia veteris Testamenti.

Secundò verum est veram Ecclesiam Dei esse in mundo, vt constabit ex dicendis. Est autem Ecclesia hæc corpus quoddam morale, iuxta Paulum *ad Romanos 12. & 1. Corinth. 12.* Ecclesiæ verò huius visibilis & militantis, de qua loquimur, membra sunt homines. Explicandum tamen est quas conditiones debeant habere vt sint membra huius Ecclesiæ, quod nonnullis difficultatibus explicabimus. Et primò errant hæretici asserentes solos prædestinatos esse membra Ecclesiæ, ita sensit VVicleff, vt refert VValdensis *tomo 1. lib. 2. cap. 8. & 9.* & eodem modo errauit Ioannes Hus, vt habetur in Concilio Constantiensi *sess. 15.* in qua damnatur hic error. Et ita sufficiat nobis damnatio hæc huius erroris, qui ex his quæ dicemus amplius refutabitur, & refutat Bellar. *lib. 3. citato, cap. 7.*

Secundus error fuit asserentium solos perfectos nullum habentes peccatum esse membra Ecclesiæ. ita sensisse aliquos iam olim retulit Aug. *libro de hæresibus, cap. 88.* & eundem errorem tribuit Anabaptistis huius temporis hæreticis Caluinus, vt ex illo refert Bellar. *cap. 2. tertij libri citati.* quem errorem fusè refutat *cap. 8.* eo quòd communiter homines habeant aliqua peccata, id quod hoc loco supponendum est ex materia de gratia.

Tertius error fuit asserentium Ecclesiam esse congregationem eorum qui nunquam lapsi sunt circa fidem. ita senserunt antiquitus Nouatiani, vt refert Cyprianus *lib. 4. epistola 2.* & Donatistæ apud Augustinum *de hæresibus, cap. 59.*

Quartus error est iuniorum hæreticorum nostri temporis qui simul amplectuntur secundum & tertium errorem.

Quintus est Caluini, & aliquorũ discipulorum eius, qui putant Ecclesiam componi ex solis prædestinatis, aut iustis.

Vt ergo explicemus quid res habeat, dicendum est primò infideles non baptizatos non pertinere ad Ecclesiam, iuxta illud Pauli 1. Corinthiorum 5. *Quid enim mihi de his qui foris sunt iudicare.* Quem locum hoc sensu interpretantur Patres ibi. De Catechumenis est prima difficultas, quia illi possunt habere veram fidem, & sanctitatem, atque adeò possunt saluari, vnde videntur esse membra Ecclesiæ. Nam extra Ecclesiam Catholicam nullus saluatur, vt communiter docent Patres. Et in Concilio Lateranensi *cap. 1.* dicitur: Vna est fidelium vniuersalis Ecclesia, extra quam nullus omnino saluatur. Et ita est prima sententia asserentium Catechumenos esse membra Ecclesiæ, & præter rationem dubitandi probari potest hæc sententia ex Augustino *tractatu 4. in Ioannem*, dicente, Catechumenos esse in Ecclesia. Deinde, quia *in cap. veniens. de Presbytero non baptizato*, dicitur non tantùm per Sacramenta, sed etiam per fidei Sacramentum fieri aliquem membrum Christi.

Contrariam tamen sententiam docuit Turrecremata *lib. 1. cap. 8. ad 8.* Valentia hîc *puncto 7. §. 14.* Bellar. *lib. 3. citato, cap. 3.* & recentiores Thomistæ *in hoc articulo.* Et probatur primò ex Concilio Florentino: nam instructione Armenorum docet Concilium homines fieri de corpore Ecclesiæ cùm baptizantur, & idem videntur sentire Patres. Quapropter Nazianzenus *oratione in sanctum lauacrum* dixit, Catechumenum esse in vestibulo pietatis, neque adhuc posse vocari fidelem, nisi intus ingrediatur per Baptismum. Idem colligitur ex Chrysost. *homilia 24. in Ioannem*, & ex Cyrillo *lib. 12. in Ioan. cap. 50.* Et ratione probatur, quia Catechumeni non habent ius ad Sacramenta Ecclesiæ nisi baptizentur, neque ad alia quæ communia sunt congregationi fidelium.

Dicendum verò est secundò in hoc dubio Catechumenos simpliciter non pertinere actu ad Ecclesiam visibilem quoad externam gubernationem, nihilominus aliquo modo pertinere. Priorem partem probant ea quæ adduximus pro secunda sententia, & sanè ad rationem Ecclesiæ visibilis maximè pertinet externa professio fidei, & communicatio Sacramentorum Ecclesiæ qua carẽt Catechumeni. Secunda pars probatur eo quòd ratione fidei & charitatis possint vniri Christo, & ita ab authoribus dicuntur aliquo modo esse membra Ecclesiæ si non actu, saltem potentia proxima. Alij verò idem docent, dicentes Catechumenos meritò esse de Ecclesia non numero.

Ad ea verò quæ pro contraria sententia afferuntur, facile respondetur. Ad primum author libri de Ecclesiasticis dogmatibus *cap. 74.* apertè docuit Catechumenos non saluari. Meritò tamen contrarium docent communiter Theologi hoc loco, quod cum aliis docuit etiam Bellar. *cap. 3.* qui rectiùs respondet Catechumenos posse saluari, quia voto & desiderio pertinent ad Ecclesiam.

Ad secundum ex Augustino respõdetur, Augustinum solùm voluisse, Catechumenos potentia proxima esse in Ecclesia, meritóque & desiderio ad illam pertinere, vnde *initio libri 2. de symbolo*, comparat Catechumenos hominibus quidem conceptis, nondum natis.

Secunda difficultas est de hæreticis an sint membra Ecclesiæ. Castro *2. de iusta hæreticorum punitione, cap. 24.* & recentiores aliqui existimant hæreticos esse membra Ecclesiæ, quia & habent characterem, & possunt ab Ecclesia puniri.

Sed dicendum est tertiò hæreticos simpliciter non esse membra Ecclesiæ. ita Valentia § *14. citato, versiculo, hæretici autem.* Bellar. *libro 3. citato cap. 4.* & recentiores Interpp. S. Thomæ *in hoc art.* & videtur sequi ex doctrina S. Thomæ *3. p. q. 8. art. 3.* & probatur ex Conciliis, in quibus dicitur hæreticos posse recipi ab Ecclesia sub certis conditionibus *cap. 8. & 19. Concilij Nicæni, & cap. firmiter,* simpliciter dicitur Ecclesia fidelium congregatio. Et eodem modo probari potest ex Irenæo *lib. 3. cap. 3.* Tertulliano *libro de præscriptionibus,* Cypriano *epist. ad Iubaianum.* Hieronymo *dialogo contra Luciferianos.* Augustino 4. *contra Donatistas, cap. 10.* Et ratio est, quia hæretici non viuunt vita charitatis, aut fidei, & ita nulla ratione possunt dici membra viua, propter quod ab Apostolo Iuda dicuntur arbores infructuosæ bis mortuæ, quia neque habent à capite motum vitæ, charitatis, neque motum fidei quos iugiter deriuat Christus in sua membra. Ad rationem in contrarium respondetur characterem solùm esse signum Christianorum, qui permanere potest in eo qui amisit vitam fidei & charitatis. Quòd verò Ecclesia possit punire hæreticos ratione susceptí Baptismi, solùm probat illos aliquo modo pertinere ad iurisdictionem Ecclesiæ, & ideo Ecclesia potest eos punire, vt dicemus infrà *quæst. 11. art. 3.*

De hæreticis verò occultis etiam variè sentiunt authores, & affirmat Valentia *supr.* & Canus *4. de locis, cap. 6. ad 12.* quia exteriùs saltem Ecclesiæ subiiciuntur. Negant verò aliqui Theologi huius ætatis, quia isti hæretici neque habent motum fidei, neque actum charitatis, vt de hæreticis manifestis antea dicebamus, quæ ratio probat hæreticos etiam occultos simpliciter non esse membra Ecclesiæ, licèt secundùm externum actum Ecclesiæ subii ciantur.

Sed potest obiici ad probandum hæreticos esse membra Ecclesiæ, quòd *Math. 13.* zizania dicuntur esse in eodem agro cum tritico, vbi per zizania hæreticos interpretantur. Hieronymus, pseudo-Cyprianus & Aug. *q. 11. in Matthæum.* Per agrum verò Ecclesiam explicat idem Augustinus *2. contra Cresconium, cap. 34.* Cyprianus *lib. 3. epist. 3.* & alij.

Respondetur primò alios per zizania homines malos intelligere, vt Cyprianus intelligit *loco citato, & lib. 4. epist. 2.* Deinde etiamsi cum Aug. & aliis zizaniorum nomine hæreticos interpretemur, per agrum tamen non necessariò debet intelligi Ecclesia, sed mundus: nam & Dominus exponens parabolã ait: *Ager verò est mundus;* & ita interpretatur Augustinus *quæst. ut. citata.* Et licèt demus intelligi Ecclesiam, non ideo dicuntur hæretici esse in Ecclesia, quia sint membra eius, sed quia ad eius iurisdictionem pertinent. Et fortè probabilius per zizaniam omnes vniuersim malos intelligemus, etiam hæreticos: nam & Dominus dixit zizania esse filios nequam. Rectè autem P. Salmeron *tomo 7. tit. 6.* & P. Maldonatus *in citatum locum Matthæi,* aduertunt hæreticos de seipsis sollicitos malè colligere ex hoc loco non posse puniri ab Ecclesia, vt dicemus *q. 11.*

Secundò solet obiici illud 2. ad Timotheum 2. *In magna domo sunt vasa aurea, & lignea, & fictilia,* vbi nomine vasorum ligneorum & fictilium videntur intelligi hæretici, quasi sint in magna domo Ecclesiæ; dixerat enim Paulus paulo antea, *Quorum sermo vt cancer serpit, ex quibus est Hymenæus, & Philetus.* Nomine verò domus Ecclesiam intelligit Cyprianus *lib. 3. epist. 3. & lib. 4. epist. 2.* Ambrosius *in illud caput.* Augustinus *lib. 4. de Baptismo, cap. 12.*

Respondetur primò Chrysostomum &, alios ex Græcis ibi per domum mundum intelligere. Deinde si cum Augustino & Latinis per domum intelligamus Ecclesiam, & per vasa lignea hæreticos, explicare possumus qua ratione sint in Ecclesia, non quia eius membra sint quæ nullum habent motum vitæ, charitatis, aut fidei, sed quia ad eius iurisdictionem pertinent. De explicatione verò Ambrosij in illum locum non multum curandum est, ea enim commentaria non esse Ambrosij docuimus *in additionibus ad 3. partem, q. 62.* & docent viri eruditi. Demum per vasa lignea & fictilia interpretari possumus non hæreticos, sed infirmos, & debiles fideles, vt aliqui consentanei ad textum interpretantur.

Tertia difficultas est de schismaticis. Castro *2. de iusta hæreticor. punit. cap. 24.* affirmat esse membra Ecclesiæ, quia possunt habere veram fidem, etiamsi aliàs Pontifici Romano nolint obedire. Contrarium docet Bañez *in art. 10. in fusioribus Commentariis, dubio 1. ad 7.* Bellar. *in cap. 5. lib. 3. citati,* multis contendit probare schismaticos non esse membra Ecclesiæ. Probat primò, quia, vt infrà dicemus, Ecclesia dicitur & est vna, cuius vnitatem diuidunt schismatici. Secundò, quia Pelagius Papa *can. pudenda, & can. schisma. 24. q. 1.* docet eos non esse de Ecclesia. Et idem probat ex Catechismo Romano. Tertiò, quia in die Parasceues orat Ecclesia pro hæreticis & schismaticis, vt eos Deus ad Ecclesiam reducat: supponit ergo eos esse extra Ecclesiam. Quartò etiam similibus Patrum locutionibus, Irenæi *lib. 4. cap. 62.* Chrysost. *homil. 3. in 1. ad Corinth. & homil. 11. in ad Ephesios.* Hieronymi *in cap. 1. Amos, & in cap. 3. Epistolæ ad Titum,* Augustini *libro de fide & symbolo, cap. 10.* Optati *lib. 1. contra Parmenianum.* Quintò probat ratione, quia schismatici nolunt facere vnum corpus cum Ecclesia cuius vnitatem diuidunt, & hanc sententiam tradiderat VValdensis *tomo 1. lib. 2. cap. 9.*

Sed dicendum est quartò schismaticos, qui hæretici non sunt, & solùm in eo peccant quòd Pontifici nolunt obedire Romano, esse aliquo modo membra Ecclesiæ, ita Castro *suprà*, & P. Valentia *infrà disp. 3. q. 15. p. 3.* iuxta doctrinam quam tradit in hãc quæstionem *p. 7. § 14.* quia Ecclesia est Catholicorum congregatio, vt definit Nicolaus *de consecratione dist. 1. can. Ecclesia.* Sed prædicti schismatici habent Catholicam fidem, vt supponimus, ergo sunt membra Ecclesiæ. Et Innocentius *cap. firmiter. de summa Trinitate,* dixit Ecclesiam esse congregationem fidelium. Huius autem congregationis membra sunt schismatici qui veram retinent fidem. Imò ex hoc sumitur ratio pro hac conclusione, quia habent motum fidei, atque adeò verum aliquem motum vitæ spiritualis. Et licèt nolint subiici Romano Pontifici, verè tamen cogi possunt, & puniri ab Ecclesia. Patres autem citati pro sententia Bellarmini interdum loquuntur de schismaticis hæreticis, interdum solùm intendunt docere hos schismaticos esse extra gubernationem Ecclesiæ, quatenus nolunt illi obedire.

Quarta difficultas est de excommunicatis, & aliqui docent non esse membra Ecclesiæ, ita tenet VValdensis. Turrecremata *lib. 8. sum. cap. 3.* Bellar. *lib. 3. citato, cap. 6.* Catechismus Romanus *in explicatione Symboli.* Et probant primò, quia excommunicati habentur sicut Ethnici: isti autem non sunt de Ecclesia. Secundò, quia *cap. canonica. 11. q. 3.* excommunicati dicuntur à gremio sanctæ Matris Ecclesiæ, & totius Christianitatis consortio eliminari. Tertiò ex Patribus, Eusebio *lib. 5. historiæ, cap. 24.* & Epiphanio *hæres. 42.* Hilario *in cap. 18. Matthæi,* Chrysost. & Theophylacto *ibidem.* August. *de vnitate Eccl.*

Eccles. cap. vltimo. Qui videtur docere excommunicatos esse extra Ecclesiam. Et ratione probatur, quia per excommunicationem priuantur excommunicati spirituali communicatione quam habent membra Ecclesiæ, vt suppono ex materia de excommunicatione.

Existimo tamen meritò Valentiam loco citato docuisse excommunicatos, licèt aliqua ratione sint extra Ecclesiam, non tamen omnibus modis, si sint verè fideles, atque adeò aliqua ratione posse dici membra Ecclesiæ, possunt enim verè vniri Christo per fidem, & subijciuntur externæ gubernationi Pastoris Ecclesiæ, ideoque possunt dici membra corporis Christi mystici quod est Ecclesia, vnde Augustin. *contra Donatū cap. 20.* ait, Neque enim à populo Dei separamus, quos excomunicando ad humiliorem locum redigimus. Sine idoneo autem fundamento suspicantur nonnulli prædictum locum Augustini corruptū esse. Ea verò quæ pro contraria sententia adduximus solùm probant, id quod & Patres intendunt docere, excommunicatos priuari communi consortio fidelium, & iuxta citatum caput *canonica*, à gremio sanctæ Matris Ecclesiæ eliminari, quod explicato sensu accipiendum est.

Sed contra ea quæ diximus de hæreticis occultis quòd non sint simpliciter membra Ecclesiæ, multa obiicit Bellar. *libro citato, cap. 10.* quæ omnia solùm probant occultos hæreticos secundùm exteriorem gubernationem subiici Ecclesiæ, & sic aliqua ratione posse dici membra, licèt mortua & arida: sicut in corpore humano, vnde locutionis huius similitudo desumpta est, quædam membra esse solent quæ non viuunt, & ita in corpore mystico Ecclesiæ quædam sunt membra quæ viuunt vita charitatis, quædam quæ habent motum fidei quem iugiter deriuat Christus in ea, quædam verò quæ solùm coniunguntur corpori Ecclesiæ secundùm externam gubernationem. Ex omnibus quæ hactenus diximus colligitur Ecclesiam esse congregationem fidelium baptizatorum, licèt aliquando, vt explicuimus, omnes fideles etiam non baptizatos complectatur. Cùm autem sermo sit de Ecclesia militanti, viatores comprehendit, non beatos.

DVBIVM II.

Quando inceperit Ecclesia, & an perpetuò duratura sit.

SErmo est de Ecclesia hominum viatorum, & nisi velimus abuti vocabulis, in vno solo non potest esse ratio Ecclesiæ, est enim nomen collectiuum: dicitur verò aliquando Ecclesia incepisse ab Adamo, sicuti dici solet numerus incipere ab vnitate. Iam verò formata Eua tolerabilius posset dici Ecclesiam incepisse. Legatur Albertus Pighius *1. de ecclesiastica Hierarchia, cap. 1.* Driedo *4. de dogmatibus eccleſiast. cap. 4.* Hosius *in confess. Polonica.* Sanderus *4. de visibili monarchia, cap. 3. lib. 7. cap. 34.* Epiphanius *opusculo de Eccles. post hæresim 80. & Epist. ad Achatium quæ habetur initio libri contra hæreses.* Irenæus *lib. 4. cap. 42.*

Secundò certum est Ecclesiam, prout nunc est, à Christo fuisse fundatam, quod passim docent Patres, & ideo dicitur fundata supra fundamentum Apostolorum *ad Ephesios 2.* quia & sacrificium & sacramenta & sacerdotes peculiariter à Christo instituta sunt.

Tertiò certum est Ecclesiam durasse ab initio mundi vsque ad aduentum Christi, eo quòd fides durauerit, id quod ex historia Scripturæ, & vita eorum, qui fidem veram habuerunt, non est operosum colligere, pro quo legi possunt notæ Chronicæ Genebrardi.

Quartò certum est à tempore Christi vsque in finem mundi duraturam Ecclesiam, in quo errant hæretici; res tamen est certa de fide, quod *libro citato cap. 13.* fusè contra recentiores sectarios ostendit Bellar. legatur *cap. 16. eiusdem libri, & lib. 4. cap. 6.* facile autem intelligitur Ecclesiam ratione fidei & gratiæ semper fuisse vnam.

Sed obiicitur primò, quia Ecclesia statim in principio videtur defecisse: nam primi parentes videntur amisisse fidem, quia videntur dictis serpentis credidisse contra id quod Deus dixerat: vt colligitur *ex 3. Geneseos*, & aliqui Patres id videntur sentire, quos retuli *3. p. q. 19. art. 4. dub. 1. obiect. 7.* Sed respondetur primò rem hanc non esse omnino certam, quia, vt dixi loco proximè citato, aliqui Patres sentiunt Adamum non amisisse fidem, de quo dicam ex instituto disp. peculiari. Deinde respondet Bellar. *cap. ibi citato*, eo tempore non fuisse propriè Ecclesiam, vt aduertebam initio dubij. Addere etiam possumus ante peccatum non fuisse Ecclesiam Christi qui prædestinatus est post præuisum peccatum, & ideo in quantum homo non fuit caput primorum parentum pro statu innocentiæ, vt probaui *3. p. q. 8. art. 3.* quia gratia illius status nō fuit collata ex meritis Christi, vt probaui *3. p. q. 1. art. 3.*

Secundò solet obiici, quia *Exodi 31.* dicitur totus populus adorasse vitulum: ergo in omni populo Dei defuit fides. Sed respondetur facile, non omnes amisisse fidem: nam neque Moyses amisit, neque alij ex Leuitis, vt colligitur *ex eodem capite.* Quòd verò Prophetæ interdum reprehendant vniuersum populum, non sic accipiendum est quasi nemo sit fidelis & bonus, sed quia maior pars malorum est, iuxta doctrinam Augustin. *de vnitate Eccles. cap. 12. & libro, contra Donat. post collationem cap. 20.*

Restat explicandum, an Ecclesia sit visibilis, an inuisibilis? Cœpit disputari hoc dubium propter hæreticos qui existimarunt veram Ecclesiam inuisibilem esse, & soli Deo cognitam. Scire autem oportet ex Frederico, vt refert Bellar. *lib. 3. citato cap. 11.* aliquos hæreticos agnoscentes absurda quæ ex eo errore sequebantur, secreto cōsilio statuisse vt diceretur Ecclesia visibilis. Hæretici verò qui putarunt Ecclesiā esse inuisibilem, nō negarunt esse Ecclesiam hominum, sed dixerunt non cognosci ab hominibus: hi sunt Lutherus, Melanthon, Brentius, Caluinus, & Magdeburgenses: argumenta verò horum hæreticorum pro hoc errore infrà adducemus.

Certa tamen est doctrina veram Ecclesiam esse visibilem, ab hominibus cognoscibilem. Et probatur primò ex illo Matth. 18. *Dic Ecclesiæ, & si Ecclesiā non audierit, &c.* quorum neutrum seruari posset si esset inuisibilis, & licèt nomine Ecclesiæ sit intelligendus Pastor illius, inde sumitur efficax argumentum, quia si cognoscitur Pastor Ecclesiæ, cognosci debet & Ecclesia ipsa. Probari etiam potest ex illo Ioannis 20. *Pasce oues meas*, & ex illo Petri 5. *Pascite qui in vobis est gregem.* Probari etiam potest ex Patribus, ex Augustin. *tractatu 2. in epist. Ioannis*, vbi explicat illud, *In sole posuit tabernaculum suum*, & *libro de vnitate Ecclesiæ cap. 14. & libro 13. contra Epist. Parmeniani, cap. 5.* Origene *homil. 30. in Matthæum*, Cypriano *libro de vnitate Eccles.* Chrysost. *homil. 4. in cap. 6. Isaiæ.* Et sanè ratio Ecclesiæ hominū hoc postulat, quia, vt dixit Augustin. *lib. 19. contra Faustum, cap. 11.* in nullum nomen Religionis seu verum seu falsum coagulari possunt homines, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur. Rursus, quia veræ Ecclesiæ tenemur nos adiungere, extra quam non est salus. Hoc autem fieri non posset si non cognosceremus veram Ecclesiā. Plura in confirmationem huius veritatis doctè adducit Bellar. *lib. 3. citato, cap. 12.*

Sed obiiciunt primò hæretici illud Ieremiæ 31. *Dabo legem meam in cordibus eorum, & ero eis in Deum, & ipsi erunt mihi in populum.* Vbi Deus videtur velle distinguere Ecclesiā noui Testam. ab Ecclesia veteri, quòd Ecclesia veteris Testamēti fuerit cœtus quidā externus, & propterea habuisset legem scriptam in tabulis, & externas cere-

monias, Ecclesia verò noui Testamenti hominum collectio qui legem haberent scriptam in cordibus, neque indigerent externis signis. Sed facile respondetur eo loco solùm significari gratiam legis nouæ, & spiritum Euangelij quem ex se lex non habebat, cum hoc tamen Ecclesia legis nouæ visibilis est.

Secundò obiiciunt illud Lucæ 17. *Regnum Dei intra vos est.* Est ergo Regnum Dei internum aliquid, & non visibile. Ex hoc tamen loco nil probatur contra dicta; Patres enim alio modo illum interpretantur: nam Theophylactus ibi, & Cyrillus apud D. Thomam *in catena*, per Regnum Dei gratiam intelligunt, per quam regnat Deus in cordibus hominum, & dicitur, Regnum Dei intra nos esse, quia cum gratia Dei in nostra potestate est consecutio illius. Beda interpretatur Christum per fidem habitare in cordibus. Euthymius: Regnũ Dei intra vos est, id est, ego, ait Christus, in medio vestrûm sum. Loquitur enim Christus in eo cap. de vtroque suo aduentu; interrogauerant enim Pharisæi: Quando veniet regnum Dei, id est, Messias, aut annuntiatio illius. Christus verò respondet, Messiam iam venisse, & rursum venturum in die iudicij, & ita de primo aduentu ait, *Regnum Dei intra vos est.* De secundo verò subiungit, *Et dicent vobis: Ecce hic, aut ecce illic, nolite exire. Sicut enim fulgur, &c. ita erit aduentus filij hominis.* Cassianus *collatione 1. cap. 13.* Regnum Dei intra nos esse dicit dum eius habemus cognitionem. Nyssenus *libro de beatitudinibus, & libro de virginitate, cap. 12.* Regnum Dei intra nos esse explicat, quia Dei imaginem, ad quam facti sumus, intra nos habemus. Eucherius *in quæst. super Lucam*, Regnum Dei intra nos esse interpretatur, quando per meritum Deus in nobis regnat. Nazianzenus relatus à S. Thoma *in catena*, regnum Dei intra nos esse dicit per lætitiã & gustum illius. Ex his omnibus prima & tertia explicatio magis quadrat in textum Lucæ; aliarum verò nonnullæ etiamsi veram contineant doctrinam, sed minus aptè cadũt in contextum eo quòd, vt rectè aduertit P. Maldonatus, quando Christus protulit illa verba, cum Pharisæis loquebatur, & interrogationi illorum satisfaciebat. Ex his verò constat argumentum hæreticorum nullius esse momenti.

Tertiò obiiciunt illud Ioannis 4 *Venit hora, & nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu & veritate.* Respondent aliqui sensum esse Patrem iam non esse adorandum ritu Iudæorum, vel Samaritanorum, & illud *in spiritu*, explicant Cyrillus, & Euthymius, id est, non ceremoniis corporalibus Iudæorum. Illud autem *in veritate*, explicant, id est, non in figuris. Theophylactus & alij illud, *in spiritu*, opponunt ritui Iudæorum, qui præcipuè corporalis erat: illud autem, *in veritate*, ritui Samaritanorũ qui erat falsus & erroneus. Sed Patres VII. Synodi alio modo explicant hunc locum, vt notauit P. Vasquez *1. de adorat. disput. 1. cap. 2.* habetur *tomo 1. in 3. partem, disp. 93. cap. 2.* intelligunt enim Patres Concilij adorationem in spiritu, affectum internum seruitutis, ex quo externa adoratio procedit, & vocant Latini in spiritu & veritate latriam, quia est seruitus. Addunt *in spiritu*, quia non est in solo signo externo, sed requirit internum affectum seruitutis. Subiungunt *in veritate*, quia est veri Dei. Dicitur etiam in veritate quatenus veritas distinguitur à signo: nam interior affectus est quasi veritas adorationis externæ, & quasi vita illius.

Quartò obiicitur ab illis quod in Symbolo dicitur: *Credo sanctam Ecclesiam*, & non dicitur, video sanctam Ecclesiam, quod tamen posset dici si Ecclesia esset visibilis. Respondetur internam sanctitatem Ecclesiæ credi, licèt videantur externa signa, quod fusè declarat Bellar. *lib. citato, cap. 15. ad 6.*

Occasione huius posset aliquis quærere an sit de fide congregationem fidelium subditam Romano Pontifici esse veram Ecclesiam; & breuiter affirmandum est, pro quo reuocanda sunt in memoriam quæ suprà diximus de euidentia credibilitatis nostræ fidei, illa enim suadent esse euidenter credibile, hanc esse veram Ecclesiam, & ita obligamur ad credendum hanc in particulari esse veram Ecclesiam vt amplectamur doctrinã illius. Constat autem ex perpetua Patrum traditione Romanam Ecclesiam esse veram Ecclesiam.

DVBIVM III.

Quo sensu Ecclesia dicatur vna sancta Catholica, & Apostolica, veram continente doctrinam.

CIrca materiam huius dubij multa scripserunt Catholici agentes de notis Ecclesiæ, & integrum habet quartum librum Bellar. qui plures refert, dicentes, vt suprà iam docuimus, Ecclesiam esse vnam. Est autem de fide ex illo Symboli: *Credo vnam sanctam Ecclesiam, &c.* Est autem hæc vnitas moralis qualis ad vnitatem Reipub. requiritur, habet enim, vt infrà dicemus, vnum Caput, vnum Spiritum, vnum Baptisma, & vnam fidem. Legatur Cyprianus, & August. *libris de vnitate Ecclesiæ*, P. Canisius *in Catechismo, tit. de Ecclesia.* Turrecremata *lib. 1. sum. à cap. 5.* Driedo *lib. de dogmatibus ecclesiasticis, cap. 2.* Post Christum ergo numquam fuerunt duæ Ecclesiæ militantes, imò neque ante Christi aduentum, semper enim vna fuit columba Dei, & dilecta illius, ratione vnitatis fidei, & gratiæ, & finis, quæ per se pertinent ad vnitatem Ecclesiæ. Ad hanc verò vnitatis notam reducitur nota antiquitatis, de qua Bellar. *lib. 4. cit. cap. 5.* & nota diuturnitatis, quæ notæ suo etiam modo pertinent ad notam qua Ecclesia dicitur Catholica, vt ex infrà dicendis constabit. Reducitur etiam ad hanc vnitatis notam nota perpetuæ successionis Pontificum in Sede Romana, de qua Bellar. *cap. 8.* & nota vnionis membrorum cum capite, de qua idem author *cap. 10.*

Addendum verò est tanquam certum esse in Ecclesia ordinem hierarchicum, & membrorum distinctionem, vt explicat Paulus 1. *Corinth. 12.* & Dionysius *lib. de ecclesiastica Hierarchia.* An verò in Ecclesia sit vnum supremum caput, dicemus infrà.

Circa prædicatum sanctitatis dicendum est de fide esse, appellari Ecclesiam sanctam, ex illo Symboli: *Credo sanctam Ecclesiam.* Legatur August. *libro de perfectione iustitiæ*, Fabianus Papa *epistola 3. ad Hilarium.* Hieron. *in ad Ephesios 5.* Dicitur verò sancta à fine, mediis, legibus, sacrificio, Sacramentis, totóque sacro ecclesiastico ritu. Dicitur etiam sancta eo quòd nihil cõtinet falsum quod ad fidei doctrinam pertinet, nihil iniustum quod ad mores attinet. Legatur Bellar. *cap. 11. 12. & 13.* Ad quam notam possunt reduci ea de quibus agit in sequentibus capitibus vsque in finem libri quarti. Legatur etiam August. *3. de doctrina Christiana, cap. 32.* Dicitur etiam sancta, id est, sancita, & firmata super Christum, vt explicat Hosius *lib. de fide, cap. 5.* Dicitur etiam sancta eo quòd extra eam non sit vera sanctitas.

Circa tertiã notam etiam certum est Ecclesiam dici Catholicam, vt constat ex Symbolo; significat verò hoc nomen vniuersalitatem quandam, primò ratione loci, eo quòd toto ferè orbe terrarum diffusa sit: ratione etiam temporis, quia omni tempore fuit & erit, & ratione doctrinæ quam Paulus *ad Titum 1.* communem appellauit, & ideo Vincentius Lirinensis *in suo commonitorio* ait eos propriè esse Catholicos qui tenent id quod semper, quod vbique, quod ab omnibus creditum est. Legatur August. 12. *Confessionum, cap. 25.* Cyprianus *lib. 2. epist. 3.* Cyrill. Hierosolymit. *Catechesi vlt.* Pacianus *in epistola ad Sympronianum*, quæ etiam de nomine Catholico, Bellar. *lib. 4. cit. cap. 7.*

Quarta

Quarta nota qua Ecclesia in Symbolo dicitur, Apostolicam Ecclesiam quadrat, prout institutam à Christo, tum quia Apostolorum prædicatione fundata est, tum quia supra Petrum suo modo ædificata, vt dicemus infrà. Deinde, quia legitima successione ab Apostolis deducta est, vt bene Tertullianus *libro de præscriptionibus*, Irenæus *lib. 3. cap. 3. & lib. 4. cap. 63.* August. *epist. 165. & lib. contra Epistolam fundam. cap. 4. & de vtilitate credendi, cap. 46.* Bellar. *cap. 9. lib. 4. citati.*

Ostendendum verò supereſt, an vniuersalis Ecclesia in rebus fidei errare possit. Hæretici aliqui huius temporis existimant Ecclesiam visibilem errare posse, vt refert Bellar. *lib. 3. cap. 11. & 14.* Huius verò erroris argumenta referemus *disput. de Concilijs*, explicantes an omnes Episcopi Ecclesiæ possint errare.

Dicendum verò est primò non posse vniuersam Ecclesiam errare peccato hæresis, ita vt tota Ecclesia deserat veram fidem, res est certa. Si enim tota Ecclesia aliquid docere posset contra veram fidem, tota nostra fides posset in dubium reuocari, cùm tamen Paulus *1. ad Timotheum 3.* appellet Ecclesiam columnam & firmamentum veritatis. Ridiculus autem est Caluinus dum respondet, Ecclesiam dici columnam & firmamentum veritatis, quia conseruat tanquam fidissima custos prædicationem verbi Dei scripti, id est, Scripturæ, non tamen id quòd in nulla re possit errare. Sed explicatio est insolentis hæretici contra communem sensum Patrum eum locum interpretantium, & vt omittam sensu Caluini librariorum officinas quæ diligentissimè custodiunt scripturas, posse dici columnam & firmamentum veritatis, certè aliquid amplius significat Ecclesiam esse columnam quàm simplicem custodiam, & si de sola custodia ageretur, aptius arcæ quàm columnæ comparasset Ecclesiam Paulus.

Secundò, dicendum est Ecclesiam ex ignorantia non posse errare in his quæ ad fidem pertinent. Hæc etiam est certa, quæ sicut præcedens ex his, quæ dicemus infrà confirmabitur. Et quidem si hoc modo posset tota Ecclesia errare, in dubium, vt priùs dicebam, posset reuocari à fidelibus an vera sint ea quæ credunt proposita ab Ecclesia vt dicta à Deo. Et eodem modo existimo non posse Ecclesiam ignorare, quidquid est medium necessarium ad salutem, hoc enim quammaximè decet Dei prouidentiam, nempe vt Ecclesia possit docere fideles, quidquid illis necessarium est vt consequantur salutem.

Tertiò dicendum est totam Ecclesiam non posse errare contra propositionem euidenter illatam ex principiis fidei, quia talis error vel est hæresis secundùm sententiam aliquorum, vel hæresi proximus error contra fidem, qui nulla ratione admittendus est in tota Ecclesia. Sciendum est hoc loco aliqua esse in Ecclesia quæ pro aliquo tempore non excedunt probabilitatis gradum, vt dicemus *quæst. 6.* de opinione asserentium esse habitum infusum fidei; quæ opinio solùm vt probabilior approbata est aliquando ab Ecclesia, & in his opinionibus etiam est mihi probabilius Ecclesiam non errare. Sed quæret aliquis quid statuat Ecclesia cùm decernit aliquam opinionem esse probabiliorem: aliqui enim volunt in eo casu Ecclesiam definire eam opinionem esse probabiliorem, licèt nihil definiat de veritate illius, sicut potest contingere esse euidens opinionem aliquam esse probabilem, licèt non sit euidens veritas illius, & probant quia sicut Ecclesia potest definire aliquid quod euidenter colligitur ex reuelatis, ita potest definire aliquid vt probabile si probabiliter colligatur ex reuelatis. Alij tamen ex recentioribus volunt in eo casu Ecclesiam solùm docere eam opinionem probabilioribus argumentis confirmari, ad quod non est necessaria Dei reuelatio aut definitio fidei, sed prudens consideratio rationum illarum, & contrariæ opinionis. Et licèt in re ea opinio esset falsa, approbatio tamen maioris probabilitatis fieri posset sine detrimento fidei. Et non paucis placet solam prædictam prudentem considerationem posse sufficere vt iustè Ecclesia præcipiat aliquam opinionem defendi vt probabiliorem, sed nullo modo admittèdum est Ecclesiam posse statuere per verum præceptum vt defendatur aliqua opinio vt probabilior quæ sit falsa, hoc enim posset vergere in detrimentum Ecclesiæ: nam post tale præceptum omnes fideles obligarentur ad defendendam talem opinionem, cuius authoritas maius hinc indies acquireret incrementum.

An verò solùm Ecclesiæ caput possit errare in tradenda fide aut doctrina, dicemus infrà, an verò omnes Ecclesiæ Pastores sine Pontifice possint errare, dicemus etiam infrà.

DISPVTATIO XV.

De dignitate Pontificis.

POST disputationem de Ecclesia agendum est de eius capite, de quo Bellar. *tomo 1. controuersia 3. generali*, per quinque libros, & priùs dicemus de dignitate, deinde de potestate in ordine ad tradendam doctrinam fidei.

DVBIVM I.

An sit in Ecclesia vnum supremum caput.

MVlta de qualitate regiminis ecclesiastici contra hæreticos disputat Bellar. *controuersia citata libro 1. de Pontifice à cap. 1. vsque ad 9. inclusiuè.* Et *cap. 7.* concludit regimen Ecclesiæ præcipuè esse monarchiam, id est, vnius principatum, non Aristocratiam, id est, regimen Optimatum, nec Democratiã, hoc est, populi totius imperiũ quod in seditiones nõ rarò degenerat. Partitio est Platonis *in politicis*, & Aristotelis *3. Politicorum cap. 5. & 8. Ethicorũ cap. 10.* Horũ verò Philosophorũ doctrinã Philosophorũ posteritas venerata recepit, & secuta est. Rectè autẽ probat Bellar. citatis capitibus perfectiorẽ gubernationis formã esse monarchiã. Cõtendũt verò hæretici ecclesiasticum regimen monarchicum non esse. Sed res est apud Catholicos certa, primò gubernationem Ecclesiæ non esse Aristocratiam, neque Democratiam, & ideo secundò certum est apud Catholicos esse Monarchiam, ac proinde habere vnum supremum caput, quod probat Bellar. *cap. 19.* & facile probabitur ex multis quæ infrà dicemus de potestate summi Pontificis. Cùm autem secundùm communiorem sententiam Monarchia sit optimum ac præstantissimum regimẽ, decuit quammaximè iste gubernationis modus Ecclesiam Dei.

Sed obiicit Caluinus *ex Luca 22.* illa verba Christi, *Reges gentium dominantur eorum, vos autem non sic.* Vbi vanam discipulorum ambitionem (inquit Caluinus) vt compescceret Dominus docuit eorum ministerium non esse regnis simile, in quibus inter cæteros vnus eminet. Sed facile respondetur Christum *eo loco, & Matth. 10.* solùm admonuisse ne is qui præest eo se gerat modo quo Reges gentiũ, vult enim quòd nõ habeat appetitum dominandi; quo loco potiùs indicat vnum aliquem futurum aliorum Rectorem, ait enim: *Qui inter vos maior est*, vel vt habent Græca, dux, seu Princeps.

Secundò obiicit Caluinus, *ad Ephes. 4.* delineasse nobis Apostolum Ecclesiæ Hierarchiam quam Christus post ascensionem suam reliquit in terris: in eo autem loco mentio non est vnius capitis, inquit enim: *Ipse* (id est, Christus) *dedit quosdam Apostolos, quosdam autem Prophetas, &c.* & non dicit, dedit vnum summum caput.

Sed

Sed respóderi potest vno è duobus modis, altero si dicamus Apostolorum nomine comprehendisse Paulum supremum Apostolum, & caput; altero si affirmemus, vt non pauci docent, non fuisse eo loco descriptam à Paulo Ecclesiæ Hierarchiam, sed numeratas solùm varias Ecclesiæ dignitates.

Tertiò obiicit Caluinus: Christus est caput Ecclesiæ; ergo iniuriam illi infert qui aliud caput nominat. Sed hoc leuioris momenti est, cùm Pontifex sit caput Ecclesiæ, vt vicarius Christi, neque iniuria sit Regis si subditi agnoscant Proregem ab ipso constitutum.

Quarta obiectio est Bezæ qui solum Deum oneri totius Ecclesiæ regendæ parem esse posse dicit, ac proinde rem impossibilẽ à nobis affirmari cùm summo Pontifici totius Ecclesiæ regimen committimus. Quo argumento ante Bezam vsus est Lutherus, & Smalchaldica Lutheranorum synodus. Respondetur solum hominem per seipsum non posse regere totam Ecclesiam Dei, bene tamen per alios sibi subiectos, præsertim cùm habeat peculiarem Dei potestatem & auxilium.

Quintò obiiciunt in hunc modum: Totus mũdus non habet vnum supremum monarcham in his quæ ad politicum ordinem pertinent; ergo neque in his quæ ad Religionem, quia, vt docuit Augustinus *lib. 4. de ciuitate Dei, cap. 15.* feliciores essent res humanæ si omnia regna essent parua, & concordi vicinitate lætantia. Respondetur quod attinet ad politicum regimen Christum nõ constituisse vnum supremum caput quòd libertati hominum illud relinquere voluerit, at respectu ecclesiastici regiminis constituit vnum caput, vt probabimus infrà, propter vnitatem earum rerum quæ in Ecclesia & Religione necessariæ sunt. An verò expediat omnes mundi Prouincias in rebus politicis ab vno summo Rege gubernari, quæstionem habet, & Bellarminus *cap. citato*, putat id expedire si fieri posset sine iniustitia & bellicis classibus: tamen quia id fieri nequit spectato communi hominum more, rectè Augustinus dixit feliciores fore res humanas si regna essent parua, & concordi vicinitate lætantia.

Verùm difficultas est, an Petrus constitutus fuerit à Christo totius Ecclesiæ caput? Hæretici negant, res tamen est certa secundùm fidem, Petrum constitutum esse à Christo totius Ecclesiæ caput, & quia probatur ex illo Matthæi 16. *Tu es Petrus, & super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam*, ex professo oportet explicare hunc locum, & primò ostendendum est an Petrus sit illa petra supra quam ædificatur & fundatur Ecclesia. Erasmus in eum locum nomine eius petræ omnem fidelem intelligit. & probat ex Origene qui *tractatu 1. in Matth.* sic explicat: Sed Origenes allegoricè exponit illum locum, non literaliter, & certè non posse esse sensum literalem de omni fideli (vt interim omittam quæ infrà adducemus) contextus ipse suadet, constat enim Christum peculiariter loqui de Petro, neque omnes fideles possunt esse Ecclesiæ fundamentum.

Caluinus per eam petram Christum intelligit, & ait rem esse perspicuam, cùm Apost. 1. Cor. 3. dicat: *Fundamentum aliud nemo potest ponere præter id quod positum est, quod est Christus Iesus.* quem sensum videtur tradidisse August. *tractatu vltimo in Ioan. & ser. 13. de verbis Domini, & 1. retractationum, cap. 21.* retractat quod alibi dixerat super Apostolum Petrum ædificatam Ecclesiam.

Dubium non est Christum esse petram, & primum Ecclesiæ fundamentum. Sed citato loco non est de illo sermo, sed de Apostolo Petro, vt infrà dicemus, & probatur breuiter, quia pronomen *hanc*, debet referri non ad remotum aliquid, sed ad proximum. Proximè fuerat dictum de Petro: *Tu es Cephas*, id est, Petra, &, vt dixit Maldonatus *in citatum locum*, pronomen demonstratiuum, *hanc*, positum est loco relatiui, atque adeò idem est dicere: *Tu es Petrus, & super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.* ac si dixisset: Tu es petra super quam ædificabo Ecclesiam meam.

Ad Caluini argumenta respondetur. Ad primum, Paulum loqui de primo fundamento: de hoc autem non intelliguntur verba *Matthæi 16.* cùm dixit Christus, *Super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam.* Non tamen negat Paulus esse posse aliud fundamentum, præsertim cùm Ioannes *Apocalyps. 20.* describens Hierusalem agnoscat in ædificio Ecclesiæ duodecim fundamenta, quibus designantur duodecim Apostoli. Ad alterum fateor aliquando eam sententiam vt probabiliorem eligi ab August. Modestiùs tamen sentit August. quàm loquatur Caluinus, impudentissimè enim dixit, blasphemum esse asserere eum locum intelligendum esse de Petro, Augustinus enim *primo retractationum cap. illo 12.* ita concludit: Harum autem duarum sententiarum quæ sit probabilior eligat lector. Oportet autem cognoscere quid impulerit August. in eum sensum quo de Christo intelligi voluit illa verba, *& super hanc Petram*, non esse intelligenda de Petro, quia Simon non erat appellatus petra, sed Petrus, quasi appellatus esset Petreius, sed humanum aliquid passus est Augustinus. Zephas enim, vt infrà dicemus, petram significat, quod si August. agnouisset, sine dubio de Simone intelligeret illa verba.

Tertius sensus quem indicant aliqui Patres, & libenter amplectuntur Lutherani, est, fidei confessionem esse eam petram super quam ædificandam esse Ecclesiam dicit Christus. Ita veteres aliqui videntur tradidisse, Hilarius *6. de Trinitate*, Ambros. *lib. 6. in Lucam, cap. 19.* Nissenus *lib. contra Iudæos*, Cyrillus *quarto de Trinitate.* Pseudo-Chrysost. *homil. 55. in Matthæum*, & addit pro hac sententia Illyricus: Si super Petrum, & non potiùs super fidei confessionem fundata esset Ecclesia, vtique continuò corruisset. Petrus enim mox incurrit in articulum de passione & corruit, vnde *cap. 16. Matth.* dicitur illi, *Vade post me Satana, scandalum mihi es*, & *Matth. 26.* non sine execratione Christum abnegauit. Sed qua ratione intelligendi sint Patres citati, dicemus infrà, vbi etiam satis faciemus si non Illyrico, eius tamen rationi.

Verus ergo eius loci sensus est eam petram super quam Christus dixit ædificandam Ecclesiam, esse Petrum Apostolum, ita sensit Clemens Romanus *in epistola ad Iacobum*, Hippolytus *libro de consummatione mundi*, Dionysius *epist. ad Timotheum*, Tertullianus *lib. de præscriptionibus, & libro de pudicitia*, Cyprianus *in epistola ad Corinthios*, Origenes *homil. 5. in Exodum*, Nazianzenus *oratione de moderatione in disputationibus seruanda*, Basilius *homil. de pœnit. & lib. 2. aduersus Eunomium*, Ambrosius *ser. 47. de fide Petri, & ser. 68. de natali Petri & Pauli, & in hymno qui in Ecclesia decantatur illis verbis:* Hoc ipsa petra Ecclesiæ canente culpas diluit, quem fuisse compositum ab Ambrosio testatur August. *1. retractationum, cap. 21.* & eundem sensum citati loci amplectitur Pseudo-Ambrosius *in ad Galatas 2.* Hieronymus *ad Marcellum aduersus Montanum, & 1. contra Iouinianum*, Leo *ser. de Petro & Paulo, & epistola ad Episcopum Viennensem, & epistola ad Geminianum.* Pselus apud Theodoretum *lib. 3. in Cantica*, imò & Patres citati pro tertio sensu. Hilarius *6. de Trinitate, & in Comment. Psal. 131.* Chrysost. *homil. 2. in Psal. 50.* Cyrillus *lib. 2. in Ioannem, cap. 12.* Aug. *45. de verbis Domini*, & Concilium Chalcedonense *actione 3.* Athanasius *epist. ad Felicem*, Maximus *ser. de Petro & Paulo*, & ideo meritò Maldonatus in citatum locum Matthæi, & Bellar. sup. ita interpretantur Patres asserentes fidei confessionem esse petram supra quam ædificatur Ecclesia, vt velint super Petram propter confessionem illam, sicut omnes alij Patres senserunt, ædificandam esse, hoc enim sensu etiam dici solet in vnius hominis fide fundatam esse Rempub. id est, in vno homine propter eius fidem; & Ambrosius *libro de fide resurrectionis*, dixit super aquas non Petri corpus, sed fidem ambulasse.

Pro

Pro intelligentia verò illius loci *Matth.16.* sciẽdum est Syriaca lingua nomen *Cephas* petram significare, vt Hieron. docet *cap.2. ad Galatas.* vnde dixit Dominus, *Tu es petra, & super hanc petram.* Ex quo manifestè colligitur illud, *super hanc petram*, ad Petrum referri qui proximè dictus fuerat Petra: in ea autem lingua Syriaca non est differentia quæ Græcè & Latinè est inter nomen Petrus & petra, Latinus verò vulgatus Interpres vertit, *Tu es Petrus*, quòd Græcum codicem sit secutus.

Sed quæres quare Græcus Interpres non vertit, *Tu es petra.* Respondent Bellar. & Maldonatus rationem esse quòd ser. Græco tam Petrus quàm petra significant lapidem: visum autem est Græco Interpreti commodius homini masculinum nomẽ tribuere quàm fœmininum, cùm dixit, *Tu es Petrus.* Deinde verò cùm dixit, *& super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam*, aptiùs nomine fœminino vsus est quòd in huiusmodi ædificiis hoc nomen sit magis vsitatum.

Sed quæres quare Christus non dixit vno verbo: Tu es Petrus, & super te ædificabo Ecclesiam meam. Respondeo ne locutionis gratia, & sermonis periret energia, cùm enim de Ecclesia Christus tanquam de ædificio aliquo ageret, accommodatè ad ædificium locutus est, quòd supra petram fundari soleat.

Ad Illyricum respondent aliqui, cùm Petrus audiuit: *Vade post me Satana, &c.* & quando negauit Christum, nondum fuisse constitutum fundamentum Ecclesiæ. Alij verò docent non erasse Petrum his locis contra fidem. Constat ergo Simonem esse eam petram supra quam Christus dixit se ædificaturum Ecclesiam. Explicandum autem est quid sit supra petram ædificari Ecclesiam, & Catholici putant hac metaphora significari, Petro esse commissum Ecclesiæ regimen. quem sensum explicuerunt citati Patres, qui ex eo loco probarunt primatum Petri.

Sed obiicit Lutherus *libro de potestate Papæ*, non esse efficacem consecutionem hanc: Supra Petrum ædificatur Ecclesia; ergo Petrus est Rector Ecclesiæ. Nam etiam verum est super fidem fundari Ecclesiam, & tamen non sequitur fidem esse gubernatricem Ecclesiæ. sed suasio Lutheri nullius est momenti, quia locutiones intelligendæ sunt accommodatè ad naturas rerum de quibus est sermo, & Scripturæ iuxta explicationem Patrum qui habent sensum Christi.

Secundò potest obiici quòd omnes Apostoli dicuntur fundamentum Ecclesię *Apocalyps.21.* ergo non potest peculiariter colligi ex prædicta locutione primatus Petri. Sed de primatu Petri dicemus dubio sequenti, interim respondetur tribus modis posse Apostolos dici fundamenta Ecclesiæ, sine vllo tamen Petri præiudicio. Vno modo, quia ipsi primi Ecclesias vbique fundarunt. Secundò ratione doctrinæ illis reuelatæ quam omnes prædicauerunt. Tertiò, quia omnes habuerunt potestatem in omnes oues Ecclesiæ, quamuis Petrus peculiariter vt illi in primatu succederetur. Vnde & soli Petro dicitur, *Tu es Petrus, &c.* & ideo Hieron. *1. contra Iouinianum*, explicat quid sit, supra Petrum ædificari Ecclesiam, ait enim, licet super omnes Apostolos ex æquo Ecclesiæ fortitudo solidetur, tamen propterea inter duodecim vnus eligitur, vt capite constituto schismatis tolleretur occasio.

Secundò probatur primatus Petri ex illo Ioannis 21. *Pasce oues meas.* Et primò hæc verba soli Petro dicta esse totius capitis suadet contextus, vt bene docuit Bellar. *lib. cit. cap.14.* & ita intellexerunt Cyrillus & Aug. *ibi.* Ambros. *in cap. vltimum Lucæ.* Maximus *ser. de SS. Petro & Paulo.* Leo *epist. 89.*

Sed contrà hoc modo ratiocinatur Caluinus: Ipse Petrus *5. cap.1. epist.* hortatur compresbyteros vt pascant gregem Dei. igitur vel illa verba, *pasce oues meas*, omnibus dicta sunt, vel certè Petrus ius suum transtulit in alios. Facile tamen respondetur. Hortatur enim Petrus vt pascant gregem peculiariter illis commissum, & ita ait, pascite qui in vobis est gregem; sicut & Paulus *Actor.3.* Asianos hortatur Episcopos vt attendant sibi, & vniuerso gregi, non simpliciter vniuersæ Ecclesiæ, sed vniuerso gregi in quo Spiritus sanctus posuit illos.

Secundò obiici possunt Augustinus *lib. de agone Christiano, cap.30.* ait enim: Cum Petro omnibus dicitur, amas me, pasce oues meas. Et Chrysost. *lib 2. de sacerdotio*, videtur sentire omnibus dictum esse, pasce oues meas; verùm hi Patres & alij dum id dicunt solùm volunt curam ouium commissam esse Episcopis qui in pascendo peculiari grege formam Petri debent imitari.

Sed Lutherus *libro de potestate Papæ*, contendit per illud verbum, *pasce*, nullam potestatem concedi Petro, etiamsi illi soli ea verba dicta sint. Probat, quia pascere non est præesse, sed cibum præbere: non igitur continuò instituitur Præsul ille cui dicitur, pasce. Secundò non imperat Dominus Christianis vt obediant, sed Petro vt det illis cibum; ergo potiùs Petrus constituitur minister. Tertiò, quia si per hæc verba institueretur Pontificatus, non esset Pontifex qui non diligeret, aut non pasceret, ac proinde sæpe non haberemus Pontificem.

Verùm id facilè refutatur primò: nam per verbum, *pascere*, ex communi vsu loquendi intelligitur omnis actus pastoralis qui non tantùm est præbere cibum, sed tueri & regere, vnde in Scripturæ passim pascere significat regere, Psal.2. *Reges eos in virga ferrea*, in Hebræo est, *pasce eos*, & (vt periti linguæ Græcæ docent) verbum quo vsus est Ioannes significat *pascere regendo*, quod probat Bellarminus ex Homero *lib.2. Iliad.* & ex Græca lect. Matth.2. *Ex te enim exiet dux qui regat populum meum Israel*; loco enim illius particulæ, *regat*, est in Græco verbum quod significat *pascere*, & tamen *Micheæ 1.* ex quo illa verba desumpta sunt, in Hebræo est verbum quod significat *dominari*, & *Apocalyps. 19.* vbi dicitur, *Et ipse reget eos in virga ferrea*, in Græco est verbum quod significat *pascere regendo*, quo vsus est Ioannes *21. cap.* & hoc modo intelligunt eum locum Ioannis, Chrysost. *lib.2. de sacerdotio*, Augustinus *ibi*, & alij sacri Interpp.

Sed neque ratiunculæ Lutheri vim habent. Ad primam ex dictis constat quid significet verbum *pascere.* Ad secundam facile etiam respondetur quòd cùm Petro detur regendi potestas, necesse est fideles regenti subiiciantur. Ad tertiam per modum imperatiui institui ecclesiasticum principatum quod inter homines fieri posset si Rex diceret alicui: Vade, rege talem prouinciam, neque existimandum est officium amittere qui non rectè se gerit erga oues, sicut nec Prorex dignitatem amittit ex eo quòd non rectè munere fungatur. An verò per peccatum hæresis Pontifex amittat dignitatem, infrà videbimus.

Restat probandum eo loci Ioannis per oues, vniuersam Ecclesiam intelligi commissam esse Petro, negant enim Lutherani, Illyricus, Caluinus, Magdeburgenses Centuriatores, vt refert Bellar. *lib.1. de Rom. Pontifice, cap.16.* Patres tamen Ecclesiæ sentiunt vniuersas Christi oues Petro commendatas. Epiphanius *in Anchoreto.* Chrysost. *in eum locum.* Theophylactus, Ambrosius *in cap. vltimum Lucæ*, Leo *ser. de assumptione sua ad Pontificatum*, Greg. *lib.4. epist. 32.* Ber. *lib.2. de considerat.* pro quo sensu insignem nobis suppeditat rationem illud pronomen *meas*: nam cùm absque vlla restrictione addatur ad nomen oues, manifestè significatur eas omnes oues Petro commendari ad quas extenditur pronomen *meas.* Certum autem est ad omnes Ecclesiæ oues extendi, vnde rectè Bernardus *loco citato*, oues meas, inquit: Nihil excipitur vbi distinguitur nihil.

Sed obiiciunt hæretici multa ex quibus aliqua attingemus

gemus. Prima obiectio est Lutheri, Christus non dixit, pasce omnes oues meas: ergo non omnes oues Petro tradidit pascendas. Sed iam diximus pronomen illud *meas*, æquipollere signo vniuersali, vt loquuntur Dialectici.

Secunda obiectio Lutheri & Illyrici est: Si Petro omnium ouium cura commissa est, debuit ergo omnes pascere. Sed hoc non fecit, nam & alij Apostoli pauerunt partem aliquam gregis Domini: ergo. Respondetur, Petro quidem vt Principi & Rectori omnium curam commissam esse, non vt per se solùm pasceret, sed vt partim per se, partim per alios.

Tertia obiectio communis hæreticorum quos initio retuli, nam Paulus *epist. ad Galatas cap.2.* docet iure diuino diuisam fuisse iurisdictionem inter ipsum Paulum & Petrum, & Petro attributum populum Iudæorum, Paulo populum gentium, ex illis verbis, *Creditum est mihi Euangelium præputij, sicut Petro circumcisionis, &c.* Respondeo diuisionem illam de qua Paulus loquitur non esse iurisdictionis, sed Prouinciarum solùm ad commodiùs prædicandum Euangelium: nam constat Petrum gentibus prædicasse, *ex Act.10.* prædicauit enim Cornelio, & domui eius. & Innoc. I. *in epist.1. ad Decentium, cap.1.* docuit in tota Italia, Gallia, Hispania, Africa, Sicilia, Ecclesias constitutas à Petro, vel ab his quos partim ipse, partim successores eius miserunt. Paulus etiam Iudæis euangelizauit, vt constat *ex Actor. cap.13. & 14. 17. 18. & 28.*

Quarta obiectio est Lutheri & aliorum quòd Paulus *ad Galat.2.* nullam agnoscat subiectionem ad Petrum vel alios Apostolos, *quibus*, inquit, *nec ad horam cessimus*: ergo. Respondeo propositum Pauli in ea epistola non fuisse declarare se non esse Petro subiectum quod attinet ad gubernationem, neque de hac re mentionem fecit, sed ostendere Euangelium suum æquè verum & diuinum esse, iactauerant enim Pseudo-Apostoli Petrum, Iacobum & alios à Christo edoctos, Paulum hominum esse discipulum, ac proinde illorum verius quàm Pauli existimandum esse Euangelium, & ita contra eam Pseudo-Apostolorum calumniam Paulus orditur Ecclesiam suam: *Paulus Apostolus non ab hominibus, neque per hominem, sed per Iesum Christum, &c.* Illa autem, *quibus neque ad horam cessimus subiectionis*, ad Pseudo-Apostolos referuntur à Paulo, sic enim lego: Sed propter subintroductos falsos fratres, quoniam subintroierunt explorare libertatem nostram quam habuimus in Christo Iesu, vt nos in seruitutem redigerent, quibus nec ad horam cessimus subiectionis.

Quinta obiectio est, Paulus *in eadem epist. ad Galat. cap.2.* dicit se Apostolo Petro in faciem restitisse: non ergo illi fuit subiectus. Grauis sanè est de eius loci sensu controuersia, sed non huius loci. Mihi placet quod politiores huius ætatis Interpp. docuerunt, Petrum absque peccato reprehensum à Paulo. ita Arias Montanus, & Luysius Legionensis *in illud cap.2. ad Galatas.* Bellar. *lib.1. cap.28.* qui dicit Petrum reprehensum, etiamsi vel nullum commisisset peccatum, vel tantùm veniale. P. Vasquez *1.2. disp.182. cap.7.* explicat Petrum reprehensum à Paulo, etiamsi nullius peccati venialis reus fuerit apud Deum. ad quam explicationem se remittit *in annot. cap.2. ad Galatas.* Quod verò attinet ad præsens dubium, respondeo licere minori reprehendere maiorem, modò res id postulet, & debita reuerentia conseruetur, vt de correct. fraterna dicemus cum S. Thoma infrà *q.33. art.4.* & Petrum à minori reprehensum, docuit Augustinus *epist.19. ad Hieron.* Greg. *homil.18. in Euang.*

Sextò potest obiici *ex Actor.8.* quòd Petrus mittitur ab Apostolis in Samariã; missus ergo est quasi inferior. Respondeo, nomen missionis non necessariò significare subiectionem in eo qui mittitur, dicitur enim mittere quicumque est author alicui vt eat, siue præcepto, siue consilio, & suasione id faciat. Nam & *Matth.2.* Herodes misit Magos in Bethleem. Et tandem Petri dignitatem ex multis prærogatiuis ostendit Bellarminus *loco citato à cap.17. vsque in finem libri*, quæ maximè ostendunt Petri excellentiam, & explicantur à Bellar.

DVBIVM II.

An Romanus Episcopus succedat Petro in ecclesiastica dignitate.

SVpponendum est Petrum Apostolum fuisse Episcopum Romanum, id quod contra VValdericum Velenum ostendit Bellar. *tomo 1. lib.2. de summo Pontifice, à cap. 10. vsque ad 11.* in quibus & veritatem hanc probat, & Veleni soluit sua siones.

Negant multi hæretici huius temporis, maximè verò Lutherani cum suo Luthero. Eundem errorem defendit Illyricus, Caluinus, & Magdeburgenses, vt refert Bellar. *lib.2. de Pontifice, cap.12.* imò ante hos omnes Nilus Thessalonic. Episcopus *lib. aduersùs primatum Papæ*, qui non negat Petrum totius Ecclesiæ Pastorem fuisse, & Romæ Episcopatum gessisse, sed solùm contendit non succedere Petro Romanum Episcopum in præfectura totius Ecclesiæ.

Sed dicendum est primò munus Petri non esse extinctum cum Petro, sed perpetuum fuisse. Est certa conclusio, & eam probant ea quibus probari solet Ecclesiæ regimen monarchicum esse, & ex dicendis planè confirmabitur, ea enim quæ probant Romanum Pontificem successisse Petro in gubernatione Ecclesiæ totius, probant hanc primam conclusionem.

Secundò dicendum est Romanum Episcopum succedere Petro in Episcopatu & regimine totius Ecclesiæ. Hanc eruditè probat Bellar. *lib.2. citato, à cap.12. vsque ad 21.* Ego verò breuiter attingam solùm ex multis nonnullas. Et primò probatur ex Conciliis, ex Concilio II. generali *in epist. ad Damasum*, quæ extat apud Theodoretum *lib.5. historiæ, cap.9.* & ex III. Concilio generali quod est Ephesinum, vt est apud Euagrium *lib.1. historiæ, cap.4.* Et Concilio Chalcedonensi *act.1.2. & 3.* Septima Synodo *act.2.* Lateranensi Concilio sub Innoc. III. & V. & Concilio Florentino, & Lugdunensi sub Innoc. IV. vt habetur *cap. 1. de homicidio, in 6.* Viennensi sub Clemente V. *Clement. vnica, de summa Trinitate, & fide catholica*, Constantiensi *sess. 8. & 15.* Lateranensi sub Leone X. *sess.11.* & Tridentino *sess.14. cap.7.*

Sed obiicitur canon 6. Concilij Nicæni qui habetur in tomis Conciliorum qui modò extant. Mos antiquus perdurat in Ægypto vel Libya & Pentapoli, vt Alexandrinus Episcopus horum omnium habeat potestatem, quoniam quidem & Episcopo Romano parilis mos est. Et refertur *65. distinct. cap. mos antiquus.* quibus verbis æqualis dignitas videtur tribui Episcopo Alexandrino & Romano.

Sed circa hunc canonem aliqua notanda sunt, primò ex Nicolao Papa *epist. ad Michaelem Imperatorem*, Concilium Nicænum nihil statuisse circa Romanam Ecclesiam, sed ad summum ex forma Romanæ Ecclesiæ constituisse statum aliarum, quod apertè constat ex illis verbis, *quoniam quidem & Episcopo Romano parilis mos est.* Vnde errant Nilus, Caluinus, & alij qui putant à Concilio Nicæno certos fines assignatos Romano Episcopo.

Secundò notandum est in libris vulgatis deesse initium huius canonis, quod talis est: Ecclesia Romana semper habuit primatum; mos autem perdurat, &c. Sic enim iste canon citatur in Concilio Chalcedonensi *act. 16.* à Paschasio Episcopo, sic etiam vertit è Græco ante mille annos Dionysius quidam Abbas, vt notauit Alanus *dialogo 1.*

His positis variè solet explicari prædictus canon. Primò

Primò Ruffinus *10. historiæ, cap.6.* vult decretũ esse à Cõcilio, vt Alexandrinus Episcopus habeat curam Ægypti, sicut habet Episcopus Romanus sub urbanarum Ecclesiarum; verùm hæc explicatio à Caluino probata mihi displicet. Primò, quia incredibile est Romano Episcopo angustissimam assignatam regionem, aliis verò latissimam. Deinde in citato canone mentio non fit suburbanarum Ecclesiarum, id est, sex Episcopatuum vicinissimorum, vnde mera diuinatio est Ruffini & Caluini de suburbanis Ecclesiis. Theodorus Balsamon & Niluslibro citato docent Concilium decreuisse vt Episcopus Alexandrinus habeat curam Ægypti, sicut Romanus totius Occidentis; & est sanè erga Romanum Pontificem liberalior hęc explicatio, falsa tamen, & primò Concilium non meminit Occidentis. Secundò illa verba, *Quoniam & Romano Episcopo paritis mos est*, rationem significant, & reddunt causam eius quod Concilium decreuerat circa Alexandrinum Episcopum. Non est causa autem huius quòd Episcopus Alexandrinus habeat earum Ecclesiarum curam, quòd Romanus habeat totius Occidentis.

Author summæ Conciliorum putat hunc locum ex peruetusto Codice Græco restituendum esse, in quo sic legitur: Quoniam Metropolitano talis est cõsuetudo; vnde non est sermo de Episcopo Romano, & erat facilis explicatio, nisi omnes alij aliter legissent. Immo & Paschasius Leonis legatus in Concilio Chalcedonensi loco citato. Deinde causalis illa non satis quadraret in contextum, non enim esset bona ratio ob quam Alexandrinus Episcopus tantam ditionem haberet, quòd ita consueuerint Metropolitani, hi enim solam vnam Prouinciam regere solent, Alexandrino verò Episcopo multæ prouinciæ & Metropolitani subiiciuntur.

Bellarminus & alij docent sensum esse Alexandrinum Episcopum debere gubernare illas Prouincias, quia Romanus Pontifex ita consueuit concedere Alexandrino. Quæ expositio quadrat in verba canonis illius, & est valde probabilis, & sic facilè soluitur argumentum hæreticorum. Putant verò Bellarminus & alij hanc esse expositionem Nicolai in Epistola ad Michaëlem Imperatorem, quæ habetur tertio tomo Conciliorem ante Concilium VVormatiẽse, & incipit, *Proposueramus, & colum.24.* sic ait: Denique si institutа Nycænæ Synodi diligenter inspiciantur, inuenietur profectò quòd Romanæ Ecclesiæ nullum eadem Synodus contulit incrementum, sed potiùs ex eius forma quid Alexandrinæ Ecclesiæ tribueret particulariter sumpsit exemplum.

Alij verò ex his verbis aliam colligunt explicationem prædicti canonis, nempe vt voluerit Concilium Nycænum vt Alexandrinus Episcopus eam habeat potestatem super eas Prouincias quam super totam Ecclesiam habet Romanus Pontifex. Sed probabilior est Bellarmini expositio quod ad canonem attinet, & eum sensum declarat alia versio Latina eiusdem canonis quæ sic habet eam causalem: Quoniam & Romano Episcopo hoc consuetum est. Quæ verba concessionem Romani Pontificis significant, vnde & in eodem canone additur: Similiter in aliis Prouinciis sua priuilegia ac suæ dignitates Ecclesiæ seruentur. Canon ergo hoc modo explicatus potiùs nostræ fauet sententiæ de primatu Episcopi Romani.

Secundò probatur eadem veritas testimoniis summorum Pontificum, id enim planè docent Clemens *epist.1.* Anacletus *epist.3.* Alexander *epist.1.* Pius *epist.1. &* 2. Victor *epist. 1.* Zepherinus *epist.1.* Calixtus *epistola 2.* Linus *epistola 1.* Marcellus *epistola 1.* Eusebius *epistola 3.* Melchiades *epistola 1.* Marcus *epistola 1.* Sed respondent hæretici hæc testimonia non esse horum Pontificum, sed recẽtia esse & suppositicia, vnde & Magdeburgenses *centuria 2. cap.7.* dixerunt nullum authorem fide dignum citasse has Epistolas. Sed hos bene confutat Bellarminus *lib. 2. citato, cap. 14.* Idem docuerunt alij Pontifices, Fabianus *1. epistola ad Tharasium,* Nicolaus *1. epistola citata,* Leo I X. *epistola ad Michaelem Episcopum Panormitanum,* quæ habetur *cap. significasti, extrà de electione.* Innocentius III. *epistola ad Imperatorem Constantinopolitanum,* quæ habetur *cap. solitæ. extrà de maioritate & obedientia.* Respondent hæretici hos non fuisse Pontifices veros, sed Anti-Christos, sed planè errant hæretici.

Idem docuerunt alij sancti Episcopi Romani. S. Iulianus *epistola 1. ad Orientales*, quæ extat *in Apologia 2. S. Athanasij.* S. Damasus *epistola ad omnes Episcopos Orientales, apud Theodoretum, lib.5. historiæ cap.10.* S. Zozimas *epist. ad Hesichium.* Innocentius *epistola 22. ad Episcopos Macedoniæ, & epist. ad Concilium Mileuitanum,* quæ est 93. inter Epistolas Augustini. Idem Leo Papa *epist. 84. 46. & 62.* Gelasius *epistola ad Episcopos Dardaniæ.* Ioannes II. *epist. ad Iustinianum seniorem,* Athanasius *2. epistola ad Anastasium Imperatorem.* Felix IV. *epistola 1.* Pelagius II. *epistola 1. ad Episcopos Orientis.* S. Gregorius *lib.1. epistola 72. & lib.2. epistola 73. & lib. 4. epistola 63.* Respondent verò hæretici aliquos istorum nimis multum sibi arrogare, sed errant profectò apertè.

Tertiò probatur authoritate Patrum Græcorum & Latinorum. Irenæus *lib.3. cap.3.* Epiphanius *hæresi 68.* Athanasius *epistola ad Felicem Papam,* Basilius *epistola 52.* Gregorius Nazianzenus, Chrysost. *epistola ad Innocentium Papam,* Cyrillus *epistola 13. ad Nestorium, & epistola 18.* Theodoretus *epistola ad Leonem Papam,* Sozomenus *lib.3.cap.7.* Acacius *epistola ad Simplicium Papam,* Deinde probat Bellarminus *c.16.* ex Patribus Latinis, Ambrosius *3. de sacramentis, cap.5.* Hieronymus *epistola ad Gaudentium.* Augustinus *epistola 162.* & sæpe aliis locis, Prosper & alij plures. Aliis verò argumentis probat eandem veritatem Bellarminus *sup. à cap.17. vsque ad 21.* Sed quæ attuli præcipua sunt, & suadent hanc veritatem etiam constare ex perpetua Ecclesiæ traditione, & ex exercitio huius potestatis, eo quòd ex quauis orbis parte ad Pontificem legitimè sit appellatio, ab eius verò sententia nulla conceditur appellatio, id quod bene probat Bellar. *cap.21.*

Restat soluere aliqua ex multis quæ adducuntur ab hæreticis. Primò obiicit Nilus, quia Pontifex primatum habuit à Patribus: ergo non ex successione Petri. Assumptum probat ex Cõcilio Chalcedonensi, *can.28.* vt ipse citat, vel aliàs 16. in nostro Codice, vbi dicitur Romanam Ecclesiam à Patribus habuisse primatum. Sed bene respondet Bellarminus *cap.12. & 17.* illud decretum non esse legitimum: nam ex ipsa actione 16. constat factum esse absentibus legatis qui postea apertissimè reclamarunt, nec solùm legati Leonis restiterunt, sed ipse Leo Pontifex qui reliqua decreta eius Concilij approbauit, illud verò damnauit vnum *epistola 51. ad Anatolium, & sequentibus ad Martinianum, ad Pulcheriam, ad Maximam, ad Iuuenalem.*

Obiectio secunda est, Romanus Papa non est Apostolus, sed solùm Episcopus: ergo non succedit Petro in Apostolica dignitate. Respondeo Romanum Pontificem, vt dicemus dubio sequenti, ex Christi institutione habere authoritatem regendi totam Ecclesiam, & quantum ad hoc successisse Petro in Apostolica dignitate, & licèt successores Petri non sint ex numero duodecim Apostolorum, tamen sedes Romani Pontificis Apostolica vocatur à Patribus, etiã à Patribus Chalcedonensis Concilij *actione 1. & 16.* alia obiicit Nilus quæ facilè dilui possunt, & legi apud Bellarminum.

Necessarium autem est explicare, an Romanus Pontifex ex Christi institutione sit Pastor totius Ecclesiæ? Duo possunt hoc loco disputari, alterum an vniuersalis Ecclesiæ dignitas quæ est in Romano Pontifice sit de iure diuino ex Christi institutione; alterum an talis dignitatis coniunctio cum Episcopatu Romano sit ex sola institutione hominum.

Et quod ad primum attinet ex dictis constat à Christo Domino fuisse eam dignitatem institutam, & hoc contendunt Patres citati qui dicunt Romanum Pontificem Petro succedere in ecclsiastica dignitate.

Circa secundum docet Bellarminus *lib. citato, cap. 12.* coniunctionem dignitatis Petri cum Epicopatu Romano ex facto Petri habuisse ortum qui ea duo coniunxit: nam de prima Christi institutione nihil tale constat. Sed dices, Patres docent Episcopum Romanum succedere Petro in ecclesiastica dignitate ex institutione Christi: ergo volunt coniunctionem dignitatis Petri cum Episcopatu Romano esse ex Christi institutione. Respondent authores contrariæ sententiæ Patres solùm contendere Episcopum Romanum succedere in dignitate Petri ipsi Petro, quod certissimum est, vt docuimus; modò verò explicare contendimus an ea dignitas cum Episcopatu Romano fuerit ex prima Christi institutione coniuncta, potuit enim esse Pastor Ecclesiæ vniuersalis aliquis qui non esset simul Episcopus Romanus, vnde & Petrus priùs habuit suam sedem Antiochiæ, & ideo dicunt non fuisse ea duo ex prima Christi institutione coniuncta.

Restat verò difficultas an saltem eam coniunctionem fecerit Petrus ex præcepto Christi, & institutione illius quasi secunda. Cano *lib.6. de locis, cap.4.* Turrecremata *lib. 2. de Ecclesia, cap.40.* Driedo *lib. 4. de dogmatibus, cap.* 4. Salmeron *tom.4. parte 3. tractatu* 5. Val. *in hanc quæstionem, parte* 7. §.37. & alij putant Episcopum Romanum iure diuino habere vniuersalem Ecclesiæ potestatem. Et probatur hæc sententia multis testimoniis Patrum, & Conciliorum, quibus suprà probauimus in Episcopo Romano esse vniuersæ Ecclesiæ potestatem. Secundò, quia aliàs posset Ecclesia eligere aliquem Pastorem totius Ecclesiæ qui non esset Episcopus Romanus, quod videtur absurdum. Quæ sententia de secunda institutione verum potest habere sensum.

Sotus tamen *in quarto distinctione 24. in fine*, docet talem coniunctionem non esse de iure diuino. Idem docet Bañez, quia neque ex sacra Scriptura, neque ex Concilio aut traditione constat tale diuinum ius, quia, vt suprà referebam, ex mente aliquorum Patres solùm docent Episcopum Romanum succedere Petro in ecclesiastica dignitate, non tamen eius dignitatis coniunctionem cum Episcopatu Romano esse de iure diuino; & ita vera sunt quæ dicunt Patres de illo vt est totius orbis Episcopus, non verò vt est Episcopus Romanus, & sic soluitur ab his Doctoribus primum argumentum contrariæ sententiæ. Ad secundum respondet Sotus & Bañez verum esse quod infertur.

Alij verò docent quòd licèt ex prima institutione Christi non fuerit signatus Petrus Romæ Episcopus, tamen verius esse postea Petrum ex præcepto Christi elegisse sibi Romanam sedem vt illi succederet perpetuò Romanus Episcopus. Hoc verò probant nonnulli ex eo quod Marcellus Epistola ad Antiochenos scribit, Petrum Domino iubente Romam veniisse, & Ambrosius *oratione 1.* & Athanasius *Apologia pro sua fuga*, dicunt Petrum Christi iussu Romæ martyrium pertulisse, Linus *in Martyrio S. Petri*, Egesippus *lib.3. de excidio Hierosolymitano.* Qui omnes indicant voluisse Christum vt Romanus Episcopus succederet Petro, qui Episcopus Romæ mortuus est. Quòd verò Romæ fuerit Petrus, quòd mortuus ibi, quòd vsque ad mortem Romanus Episcopus fuerit, eruditè ostendit Bellarminus *lib.2. de Romano Pontifice, à cap.2. vsque ad 11.* & ideo Bellarminus *cap.12.* putat non esse improbabile Christum iussisse Petro vt sedem suam Romæ figeret, & ideo hæc sententia non solùm non est improbabilis, sed vera, & valde certa, vel ex eo quòd dignitas Petri instituta est à Christo etiam pro successoribus, & hoc ipso quòd Petrus fuit Episcopus Romæ, & ex præcepto Christi mortuus est ibi, eius successor propriè est Episcopus Romanus: vnde non est concedendum posse Episcopum Romanum relinquere Episcopatum illum, & alterum pro sua libertate accipere, quod non leuiter confirmatur ex eo quod numquam factum est à principio Ecclesiæ, & ideo Bellarminus *lib.4. de Pontifice, cap.*4. putat pium & probabilissimum esse Petri sedem non posse à Romana Ecclesia separari, & vt dixi, mihi sicut & multis aliis est valde certum, & propter prædictum præceptum Christi aliqui Patres non obscurè indicant dignitatem summi Pontificis ex voluntate Christi coniunctam esse cum Episcopatu Romano. Anacletus *epistola 3.* & alij quos citant Canus, & Turrecremata.

Dvbivm III.

Ad quos pertineat electio summi Pontificis, & depositio.

Bellarminus *tomo 1. lib.1. de Clericis, cap.2.* refert hæreticos existimantes hanc electionem non solùm ad clerum, sed etiam ad populum pertinere, ita vt sine consensu populi nullus sit rectè electus. Refert etiam alterum errorem asserentium solius Dei esse eligere, eo quòd soli prædestinati possint esse pastores Ecclesiæ.

Sed in hoc dubio duo distinguenda sunt, alterum est designatio personæ, alterum verò est collatio ipsa dignitatis, & potestatis, & certum est electionem ipsam, id est, collationem potestatis esse à Deo. Circa secundum dicendum est primò contra Lutheranos & Caluinistas ius designandi personam ad Pontificatum non conuenire toti populo iure diuino, hoc *citato libro cap.7.* rectè probat Bellarminus ex Concilio Chalcedonensi, ex Concilio Martini Papæ, ex Concilio I V. Constantinopolitano, quod est octauum generale *cap. 78.* & ex Patribus, ex Hieron. *epist. 85. ad Euagrium*, Rufino *lib.10. historiæ, cap.9.* & ex factis aliis Pontificum, qui etiam refert quam fuerit incommodis obnoxia ratio eligendi Episcopos, quæ aliquando à populo fieri consueuit, vel ex conuentione, vel ex concessione tacita Pontificum. Argumenta verò quæ contra hanc veritatem ex Caluino & Luthero colligit Mathias Illyricus *in libro de electione Episcoporum*, leuioris momenti sunt, & optimè soluuntur à Bellar. *cap.ullo 7.*

Secundò dicendum est ex concessione aut permissione Pontificum & Ecclesiæ aliquando fuisse consuetum vt etiam populus aut populares aliqui concurrerent ad designandam personam Pontificis. Hæc constat facile ex consuetudine quæ aliquando fuit in Ecclesia, de qua legi potest Bellarminus *cap.9.*

Tertiò dicendum est rationem eligendi Pontificem per solos Cardinales esse valde conuenientem; sicut enim primaria pars cleri optimè iudicare potest

test de persona eligenda, & eius qualitatibus, & vt obseruauit Onuphrius *lib. de Pontificibus Romanis*, numquam fuerunt pauciora schismata in Ecclesia quàm tempore quo obseruatus est iste modus eligendi Pontificem. Obseruatus verò est etiam ante tempus Alexandri III. vt colligitur *ex cap. licet, extrà de elect.*

Quartò dicendum est posse Pontificem mutare hunc vel alterum modum eligendi. Hanc concedunt Theologi, Caietanus *opusculo 1. de potestate Papæ & Ecclesiæ*, quia iste modus est de iure positiuo, & ideo, vt infrà dicemus, varius fuit in Ecclesia, & quia in ipso est suprema potestas Ecclesiæ, cuius grauissima res est, electio summi Pontificis.

Sed obiicies, periculosum esse hanc rem vnius hominis iudicio commissam esse. Respondeo non mirum esse hanc potestatem ei esse concessam, cui tota Ecclesia commissa est. Deinde aliud est an solus Pontifex possit designare Pontificem sibi successorem, de quo paulo infrà dicemus; aliud verò an possit designare modum quo alij eligant Pontificem; rectè verò potest designari vnus modus quo selectæ aliquæ personæ designent Pontificem re priùs prudenter considerata.

Sed difficultas est an possit Pontifex sibi successorem designare. Concedunt aliqui id posse Pontificem, Victoria *relectione 2. de potestate*, *quæstione 2.* & secundò adducitur *cap. transiens. dist. 79.* Secundò probatur, quia id fecit Petrus. Tertiò, quia si modus quo eligitur Pontifex potest à Pontificibus assignari, ipse potest designare sibi successorem. Quartò, quia Pontifex potest concedere Episcopo vt eligat sibi successorem.

Sed contrarium docet Caietanus *opusculo de potestate Papæ*. Turrecremata *lib. 2.* & alij docent id non posse Pontificem. Probant aliqui, quia hoc est prohibitum iure diuino, sed hæc prohibitio non satis constat. Efficaciùs potest probari quia non fuit expediens vt talis potestas concederetur Pontifici, possent enim multa incommoda ex eo modo eligendi oriri, quod non leuiter confirmatur ex eo quòd Pontifices hoc modo eligendi successorem non fuerint vsi, & ideo existimo hoc in nullo casu Pontifici esse concessum. Vnde non placet recentiorum aliquorum sententia, asserentium id non posse facere communiter Pontificem, bene tamen in aliquo peculiari casu necessitatis. Sed neque huius potestatis pro hoc casu est idoneum fundamentum, neque potest moraliter contingere talis necessitas, & ideo non fuit necessaria talis potestas.

Ad primum *ex cap. transiens*, respondetur ibi non dicere Symachum posse Pontificem sibi eligere successorem, sed indicat posse de successore sibi decernere, hoc est, vt exponit glossa, de successoris electione cum fratribus deliberare. Ad secundum sumptum ab exemplo Petri Apostoli bene respondet glossa *in cap. citato transiens*, non posse sumi argumentum, potuit enim hoc esse peculiare priuilegium Petri. De primo verò successore Petri difficultas est an fuerit Clemens, vel Linus, aut Cletus, de quo legi potest Bellarminus qui refert diuersa Patrum placita *lib. 2. de Romano Pontifice, cap. 5.* & Turrianus *lib. 3. contra Centuriatores, cap. 10.* Ad tertium & quartum respondeo esse diuersam rationem, quia in illis casibus non est inconueniens quòd esset in designatione Pontificis quasi hæreditaria.

Restat explicare ad quos pertineret electio summi Pontificis si Pontifex nihil statueret circa modum eligendi, & personas quæ debent eligere. Quidam existimant secluso iure positiuo ius eligendi pertinere ad Concilium Episcoporum, ita Caietanus *tractatu de potestate Papæ, & Conciliorum, cap. 13. & 21.* Victoria *relectione 2. q. 2. de potest. Ecclesiæ.* Alij verò, vt refert Syluester *verbo excommunicatio 9. §. 3.* docent ad clerum Romanum pertinere, & Bellarminus *cap. 10. citato libro*, vult conciliare has duas partes vt prima vera sit de prima authoritate eligendi Pontificem, quando Pontifex non esset Episcopus particularis Ecclesiæ, tunc enim ad Episcopos Ecclesiæ pertineret vel eligere Pontificem, vel designare electorem, non enim est in eo casu maior potestas in Ecclesia. Secunda autem sententia vera sit supposita vnione dignitatis Petri cum Episcopatu Romano, post hanc enim ad clerum pertinere eligere suum Episcopum quod commune est cuilibet clero ex natura rei secluso iure positiuo, vt bene ex Cypriano docet Bellarminus; & mihi placet electionem Episcopi Romani secluso iure positiuo ad clerum Romanum pertinere in eo casu; modò tamen Cardinalibus competit hoc ius.

Circa secundam partem dubij oportet explicare, an qui semel electus est, possit à dignitate Pontificis cadere. Certum est posse Pontificem voluntate sua dignitatem deponere, *ex cap. 1. de renuntiatione in 6.* & Bellarminus putat non posse renuntiare sine consensu Ecclesiæ, *lib. 2. de Pontifice, cap. 29. in fine*, quod ad Iurisperitos pertinet, & controuersum est. Difficultas verò est an possit contra propriam voluntatem priuari dignitate, ac præsertim disputari solet an ratione hæresis possit deponi.

Prima sententia est asserentium Papam non posse hæreticum esse, atque adeò deponi non posse. Sed infrà tractabimus an possit esse hæreticus vt priuata persona. Alij verò docent ab ipso Deo deponi propter peccatum hæresis etiam interioris. Fundamentum verò est, quia isti putant hæreticos etiam occultos esse extra Ecclesiam.

Tertiam opinionem refert Turrecremata *lib. 4. p. 2. cap. 20.* asserentium Papam neque per hæresim occultam, nec per manifestam posse deponi ab Ecclesia. Sed hæc sententia meritò improbabilis iudicatur à Bellarmino *lib. 2. de Pontifice, cap. 30.* & eam etiam refellit Turrecremata, quoniam hæreticum Papam posse iudicari, habetur expressè *canone si Papa, distinctione 40.* & apud Innocentium *sermone 20. de consecratione Pontificis*, & *in 8. Synodo actione 7.* recitantur acta Concilij Romani sub Adriano II. Ex quibus planè constat Adrianum cum Romano Concilio & Octaua Synodo consensisse in causa hæresis posse Romanum Pontificem iudicari, & miserrima esset Ecclesiæ conditio si Papam hæreticum manifestum non posset deponere.

Quarta sententia est asserentium Papam hæreticum manifestum per seipsum desinere esse Papam. Probant, quia fundamentum ecclesiasticæ iurisdictionis est fides, & ideo Patres indicant nullum carentem fide habere iurisdictionem in Ecclesia, Cyprianus *cap. notauimus. 7. quæstione 5. cap. didicimus. 24. q. 5.* Ambrosius *cap. verbum. de pœnitentia, quæstione 5.* Gelasius Papa & Acacius, & Alexander II. *cap. audiuimus. 24. quæstione 1.* Augustinus *epistola 48.* & hanc sententiam videtur sequi Bellarminus *lib. 2. de Pontifice, cap. 30.* & ratione probari potest, quia Pontifex hæreticus non est membrum

Ecclesiæ, vt diximus *disp. 1. dub. 1.* ergo neque poterit esse caput.

Quinta opinio est asserentium non priuari Pontificem sua dignitate sine iudicio hominum, ita vt sicut ad electionem intelligimus necessariam esse designationem personæ, licèt collatio potestatis fiat à Deo, eodem modo necessarium sit ad depositionem iudicium Ecclesiæ. Caietanus *de authoritate Papæ, cap. 18. & 19.* Sotus *in 4. d. 22. q. 2. art. 2.* Cano *4. de locis, cap. vltimo ad 2.* Bañez *in prioribus commentariis huius art. dub. 2.* & alij huius ætatis, cuius sententiæ argumenta infrà adducam.

Primò ergo existimo propter peccatum internæ hæresis non deponi Pontificem à solo Deo, quia hoc non posset non esse Ecclesiæ pernitiosum: nam si semel committeret tale peccatum, nihil rectè faceret; quia non esset Pontifex. Et sæpe possemus in dubium reuocare, an ille fuerit vel non fuerit hæreticus: nam quòd possit esse hæreticus vt priuata persona, infrà dicemus. Deinde sicut Pontifex successor Petri non eligitur à solo Deo, sed etiam hominum iudicio concurrente ad designandam personam, ita dum exeligitur Pontifex (vt ita dicamus) non debet deponi, & exeligi ab ipso Deo solo absque iudicio hominum; & idem iudicandum est de peccato hæresis externæ, occulto tamen. Denique non est sufficiens argumentum ad dicendum solo peccato hæresis internæ vel occultæ amitti dignitatem Pontificis, imò id non fuit conueniens.

Secundò probabilius est etiam Papam manifestè hæreticum non amittere dignitatem antequam deponatur ab Ecclesia. Primò, quia non est idoneum argumentum ad probandum manifestum hæreticum ante sententiam Ecclesiæ deponi à solo Deo absque hominum opera; cùm enim hoc non sit ex iure humano, deberet ostendi ius diuinum, quo constaret propter tale peccatum ipso facto à Deo priuari iurisdictione & dignitate. Et posset esse interdum pernitiosum dubium quanta deberet esse infamia vt iudicaremus eum hæreticum iam non esse Pontificem. Deinde ratio contrariæ sententiæ non concludit, quia licèt Pontifex hæreticus non sit viuum membrum Ecclesiæ, est tamen aridum, & manet in sua dignitate donec ab Ecclesia deponatur, & ideo aliqui in hoc articulo docent Pontificem hæreticum esse membrum Ecclesiæ quoad ecclesiasticam gubernationem, licèt non sit viuum membrum Christi quoad motum fidei, vel etiam charitatis. Quod amplius declaro. Primò, quia si argumentum aliquid probaret, etiam concluderet hæreticum mentalem & occultum non posse esse caput, quia non est viuum membrum, cùm nec viuat vita aliquali fidei, nec vita charitatis. Deinde licèt ipse Pontifex non habeat fidem, possumus intelligere manere in illo potestatem concessam à Christo ad Ecclesiæ regimen & vtilitatem, quod fuisse conueniens iam ostendimus.

Sed obiicit Bellarminus *cap. illo 30.* quia non Christianus non potest esse Papa: sed hæreticus manifestus non est Christianus, vt docuit Cyprianus *lib. 4. epistola 2.* Athanasius *sermone 2. contra Arrianum.* Augustinus *lib. de gratia Christi, cap. 20.* Ergo. Huic argumento variè respondent aliqui, & legi potest Caietanus *tractatu de potestate Papæ, cap. 21. & Apologia pro eo tractatu, cap. 25.* & Bellarminus *cap. 30. citato.* Sed facilis est meo iudicio responsio si dicamus quòd licèt Pontifex non sit Christianus simpliciter, quia non habet veram fidem, tamen & characterem habet, & sicut potuit illi concedi dignitas à Christo donec deponeretur ab Ecclesia, ita fuisse concessam arbitramur, quia sic fuit Ecclesiæ conueniens.

Ad Patres verò citatos pro quarta sententia respondetur, illos non ita clarè loqui vt velint ante omnem sententiam Pontificem hæreticum esse depositum, sed præcipuè docent hæreticos dignos esse vt ab eisdem iurisdictio auferatur, aliquando indicant se loqui de inferioribus ministris Ecclesiæ supposito iure ecclesiastico.

Tertiò dicendum est Ecclesiam posse exeligere Pontificem, cùm illi constat sufficienter de hæresi. Hæc est communis sententia. Et primò esse in Ecclesia potestatem deponendi Pontificem, fuit valdè conueniens, grauissimum enim esset inconueniens si Ecclesia non posset tanto malo liberari. Hunc verò esse conuenientem modum deponendi, ex dictis contra alias sententias deducitur. Sicut enim Ecclesia designat personam in Pontificem, & à Deo accipit dignitatem & iurisdictionem, ita dum ab Ecclesia declaratur hæreticus, amittit dignitatem & iurisdictionem. Citatur pro hac conclusione Clement. 1. *epistola 1.* Sed ego hoc testimonium non inuenio, solùm enim columna decimaoctaua illius Epistolæ dicitur Episcopos non esse arguendos, sed supportandos, nisi errauerint in fide. Bene verò docuit Caietanus Ecclesiam non esse supra Papam, etiamsi illum deponere possit, sicut non est supra Papam, etiamsi illum possit eligere; nec placent mihi qui concedunt Ecclesiam in eo casu esse supra Papam, solùm enim Ecclesia vtitur iure defensionis declarans eum hominem hæreticum esse.

Sed obiicit contra hanc doctrinam Bellarminus; nam si Ecclesia possit deponere Papam, sequitur esse supra Papam, primò quia ex eo deducitur Papam esse supra Episcopos, quia deponit illos; ergo. Secundò, quia deponi inuitum Pontificem est pœna; ergo Ecclesia deponens Papam punit illum: at punire superioris est; ergo. Ad primum respondetur esse diuersam rationem, signum enim illud in Pontifice respectu Episcoporum alia habet adiuncta quæ suadent Pontificem esse superiorem; secus verò res se habet in Ecclesia respectu Pontificis. Ad secundum respondetur Ecclesiam non infligere illam pœnam, sed Deum, Ecclesia declarante Pontificem hæreticum esse.

Sed explicandum est à quibus debeat fieri ea depositio. Quidam docent à Cardinalibus fieri posse, siquidem illis commissa est electio, ad eosdem enim electio & depositio debet pertinere. Alij verò docent pertinere ad Episcopos; quia licèt hæc causa possit committi Cardinalibus, tamen per ius positiuum commissa non est, & cùm res sit magni momenti, ad Concilium generale Episcoporum pertinebit; & quamuis, vt dicemus *disputatione de Concilio*, congregatio Concilij generalis pertineat ad Pontificem, tamen in hoc casu, ad Ecclesiam Romanam, & congregationem Cardinalium pertinebit congregare omnes Episcopos, vt eam litem dirimant. Quòd si Pontifex vellet impedire, non esset illi obediendum; & hæc opinio mihi est probabilis, grauissima enim res est & communis causa de doctrina Pontificis an sit vel non sit hæretica.

Sed quæres primò an esset deponendus qui retractat hæresim. Legatur Caietanus *suprà*, & Canonistæ *cap. si Papa, dist. 40.* Res est, quæ magna eget prudentia, & consideratione, & nisi sit nimis contumax deponendus non est. Considerandum etiam est an errauerit contra apertam definitionem Ecclesiæ, vel contra rem nondum expressè damnatam.

Quæres

Quæres secundò an esset deponendus Pontifex, qui licèt esset innocens, probaretur hæreticus. Respondeo non esse omnino facilem casum, quod si contingeret, vix posset esse obligatio deponendi, quia facillimè diceret se retractaturum illam hæresim, imò neque eam habuisse. Et confirmari potest ex eo quod referri solet à multis in vita Marcellini, qui cùm priùs idololatriæ crimen commisisset, visúsque esset negare veram fidem, & postea in Concilio dixisset se inuitum fecisse, depositus non est.

Tertiò quæres quid faciendum esset cum Papa qui solùm exteriùs sit hæreticus. Respondeo cum eo sicut cum vero hæretico agendum esse, quia Ecclesia interiorem hæresim non aliter cognoscit quàm per exteriora verba, & signa.

Hactenus de depositione Pontificis ratione peccati hæresis. Restat explicare an extra casum hæresis possit deponi propter aliud peccatum aut multitudinem peccatorum. Affirmant aliqui Canonistæ *cap. si Papa. distinctione 40.* quorum argumenta referunt Turrecremata *lib.2.cap.98.* & Caietanus *opusc.citato*, & aliqua infrà adducemus.

Contrariam sententiam meritò docuit S. Thomas *in 4. distinctione 19. quæstione 2. artic. 2. quæstiuncula 3. ad 2.* Caietanus *2. parte opusculorum, cap. 27.* Turrecremata *suprà*, Albertus Pighius *6. de ecclesiastica Hierarchia, cap. 14. & 15.* Et est communis Doctorum, & probatur ex Adriano I I. Epist. synodi. Probari etiam potest ex Concilio Lateranensi, & habetur *cap. licet. de electione.* Dicit enim sedem Romanam non habere in terris à quo propter crimina iudicetur. Idem habetur in Extrauaganti *vnam sanctam. de maioritate & obedientia.* & idem senserunt Patres congregati in Concilio pro facto Marcellini Pontificis, & refertur *cap. nunc autem. distinct. 21.* & similia referunt citati Doctores. Legatur Turrecremata *cap.102.*

Dices hæc solùm probare non posse Pontificem iudicari directè vt inferiorem, non tamen ostendere non posse Ecclesiam declarare eius crimina sicut in crimine hæresis, vt maneat depositus. Sed hæc solutio nullius est momenti, quia Patres Concilij citati pro facto Marcellini nulla ratione voluerunt illum iudicare, aut deponere. Præterea Patres excipiunt casum hæresis manifestæ, vt patet ex Bonifacio Papa *cap. si Papa. distinctione 40.* & quamuis potuisset Christus id facere, sed valdè fuit conueniens ne propter quælibet crimina possit Pontifex deponi, res enim esset multis exposita calumniis; peculiaris verò ratio fuit ob quam valde fuit conueniens Ecclesiam posse deponere Pontificem hæreticum manifestum.

Sed obiiciunt Paulum *ad Galatas 2.* reprehendisse Petrum: ergo in Ecclesia potestas est puniendi Pontificem. De hoc loco aliqua dixi suprà *in hac disputatione dubio primo.* nunc breuiter dico eam reprehensionem fuisse per modum fraternæ correctionis, ex qua non licet deducere posse Ecclesiam propter quælibet peccata Pontificem deponere. Secundò obiiciuntur historiæ in quibus referuntur aliqui Pontifices depositi. Respondeo hoc factum fuisse tempore schismatis contra verum Papam. Legatur Turrecremata *suprà, & lib.4. 1. parte, cap.9.* Cùm autem esset dubium quisnam esset verus Papa vt nulla ratione possit Ecclesiæ constare, possunt ab Ecclesia deponi, & ipsi tenerentur renuntiare vt posset eligi Papa qui ab Ecclesia sine dubio cognoscatur, hoc enim valde necessarium est bono Ecclesiæ. De aliis casibus dubitant Caietanus & Turrecremata suprà, de quibus ex dictis non erit legenti difficile iudicare.

***

DISPVTATIO XVI.

De potestate Pontificis in ordine ad fidei doctrinam.

DVBIVM I.

An Pontifex in tradenda fidei doctrina errare possit.

DVPLEX modis potest Pontifex considerari, altero vt priuata persona & particularis Doctor, altero vt Pontifex. Et in hoc dubio de illo vt est Pontifex quærimus an possit errare; & hæretici, vt refert Bellarminus *lib. quarto, cap.2.* putant Pontificem siue solum, siue cum Concilio generali errare posse, & erasse.

Secunda opinio est aliquorum Catholicorum asserentium Pontificem cum Concilio generali non posse errare, bene tamen solum. ita Gerson & Almaynus *lib. de potestate Ecclesiæ.* Castro *lib. 1. contra hæreses.* Adrianus *quæstione de confirmatione*, qui non in Pontifice solo, sed in Pontifice cum Concilio generali constituit infallibile iudicium de rebus fidei.

Tertia opinio communis est Pontifices non posse aliquid definire falsum, à tota Ecclesia credendum. ita S. Thomas *hic, & quæstione 11. art. 3.* VValdensis *lib. 2. de doctrina fidei, cap.47. & 48.* Turrecremata *lib.2. sum.cap.109.* Driedo *lib. 4. de Ecclesiæ dogmatibus, cap. 3. p. 3.* Caietanus *Opusculo de potestate Papæ, cap.9.* Eckius *lib. 1. de primatu Petri, cap. 18.* Petrus Sotus *in Apologia, cap. 83. 84. 85.* Cano *6. de locis, cap. 7.* Interpretes S. Thomæ hoc loco, & communiter Theologi.

Cum his Doctoribus dicendum est Pontificem vt Pontificem errare non posse in doctrina fidei definienda. Probatur ex illo Lucæ 22. *Rogaui pro te Petre, vt non deficiat fides tua.* hunc enim locum intelligunt hoc modo. & hoc sensu Felix I. Papa *epistola ad Benignum,* Leo I. *sermone 3. de assumptione sua ad Pontificatum.* Agatho *epistola ad Constantinum Imperatorem*, quæ habetur *6. Synodo actione 4.* Nicolaus I. *epistola ad Michaelem*, Leo I X. *epistola ad Petrum Antiochenum.* Innocentius I P I. *epistola ad Episcopum Arelatensem,* & habetur *cap. maiores. de Baptismo.*

Secundò probatur ex aliis Patribus. Primò ex Bernardo *epistola 109. ad Innocentium*, ex Hieronymo *epistola ad Damasum de nomine, Hypostasiæ*, hoc enim sensu intelligit super Petrum ædificatam Ecclesiam Gelasius *epistola ad Anastasium Imperatorem*, Gregorius *lib. 4. epistola 72.* Ratio etiam hoc suadet, quia non fuit conueniens vt Pontifex formaliter vt Pontifex posset errare, cùm sit caput Ecclesiæ, aliàs de eis quæ proponit credenda dubitare possemus, quod non posset fieri sine magno Ecclesiæ detrimento. Demum vsus Ecclesiæ & Pontificum hoc confirmat: nam Pontifex sæpe definit sine generali Concilio, & proponit aliquid, tamen definit credendum, vnde de hoc iam non licet dubitare.

Sed obiici solent aliqui Pontifices, qui in definitione videntur erasse, an verò errauerint in decretis circa alia, postea dicemus, & obiicitur controuersia Nicolai I V. & Ioannis X X I. Nam Nicolaus I V. *cap. exiit. de verborum significatione, in 6.* definit Christum verbo & exemplo docuisse perfectam paupertatem quæ consistit in abdicatione rerum nullo sibi dominio relicto, & tamen contrarium videtur docere Ioannes X X I. *in Extrauaganti ad conditorem, & Extrauaganti inter nonnullos, & Extrauag. quia quorundam. de verb. signific.* & in primis

ipse Ioannes XXI. nititur ostendere se à Nicolao non dissentire. Deinde oportet aduertere hos duos Pontifices non differre circa paupertatem Christi, aliquando habuisse perfectissimam paupertatem, non tamen negat Christum aliquando habuisse aliquid proprij. Ioannes verò definit hæreticum esse negare Christum aliquando habuisse aliquid proprij, quod, vt dixi, non negat Nicolaus, vt legèti prædictas Extrauagantes constabit. Quod etiam notauit Bellarminus *lib. 4. de Pontifice, cap. 14.* & P. Suarez *3. p. tomo 2. disp. 28. sect. 2.* In eo verò videntur isti Pontifices contrarium sensisse quòd Ioannes putet in rebus vsu consumptibilibus vsum non distingui à dominio, Nicolaus verò contrarium videatur sentire. Sed in hoc Bellarminus & P. Suarez locis citatis putant hanc controuersiam non pertinere ad fidem, & probabilius esse placitum Nicolai, de quo in materia de dominio dicemus.

Sed obiicitur Ioannes XXI. qui à multis reprehenditur quòd senserit animas iustorum non visuras Deum ante diem iudicij. ita refert Ocham *in opere 93. dierum*, & Adrianus *q. de confirmatione contra fidem*, indicat Erasmus *in præfatione ad librum quintum Irenæi*, & addit Caluinus, vt refert Bellarminus *lib. quarto de Pontifice, cap. 14.* sensisse animas esse mortales. Fatetur vbi proximè Bellarminus hunc Pontificem ita sensisse, sed quando res non erat ab Ecclesia definita; dicit verò voluisse rem definire, sed mortuus est ante definitionem, dum adhuc in consultationibus versaretur, vt testatur Benedictus XII. Ioannis successor *in Extrauaganti quæ incipit, Benedictus Deus*, quam refert Alphonsus de Castro *verbo Beatitudo, lib. 3. contra hæreses.* Sed & Villanus *lib. 11. historiæ, cap. 19.* refert Ioannem Papam pridie ante mortem testatum se nunquam quæstionem definisse, sed ad veritatem inuestigandam disputasse, & addidisse se probabiliorem eam iudicare quæ beatos dicit frui visione diuina ante diem iudicij. Legatur P. Vasquez *1. 2. disputatione 19. cap. 3.* Caluinum verò plura mendacia excogitasse, rectè ostendit Bellarminus suprà. Nonnulla alia Pontificum placita solent obiici, quorum in sequentibus aliqua attingemus, & quadraginta adducit Bellarminus *lib. quarto citato, à cap. 8. vsque ad 14.* & à Theologis explicantur in diuersis materiis. An verò Pontifex vt priuatus Doctor errare possit, dicemus statim.

Quæres an Petrus habuerit priuilegium non amittendi fidem. Affirmat Augustinus *lib. de correptione & gratia, cap. 80.* ex illo Lucæ 22. *Rogaui pro te Petre, vt non deficiat fides tua.* Chrysostomus *homilia 83. in Matthæum*, Theophylactus *in cap. 22. Lucæ.* Prosper *lib. 1. de vocatione gentium, cap. vltimo.* sequitur Bellarminus *lib. 4. citato, cap. 30.* & alij recentiores, & meritò propter citatum illud testimonium.

Deinde explicandum est, an Pontifex vt priuatus Doctor possit errare in rebus fidei? Duobus modis potest quis errare in rebus fidei, vel ex ignorantia, vel scienter, si sciat contrarium sentire Ecclesiam. Primo modo consentiunt Theologi plures posse Pontificem vt priuatum Doctorem errare sine peccato hæresis, & concedit Bellarminus *lib. quarto citato, cap. 2.* agens de Gregorio III. Pontifice. Ratio verò est, quia non est firmum fundamentum vt dicamus habere Pontificem peculiare priuilegium vt non possit errare ex ignorantia, præsertim cùm non sit semper homo valde doctus, & ita habent Pontifices aliquando contrarias opiniones, vt vidimus præcedenti dubio in controuersia inter Ioannem XXI. & Nicolaum. Quæ verò sint signa ex quibus colligi possit Pontificem loqui vt priuatum Doctorem, vel vt Pontificem definire, infrà assignabimus.

Circa alteram partem est prima sententia asserentium Papam etiam vt priuatam personam non posse esse hæreticum, Pighius *lib. 4. Hierarchiæ ecclesiasticæ*, quam vt probabilem & piam sequitur Bellarminus *lib. 4. citato, cap. 6. & cap. 11. non longè à fine.* Probant primò, quia hoc videtur pertinere ad suauem prouidentiam Dei, vt possit Pontifex exercere suum munus, alias quomodo confirmabit fratres in fide. Secundò probant ab euentu, quia nullus Pontifex hactenus fuit hæreticus, quod fusè prosequitur Bellarminus *lib. 4. citato, à cap. 8. vsque ad 14.* Tertiò, quia promissio illa facta Petro, *rogaui pro te, &c.* intelligi potest de quolibet successore Petri.

Secunda sententia est Pontificem vt priuatum Doctorem posse esse hæreticum. Caietan. *opuscul. 1. de authoritate Papæ, cap. 15.* Canus *lib. 6. de locis, cap. 12.* Turrecremata *lib. 2. cap. 101.* Sotus *in 4. distinctione 22. quæstione 2. art. 2.* Castro *de iusta hæreticorum punitione, cap. 32.* & sentit P. Valentia *in Analysi fidei*, & communior est apud recentiores, & mihi placet hæc sententia, quia non est idoneum argumentum huius priuilegij quòd concessum fuerit Romano Pontifici. Et probari vlteriùs potest ex eo quòd *in 6. Synodo actione 3.* damnatur Honorius Papa tanquam hæreticus, & idem habetur *7. Synodo, actione vltima.* Et quidquid sit an de facto fuerit hæreticus Honorius, aliqui volunt illum excusare, & Bellarminus *lib. 4. citato, cap. 11.* Tamen negare non possumus Patres horum Conciliorum sensisse id esse possibile, & idem argumentum sumo ex aliis Doctoribus qui putarunt Honorium fuisse hæreticum. Hieronymus *in epistola ad Patriarchas*, quæ habetur *7. Synodo, act. 3.* Theodorus Episcopus Hierosolymitanus *in epistola Synodica*, quæ habetur *in eadem 7. Synodo, act. 3.* Epiphanius Diaconus Catholicus *disputatione cum Gregorio hæretico*, quæ habetur *in 6. Synodo, actione 7. Synodi tom. 2.* Pselus *carmine de septem Synodis*, & idem videntur sensisse alij quos refert Bellarminus *lib. 4. citato, cap. 9.* qui putarunt Liberium fuisse hæreticum, quidquid enim sit de facto, tamen planè supponunt id esse possibile.

Respondent aliqui hos Patres sensisse Pontificem posse errare vt priuatam personam, sed contrarium esse probabilius: hoc autem absque sufficienti fundamento docent isti, & iuxta hanc doctrinam explicandi sunt aliqui Pontifices qui vt priuati Doctores interdum dicuntur errasse, non tamen vt Pontifices aliquid definientes. Quo sensu explicant aliqui dictum Pontificis *cap. à quodam Iudæo, de consecratione, distinctione 4.* quòd Baptismus in nomine Christi collatus ratus fuerit. Legatur Bellarminus *lib. 4. citato, cap. 12.* & Valentia *sup.* & Theologi agentes de forma Baptismi: volunt enim Pontificem non definisse illud. Legatur P. Vasquez *tomo 2. in 3. p. disp. 14. cap. 4. n. 28.* Eodem modo explicant nonnulli doctrinam Pontificis, *cap. quod proposuisti. 32. q. 7.* permisisse enim videtur Pōtifex viro ducere aliam vxorem, si propria vxor propter morbum, debitum ei reddere non posset. Alij putant in eo lapsum esse posse Pontificem ex ignorantia. Mihi probabilior est prior explicatio quam docuit *in additionibus ad 3. p. q. 58.* explicandam esse quando infirmitas fuit ante matrimonium, & effecit perpetuam impotentiam, & præter Doctores ibi citatos legi potest Bellarminus *lib. 4. citato, cap. 12.* & Val. *suprà.* Similia possunt adduci alia quæ afferunt Doctores, sed pertinent ad peculiares materias. Legatur Bellar. *à cap. vsque ad 14.*

Sed quæres quando agnoscemus Pontificem errare vt Doctorem priuatum. Respondeo facilè posse cognosci si consideremus an Pontifex scribat vt Doctor priuatus, si interpretetur librum aliquem, vel quæstionem tractet, proferens peculiarem sententiam non intendens definire, nec dicens se loqui authoritate Apostolica. Sed cùm rem aliquam definit, maximè considerandum est quid intendit definire, sæpe enim dicere solent aliqua ad locupletandam doctrinam, & explicandam eam, quæ

quæ tamen non sunt omnino certa, vel saltem non dicuntur tanquam ea intendat Pontifex definire, quod etiam in definitionibus Concilij obseruandum est, oportetque satis notam habere intentionem Concilij, & contra quem errorem fiat definitio.

Addendum est in definitione Pontificis considerandum esse an vtatur ratione aliqua tanquam vnico & necessario fundamento definitionis, tunc enim sine iniuria definitionis non potest refutari ea ratio quando sine illa nequit consistere definitio. An verò de facto errauerit aliquis Pontifex peccato hæresis, disputant fusè aliqui, & legi potest Bellarminus *lib. citato, & citatis capitibus*, qui in prioribus impressionibus contendit omnes Pontifices quibus aliquid huiusmodi obiicitur excusare ab hæresi: res tamen est difficilis, cùm ex antiquissimis, & variis historiis pendeat, & de aliquibus mihi est probabilius errasse. Lege vltimam impressionem in qua aliqua mutauit Bellar.

Dvbivm II.

An in decretis morum possit Pontifex errare.

PRimò disputari hîc solet de definitionibus Pontificis circa contractum aliquem sit vel non sit vsurarius, vel actus aliquis sit aut non sit peccatum simoniæ. Caietanus *tom. 2. Opusculorum, tractatu 6.* & Sotus *6. de Iust. q. 1. art. 6.* agentes de Monte pietatis putarunt definitionem Leonis X. *in Concilio Lateranensi. §. 10.* qua definit eum Montem non esse vsurarium, ad fidem non pertinere. Quorum sententiam tamen fusiùs retulimus *in hac secunda secundæ, quæst. 78.* quia existimant naturas contractuum potiùs esse explicandas à Philosophis moralibus, & licèt de quadam definitione in specie loquantur, sed videntur supponere vniuersalem doctrinam: si enim in explicanda natura vnius contractus vsurarij errare potest, poterit in aliis, omnésque similes definitiones poterunt in dubium reuocari.

Sed contrariam sententiam meritò sequuntur Theologi huius ætatis qui de hoc in specie disputant. Bañez *in breuioribus commentariis huius articuli, dub. 6.* Bellarminus *lib. 4. citato, cap. 10.* & P. Molina *lib. 2. de Iust. disp. 325.* agens de citata definitione Leonis meritò reprehendit doctrinam Soti & Caietani, & ferè videtur sensus Ecclesiæ, recipit enim Ecclesia has definitiones tanquam omnino certas, & indubitatæ veritatis. Et ratio huius doctrinæ esse debet, quia esset contra sanctitatem Ecclesiæ si Pontifex posset iniustum natura sua contractum proponere vt rem iustam, quæ res cùm ad mores pertineat magni momenti est, neque esset à Christo sufficienter prouisum si Ecclesiæ caput hoc modo errare posset, quod non est vllo modo concedendum, & certè cùm veritas istarum rerum valde sit necessaria, necessarium etiam fuit vt in earum declaratione Pontifex errare non posset.

Ex qua doctrina colligo nulla ratione posse Pontificem errare quando declarat aliquem Ecclesiæ statum esse statum substantialem religionis non solùm quando approbat aliquam religionem, de quo infrà, sed etiam quando definit aliquem modum viuendi esse substantialiter statum Religionis. Magnum enim esset in Ecclesia inconueniens si in re tam necessaria, & ad perfectionem pertinente Pontifex posset errare. vnde certum esse debet pertinere ad fidem definitionem Gregorij *in Extrauaganti, Ascendente Domino in nauiculam*, qua expresse definit eos qui in nostra Societate post biennium emiserint tria vota simplicia, esse verè & propriè & substantialiter Religiosos, non secus ac professos eiusdem Societatis, & aliarum Religionum: vt enim infrà dicemus, non potest sine errore affirmari Pontificem errare in approbatione Religionis; ergo multo minus in declaratione qua definit aliquem statum verè esse substantialem Religionis.

Addendum verò est eodem modo ac de vsurario contractu loquendum esse cùm Pontifex declarat aliquam conuentionem esse simoniacam & de vitio simoniæ. in specie loquitur Bañez suprà, & planè sentiunt Doctores qui docent Pontificem non posse proponere toti Ecclesiæ vt honestum aliquid quod reuera peccatum est, quod maximè decet sanctitatem Ecclesiæ. Et idem iudicium est quando Pontifex declarat ex aliquo peccato non oriri obligationem restituendi, sicut de simonia mentali docuit Gregorius *cap. finali, de simonia*, vt multi putant, & ideo falsò Bartholomæus Medina *in summa lib. 2. §. 21. cap. 14.* dixit Pontificem ibi secutum esse opinionem probabilem, sed contrariam esse probabiliorem, nempe mentalem simoniam obligare ad restitutionem. Sed quàm sit probabilis sententia Pontificis *q. 100.* infrà ostendemus. In præsenti sufficiat dicere falsam esse sententiam Medinæ qui admittit declarationes Pontificum in decretalibus posse esse falsas in decretis harum rerum quæ ad mores pertinent, atque adeò cogitur fateri posse aliquid reuera inhonestum vt honestum proponere toti Ecclesiæ; mirum verò est Caietanum, Sotum & Medinam ex familia Dominicanorum viros doctos & pios ita sentire de potestate Pontificis in his quæ ad mores pertinent. Nec minus ex eadem familia deceptus est Canus qui, vt infrà dicam, putauit posse Pontificem errare in approbatione Religionis.

Demum vniuersim docent Bellar. Bañez & alij, non posse Pontificem toti Ecclesiæ proponere aut præcipere aliquid quod sit contra ius diuinum, vel rationem naturalem, hoc enim esset contra sanctitatem Ecclesiæ. Et probari potest, quia nullus sanæ mentis negare potest in Ecclesia esse necessariam potestatem certam ad proponendum & præcipiendum quod honestum est & necessarium respectu totius Ecclesiæ, sicut necessaria est potestas definiendi veritates fidei; ergo potestas talis non minus est in Pontifice quàm potestas definiendi. Quæ ratio etiam probat necessariam esse in Ecclesia potestatem declarandi quis contractus sit iustus vel iniustus, & eam esse in Pontifice, ex quo etiam fit certum esse Pontificem errare non posse præcipiendo aliquid contra præceptum diuinum, maximè si esset necessarium ad salutem, vnde & in Concilio Tridentino *sess. 21. cap. 1.* declarat Ecclesia non esse necessariam ad salutem communionem sub vtraque specie; concedit verò Bañez suprà & alij posse Pontificem sæpe imprudenter leges & præcepta multiplicare, etiamsi sint de rebus honestis. vnde & aliquis Pontifex successor eisdem existentibus circumstantiis vel restringit, vel abrogat. Sed prudenter & religiosè, vt par est, sentiendum loquendúmque est de legibus à Pontifice latis, quantumuis multæ sint.

Sed obiici solet quod Alexander *cap. cùm esset. de testamentis*, dixit alienum esse à lege diuina & Ecclesiæ consuetudine vt in testamentis requirantur plures tribus testibus, & præcipit ne vllus rescindat testamenta cum tribus testibus facta, & tamen contrarium est in praxi multarum nationum apud Catholicos, in quibus non habentur rata testamenta nisi septem testibus adhibitis. Sed respondet Bellarminus *lib. 4. citato, cap. 14.* cum glossa Canonistarum Alexandrum non tradere eam legem nisi hominibus sibi subiectis in temporalibus, & spiritualibus, & ita eum canonem non derogare legibus ciuilibus. Secundò respondet si legem tradat omnibus, intelgendam esse in causis piis in quibus Ecclesia iudicat, quæ vult vt valeant, etiam tribus tantùm adhibitis testibus. Addendum verò est id quod dixit Pontifex, esse contra ius diuinum & naturale plures testes requirere, non definiendo dixisse, quod etiam notauit Val. *in Analysi fidei, lib. 8. cap. 3.* & addunt aliqui recentiores in hoc articulo, ideo dixisse Alexandrum esse alienum à diuina

lege veteris Testamenti, quia *Deuter.17.* duos vel tres testes requirit.

Secundò obiici solet quod idem Alexander *de sponsa. duorum, cap. licèt*, dixerit matrimonium per verba de præsenti contractum non posse dirimi per aliud subsequens matrimonium etiam consummatum, licèt aliqui sui prædecessores contrarium putarint: ergo prædecessores eius errauerunt. Respondet Bellarminus *vbi proximè*, prædecessores illos nihil in hac re definisse, sed solùm quid senserint priuato iudicio explicasse. Alio modo explicat Valentia locis citatis, sed sufficit explicatio Bellarmini.

Tertiò solent obiicere quòd Celestinus III. *cap. laudabilem. de conuersione infidelium*, docuerit per hæresim vnius coniugis omnino solui matrimonium. Quod caput licèt modò non reperiatur in decretalibus, sed dicitur antiquitus fuisse, quæ doctrina omnino falsa est. Respondet Valentia, & Bellarminus vtroque loco citato vbi proximè, hanc non fuisse definitionem Celestini, sed priuatum iudicium. Legantur Val. & Bellarminus pro aliis similibus obiectionibus quæ iuxta doctrinam traditam solui facilè possunt.

Dvbivm III.

An Pontifex possit errare in canonizatione Sanctorum.

De canonizatione Sanctorum agit Bellarminus *tom. 1. de sanctorum beatitudine, cap. 7.8.9.10.* & de hoc potest legi S. Thomas *quodlib.9. art. vlt.* Augustinus de Ancona *in summa de potestate Ecclesiæ*, & alij recentiores *in hoc articulo.* & dicemus *disp. de beatificatione.*

Est autem canonizatio publicum Ecclesiæ testimonium de vera sanctitate & gloria hominis iam defuncti. Congruentes verò rationes ob quas sit vtile Ecclesiam canonizare Sanctos, adducit Bellarminus *loco citato, cap.7.* docuit enim certò agnoscere Sanctos tum vt vitentur priuati errores, tum etiam vt cognoscamus eos quos venerari & imitari quammaximè decet. Secundò sciendum est antiquitus consuetudinem fuisse vt particulariter pro aliqua prouincia Episcopus solus canonizaret, vt refert ex aliis Bellarminus *cap. 8. citato.* Sed hoc iam non licet, quia Alexander III. & Innocentius III. videntes abusus qui oriebantur circa Sanctorum cultum decreuerunt ne deinceps aliquis pro Sancto coli inciperet sine Romani Pontificis approbatione, vt patet *cap.1. & 2. de reliquiis, & veneratione Sanctorum*, de quo plura dicemus *disputatione, de beatificatione.*

Ita verò canonizare aliquem vt proponatur toti Ecclesiæ ad Pontificem pertinet, & est communis sententia, vt docuit Bellarminus *cap.8. citato*, & habetur *cap. audiuimus. & cap. cùm ex eo. de reliquiis & veneratione sanctorum.* & id quidem decuit vt talis potestas in summo Ecclesiæ Pontifice resideret. Quando verò inceperit vsus canonizationis expressè factæ à Pontifice, refert Bellarminus, qui rectè docet antiquitus haberi aliquos vt Sanctos, & vt tales venerari ex communi cõsensu Ecclesiæ, & tacito consensu Pontificis. Ponendum deinde est de fide esse aliquos Sanctos esse in cœlo. vt docet Bañez hìc *in prioribus commentariis à 10. dub.7.concl.1.*

Restat quod propositum est an Pontifex possit errare in canonizatione alicuius Sancti. Et hæretici aliqui affirmant, ita VVikleffus, vt refert VValdensis *tom.3. de sacramentalibus, cap.122.* & ex Catholicis aliqui sentiunt posse errare, licèt piè credendum sit non erraturum. Et quòd possit errare, videtur expressè docuisse Caietanus *tom.1. opusculorum tractatu 15. de indulgentiis, cap.8.* & sic loquuntur aliqui. Alij verò non explicant an sit de fide certum, Pontificem non posse errare in canonizatione Sanctorum, sed solùm docent absque dubitatione venerandos esse Sanctos ab Ecclesia canonizatos, non tamen explicant an sit certa fide diuina vel humana credendum. Bañez *in breuioribus Commentariis huius articuli, dub.7. conclusione 2.* dicit esse temerarium & scandalosum, & sapere hæresim asserere aliquem Sanctum canonizatum non esse in cœlo. Alij verò solùm docent esse periculosum. P. Valentia *in hoc art.* planè sentit fide diuina esse credendum Pontificem non posse errare in canonizatione Sanctorum, quod & recentiores putant. Et Bellarm. *tomo 1. lib.1.de cultu sanctorum, cap.9.* dicit esse certum Ecclesiam non errare in canonizatione Sanctorum, sed non explicat qua certitudine.

Mihi placet primò hæreticum esse negare in Ecclesia esse potestatem canonizandi Sanctos. Est consensus Doctorum, éstque contra Lutherum, & constat perpetuo vsu & traditione Ecclesiæ, quia, vt suprà dicebam, vel communis sensus Ecclesiæ cum consensu tacito Pontificis vel ipse Pontifex vsus est hac potestate.

Secundò placet mihi vt probabilis communis sententia multorum asserentium non esse hæreticum asserere Pontificem posse errare in canonizatione Sanctorum. Est communis Theologorum, vt docet Bañez *dub. citato*, & est S. Thomæ *quodlibeto 9. art. vltimo*, dicit enim canonizationem esse inter iudicium Papæ infallibile de rebus fidei, & iudicium fallibile ipsius in causis ciuilibus, & addit ipse credendum esse iudicium Ecclesiæ non posse in canonizatione Sanctorum errare. Et ratio est, quia neque Scriptura, neque traditione aut definitione aut ratione deducta ex principiis fidei potest constare quemlibet esse sanctum (licèt de aliquibus constet) de his enim disputamus, de quibus nobis constat solùm ex facto Pontificis. neque est promissio aliqua facta Pontifici vt in canonizatione non possit errare, cùm hoc directè non pertineat ad declarationem alicuius veritatis.

Tertiò dicendum est probabilem esse sententiam asserentium de fide esse, Pontificem non posse errare in canonizatione Sanctorum. Fauent verba quæ habentur in aliquibus Bullis canonizationis: nam in Bulla B. Francisci de Paula, quam refert Surius *in mense Aprili tomo secundo*, dicit Pontifex: Decernimus & definimus esse receptum in gloria. Fauet Bon. *opusculo contra Guilielmum*, Anton. *3.p. tit.12. c.3. §.2.* Et ratio fauet, quia hoc etiam ad mores pertinet, vt non proponatur colendus vt sanctus qui reuera sanctus non sit. Dixi fallere verba illa Papæ, quoniam absolutè non contendunt, vt dicam infrà.

Quartò dicendum est saltem temerarium esse asserere Pontificem posse errare in canonizatione Sãctorum, aut aliquem iam canonizatum non esse verè sanctum. Hanc teneo cum supracitatis Doctoribus, quia nullum potest esse idoneum fundamentum ad prudenter iudicandum Pontificem errasse. & sunt multa quæ suadent Pontificem non errare, nec Deum id permissurum. Primò, quia Pontifex facit, & tota Ecclesia recipit, & quia si liceret dubitare an aliquis esset sanctus, liceret dubitare an esset colendus, quod tamen non licet, quia vt Augustinus ait *epist. 118.* insolentissimæ insaniæ est disputare an sit faciendum quod tota Ecclesia facit. vnde Bernardus *epist.174.* loquens de colendis festis in honorem Sanctorum, dicit: Ego quod accepi ab Ecclesia securus teneo, & trado.

Secundò sequerentur aliqua incommoda, quia si non Sancti canonizarentur, fraudarẽtur suffragiis viuorum, quia non esset licitum pro canonizatis orare, iuxta illud Augustini *ser.17. de verbis Apostoli.* Iniuriam facit Martyri qui orat pro Martyre. quod intelligendum esse de omnibus Sanctis canonizatis docuit Pontifex *in cap. cum Marthæ. de celebrat. Missarum.* Rursus fraudarentur fideles intercessionibus Sanctorum, quia si canonizaretur aliquis, reuera esset damnatus, sæpe fideles inuocarent illum,

illum, putantes esse beatum, & Ecclesia ipsa pateretur hoc incommodum, cùm illius peteret auxilium.

Tertiò credendum est Pontificem non errare propter peculiarem diligentiam quæ fit antequam canonizetur circa inquisitionem vitæ, & morum, & operum mirabilium eius qui canonizandus est, & propterea meritò in Concilio Constantiensi *sess. octaua* condemnatur VViklefus quòd dixerit Augustinum, Benedictum & Bernardum damnatos fuisse, nisi pœnitentiam egerint in fine vitæ.

Sed possunt obiici verba quæ tribui solent Augustino: Multa corpora honorantur in terris quorum animæ torquentur in gehenna. Respondet Bellarminus *cap. 9.* fortè hæc verba non esse Augustini, numquam enim ea potuit reperire in Augustino: deinde ait posse intelligi de impiis qui honorantur superbissimis sepulchris, vel de corporibus fraude aliqua suppositis pro corporibus Sanctorum, vel denique de Martyribus Donatistarum qui honorabantur ab hæreticis vt Martyres.

An verò possit Pontifex errare in beatificatione Sanctorum, dicam disputatione peculiari de hac re, vbi nonnulla etiam alia dicam de canonizatione quæ ibi commodiùs dicentur.

DVBIVM IV.

An Pontifex possit errare in approbatione Religionis.

CAnus *lib. 5. de locis, cap. 5. in fine*, putauit Pontificem errare posse in approbatione Religionis. Sed hanc sententiam Bañez Cani discipulus, & ex eadem familia hîc *in breuioribus Commentariis, dubio octauo*, & alij communiter seuerè damnant.

Sed vt veritatem explicemus supponendum est approbationem Religionis ad summum Ecclesiæ caput pertinere, hæc enim potestas necessaria fuit in Ecclesia, & maximè conueniens fuit vt esset in summo eius capite, vt de potestate ad canonizandum dubio præcedenti philosophati sumus, & constat ex vsu Ecclesiæ; quando verò inceperit expressa Pontificum Religionum confirmatio, docuit Bellarminus *tom. 1. lib. 2. de monachis, cap. 4.* An verò sine approbatione Pontificis vel expressa vel tacita possit constare essentia status Religionis, pertinet vel ad materiam de voto, de qua S. Thomas *quæst. 88.* vel ad materiam de statu Religiosorum, de quo S. Thomas infrà *q. 86.*

Secundò supponendum est confirmare Religionem esse Pontificem authoritate sua proponere toti Ecclesiæ modum aliquem viuendi vt continentem perfectionis viam, & ferre leges pro illo, vel concedere facultatem illas ferendi Religiosis eius Religionis. His positis difficultas esse potest an Pontifex possit approbare aliquid vt reuera honestum quod honestum non sit. Secundò quantum ad veritatem doctrinæ. Tertiò quantum ad circumstantiam.

Primò hæreticum esset negare in Pontifice potestatem approbandi Religionem, de quo non est controuersia apud Catholicos.

Secundò ex dictis suprà constat Pontificem non posse errare quantum ad hoc quod pertinet ad doctrinæ veritatem, quia in vera doctrina tradenda errare nequit, & in hac materia maximè esset pernitiosus error, & ita docuit Bañez hîc *dubio 8.* constitutiones approbatas à Pontifice quæ illi propositæ fuerunt nihil posse continere Euangelio, aut rectæ fidei, rectæve rationi naturali contrarium, quod adeò putat certum vt oppositum putet esse hæreticum.

Tertiò existimo nihil quod ad mores Religionis pertinet posse à Pontifice approbari vt honestum, si reuera A inhonestum sit; hanc etiam sequuntur Interpretes S. Thomæ, & sequitur ex supradictis. Docuimus enim in his quæ ad mores pertinent, errare non posse.

Quartò nulla ratione errare potest, cùm definit hunc vel illum statum esse statum perfectionis, & substantialem Religionis, tum quia non potest proponere vt perfectum quod perfectum non est, esset enim in detrimentum Ecclesiæ, tum etiam quia in ea definitione erraret deceptus circa veritatem tanti momenti, & ita Theologi huius ætatis communiter sentiunt certam esse secundùm fidem definitionem Gregorij XIII. *in Extrauagan-* B *ti, Ascendente Domino*, qua definit tria vota simplicia post biennium emissa in Societate Iesu constituere substantialiter Religiosum reuera & propriè.

Demum quod attinet ad circumstantiã temporis aliqui concedunt posse errare ex ignorantia, vel negligentia, vel falsa informatione, non aliter quàm in multiplicatione legum. ita Bañez *dub. 8. citato*, & alij qui probant eo quòd Innocentius III. in Concilio Lateranensi, vt habetur *de religiosis domibus, cap. vlt.* statuit ne quis de cætero Religionem inueniat, ne nimia Religionum diuersitas grauem in Ecclesia Dei confusionem inducat, & quia aliquando Religio approbata ab vno Pontifice ab alio reiicitur. Sed P. Val. *in hoc art. §. 4.* non vult admittere Pontificem hoc modo posse errare, ita vt hoc cedat in damnum Ecclesiæ, neque enim posset obligare Ecclesiam ad recipiendam eam Religionem in destructionem & damnum Ecclesiæ.

Mihi sanè videtur Pontificem prudenter semper pro- C cedere in approbatione Religionis, neque oppositum esse à quouis iudicandum, licèt si varientur circumstantiæ possit esse expediens vt priùs approbata Religio postea dissoluatur. Et ita quòd successor Pontifex dissoluat à prædecessore approbatam, non arguit prædecessorem errasse, sed variatas fuisse aliquas circumstantias ob quas quod prudenter aliquando approbatum fuit prudenter reiiciatur.

Ex tradita verò doctrina facilè soluuntur quæ Canus congerit vt probet Pontificem posse errare, & errasse de facto in approbatione Religionis. Obiicit enim Cælestinum V. approbasse statum Fraticellorum, qui postea reprobatus est. Sed bene refert Bañez has mutationes non probare quòd Pontifex errauerit in approbanda Religione, sed potiùs quòd illius Religiosi non seruarint vel rectam doctrinam, vel vitæ mores, iuxta institutum approbatum à Pontifice. Aliqui agentes de Pontifice disputant an Pontifex sit supra Concilium generale, de hoc tamen dicemus infrà. Alia de Pontifice disputat Bellarminus, quæ tamen non sunt huius loci, agit enim de potestate temporali Pontificis, & de facultate condendi leges; sed disputationes istæ alias habent sedes, & ideo Interpretes S. Thomæ meritò de his hoc loco non disputarunt.

DISPVTATIO XVII.

De beatificatione seu canonizatione particulari Sanctorum.

CVM beatum aliquem declarare iam sit in vsu, vt infrà explicabimus, nihilque ex instituto authores dixerint, placet de hac beatificatione seu canonizatione particulari ex instituto disserere; referam verò quæ potui assequi vel raciocinatione deducta ex principiis generalibus, & ex forma beatificationis, vel ex relatione eorum, qui stylum curiæ exactè agnouerunt, & præsertim ex iis quæ de hac re à me interrogatus respondit illustrissimus Cardinalis Bellarminius, qui vnus est ex illustrissimis Cardinalibus

Con

Congregationis sacrorum rituum, nonnihil verò de canonizatione præmittendum est.

DVBIVM I.

Quid sit Canonizatio.

AD explicandum quid sit beatificatio, seu Canonizatio particularis, necessarium est cognoscere quid sit Canonizatio absolutè & simpliciter sumpta.

Innocentius III. *c. audiuimus. de reliquiis & veneratione Sanctorum*, definit Canonizationem his verbis: Canonizatio est canonicè & regulariter instituere, quòd aliquis pro sancto habeatur. Sequuntur ibi Canonistæ & Syluester, & alij Summistæ *verbo Canonizatio.* Cardinalis Bellarminus *tomo 1. lib. 1. de Sanctorum beatitudine*, definit hoc modo: Canonizatio nihil est aliud quàm publicum Ecclesiæ testimonium de vita, sanctitate & gloria alicuius hominis iam defuncti, & simul iudicium & sententia qua determinantur illi honores qui aliis Sanctis debentur. Possunt verò istæ definitiones colligi ex forma Canonizationis Sanctorum quæ in Bullis Canonizationis habentur. Exemplum possumus sumere ex Bulla Canonizationis sancti Francisci de Paula, quam refert Surius *tomo 2. mense Aprili*, vbi inter alia habentur hæc verba: Authoritate Domini nostri Iesu Christi, beatorúmque Petri & Pauli Apostolorum eius, & nostra, defunctorum nostrorum speciali consilio & assensu decernimus & definimus bonæ memoriæ Franciscum de Paula in cœlesti Hierusalem inter Beatorum choros iam receptum, æternæque gloriæ condonatum fuisse, ac sanctorum Confessorum catalogo ascribendum fore, ipsúmque huiusmodi catalogo inpræsentiarum ascribimus, & eum tanquam sanctum publicè priuatímque colendum declaramus, atque mandamus.

Sciendum autem est non esse de necessitate Canonizationis vt vniuersalis Ecclesia obligetur ad recitandum officium diuinum, multi enim sunt canonizati, de quibus tamen non obligatur vniuersalis Ecclesia ad recitandum. Requirit tamen Canonizatio declarationem Pontificis cuius est canonizare, vt possit honorari sanctus canonizatus sicut alij canonizati. Licèt interdum Pontifex non obliget ad recitãdum officium diuinum.

Docent verò aliqui Canonizationem esse vltimum iudicium seu declarationem de sanctitate alicuius, quia post illam non restat alia, & potest præcedere beatificatio, quamuis non sit necessarium vt præcedat, potest enim aliquis canonizari etiamsi non fuerit priùs beatificatus, vt constat ex vsu Ecclesiæ. Ex quo etiam constat aliquem aliquando ita canonizari vt Ecclesia vniuersalis non statim obligetur ad recitandum illius officium, aliquando ita vt obligetur.

Cultus autem qui solent deferri Sanctis canonizatis, generatim retulit Bellarminus *c. illo 7. cit.* nẽpe vtab omnibus publicè & habeãtur & appellẽtur sancti. Deinde vt inuocentur in publicis precibus. Rursus vt tẽpla in eorum memoriam dicentur Deo. Vlterius vt sacrificia in eorum memoriam Deo offerãtur. Præterea vt dies festi in eorum memoriam celebrentur. Item vt depingantur publicè imagines eorum certo quodam lumine & radiis in signum luminis & gloriæ quam habent in cœlis. Tandem vt eorum reliquiæ publicè honorentur.

Sciendum verò est vtile esse & conueniens Sanctos canonizare. Primò, nam in Scripturis sacris voluit Deus celebrari & laudari Sanctos ab scriptoribus canonicis: vt patet ex multis locis Scripturæ. Pono autem contra hæreticos esse Sanctis deferendum cultum sacrum, vt probaui *3. p. ad q. 25.*

Deinde, quia proponuntur ad imitandam vitæ sanctitatem, iuuat ad hoc vnio quam cum illis habemus. Tandem, quia nisi Ecclesia certos Sanctos proponeret colendos, facilè populus in cultu hominum defunctorum errare posset: vt constat ex *c. audiuimus. de reliquiis & veneratione Sanctorum.*

DVBIVM II.

Cuius sit canonizare.

DVbium potest intelligi de Canonizatione peculiari in aliqua Prouincia, & de Canonizatione generali pro tota Ecclesia.

Et de prima Canonizatione dicendum est antiquitus pertinuisse ad Episcopum eius Prouinciæ, ita docet VValdensis *libro de sacramentalibus, tit. 14. c. 122.* & P. Bellarminus supra *cap. 8.* & colligunt ex Cypriano *libro 3. epistola 6.* vbi iubet ad se scribi cùm aliquis martyrium pateretur, vt singulis annis in eius memoriam dies natalis celebretur; & colligitur ex *sessione 7. Concilij Florentini*, vbi Latini Patres testantur in Ecclesiis Græcorum Simonem Metaphrastem pro sancto coli, cuius numquam fuit memoria in Ecclesia Latina. Idem colligitur ex Augustino *tomo 7. in opere breuiculi contra Donatistas, collatione tertij diei.* Ex Optato Mileuitano *lib. 1. contra Donatistas.* Verùm hic modus canonizandi iam non licet: nam Alexander III. & postea Innocentus III. videntes aliquos abusos circa Sanctorum cultum, decreuerunt vt nullus coleretur tanquam sanctus sine Romani Pontificis approbatione: vt patet ex *cap. 1. & 2. de reliquiis & veneratione Sanctorum.*

De Canonizatione secundo modo sumpta loco allegato nobis tradidit communem sentẽtiam Cardinalis Bellarminus Doctorum asserentium pertinere ad summum Ecclesiæ Pastorem & Pontificem. Ita habetur *cap. audiuimus. & c. ex eo. de reliquiis & veneratione sanctorum. & c. venerabili. de testibus & attestationibus.* Et ratio est, quia ad summum Pontificem pertinet proponere toti Ecclesiæ quid sit agendum in materia religionis; an verò semper fuerit necessarium decretum scriptum Pontificis ad colendum aliquem pro sancto in tota Ecclesia, aliquam habet quæstionem.

Cardinalis Bellarminus suprà sentit in Prouincia particulari canonizatos antiquitus, cœpisse paulatim coli à tota Ecclesia, non lege scripta, sed consuetudine, consensu Pontificis confirmata, hac enim ratione vim habet legis.

Sed aliqui recentiores contrarium docent, & citari potest Cardinalis Baronius *in notis ad Martyrologium Romanum in 2. die Aprilis.* Ioannes Molanus *libro de Martyrologiis.*

Sed mihi sententia Bellarmini placet, multi enim coluntur in Ecclesia quorum nulla est historia ex qua constet speciatim certa lege scripta eos canonizasse: vt sunt S. Martinus, S. Nicolaus, & antiquiores alij; particulares verò Episcopi non potuerunt dare legem toti Ecclesiæ: ergo magis consentaneum est rationi si recurramus ad consuetudinem ex consensu tacito Pontificis confirmatam, quàm asserere semper fuisse decretum scriptum Pontificis, cùm ad id asserendum ex nulla historia possit sumi idoneum fundamentum, & consuetudo consensu Principis confirmata vim legis obtineat, & quæ ex his obseruationibus constant, pro lege semper ab Augustino habita sunt. Legatur *Epistola 118. 119. 120.* Illud omnino refutandum est quod recentiores aliqui docuerunt, antiquitus Episcopos habuisse ius canonizandi, quod iam sibi Pontifex reseruauit, & putant hoc habuisse Episcopos ex traditione Apostolicâ, & constitutionibus Romanorum Pontificum. Verùm Episcopi nunquam habuerunt ius canonizandi absoluta canonizatione, quia non potuerunt obligare totam Ecclesiam, cùm sint peculiares Episcopi; solùm in sua Prouincia poterant concedere facultatem vt aliquis coleretur vt sanctus, iuxta

suprà dicta. Sed hæc non erat absoluta & vniuersalis canonizatio, neque totam Ecclesiam obligabat, sed iam hoc non possunt facere, vt diximus suprà, propter prohibitionem Alexandri III. & Innocentij III. Ex hac verò prohibitione non colligitur Episcopos antiquitus habuisse potestatem absolutè canonizandi. Quod verò dicunt Episcopos eam potestatem habuisse ex traditione Apostolica, & decretis Pontificum, omnino dicitur absque idoneo fundamento, si de canonizatione absoluta sit sermo.

Semper autem fuit necessarius consensus legitimi iudicis, in prouinciis quidem Episcopi ad particularem canonizationem qui diligentiam exactam adhibeat vt Sanctos proponeret colendos, quod Episcopis omnibus scripsit obseruandum Fabianus Papa *Epistola 1. ad omnes Ecclesiæ comministros.* habetur *1. tomo Conciliorum.*

Romę verò pro tota Ecclesia iudex legitimus fuit semper Romanus Pontifex, & in principio Ecclesiæ pro cognoscēdis & seruādis rebus & historiis Martyruū, Notarij sunt designati à Clemente I. Antero & Fabiano, vt constat ex eorū vitis, & constat ex epistola Fabiani citata; quòd si pro Martyribus probandis diligens inquisitio facta fuit, quis neget pro exponendis confessoribus vt Sanctis adorandis factam fuisse. Addendum deinde semper fuisse in Ecclesia maximam curam vt veri Sancti à falsis & commentitiis siue incertis distinguerentur, ne falsi, vel incerti colerentur vt Sancti, vt constat ex Concilio Chartaginensi I. *c. 2.* Concilio Laodiceno *c. 9. & 39.* Gangrense *c. 20.* vt refert Gratianus *c. si quis per superbiam. 30. dist.* & idem statuit Carthaginense V. *c. 14.* refert Gratianus *c. placuit vt altera. de consecratione dist. 1.* Concilium Epaunense *c. 25.* Concilium Brachatense III. *c. 5. aliàs 6.* Concilium Maguntinum *c. 51.* Concilium Lateranense sub Innoc. III. *c. 62.* refertur *c. 2. de reliquiis & veneratione Sanctorum*, Concilium Tridentinum *sessione 25. c. de inuocatione, veneratione & reliquiis Sanctorum.*

Item dicendum est Romanam Ecclesiam semper adhibere maiorem diligentiam ad canonizandos Confessores quàm ad canonizandos Martyres, & ita esse faciendum docent Canonistæ *in caput 1. de reliquiis & veneratione Sanctorum.* Innocentius *num. 1. in fine.* Hostiensis *num. 6. in fine.* Ioannes Andreas *num. 4. in fine*; & ratio est quia in Martyribus faciliùs elucent causæ sanctitatis, nempe patientia, & constantia, & titulus mortis, nempe quando occiduntur in odium fidei; in aliis verò magna inquisitio vitæ & sanctitatis & miraculorum, & horum omnium examen requiritur. Consueuit etiam Romana Ecclesia alia exigere ad canonizationem Sanctorum quæ referunt Canonistæ *in cap. 1. de reliquiis, & veneratione Sanctorum*, videlicet multiplicatas preces magnorum virorum intercedentium pro canonizatione, constantem famam. sanctitatis canonizandi. Item addendum est ita esse proprium Pontificis canonizare vt sine illius facultate non liceat alicui. Ita Canonistæ *in c. 1. de reliquiis & veneratione Sanctorum.* Vbi Innocentius *num. 2.* Hostiensis *num. 7.* Ioannes Andreas *num. 5.* Rursus Canonistæ *in caput 2. de reliquiis & veneratione Sanctorum, num. 6.* vbi Glossa *verbo, sedis Apostolicæ.* Geminianus *num. 11.* Turrecremata *in caput 1. de consecratione, dist. 3.* Troillus *tit. de canonizatione Sanctorum, dubio 2.* Iacobus Castell. *tit. de canonizatione Sanctorum, quæst. 3.* Qui docet ex communi sensu Doctorum neque Episcopos neque legatos à latere, neque collegium Cardinalium sede Apostolica vacante, neque Concilium Prouinciale, neque vniuersale posse Sanctos canonizare, non interueniente authoritate Pontificis. Et constat ex *c. 1. de reliquiis & veneratione Sanctorum*, qui est Alexandri III. qui præfuit Ecclesiæ anno Domini 1160.

Tandem illud explicandū est quàm sit certū Pontificē habere potestatē canonizandi. Suprà dixi rem esse de fide, & docet Bañez *in articul. 10. in breuioribus & prioribus commentariis eius articuli contra Lutherum, & alios hæreticos.* Et constat ex vsu & traditione Ecclesiæ, aliisque probat Bañez, & sequuntur communiter Doctores.

Placet in fine huius dubij aduertere id quod docuit Bellarminus *1. libro de cultu Sanctorum c. illo 8.* Docet autem sibi non constare quando incepit vsus canonizandi per scriptū expressum Pōtificis. Et se primū canonizationem scriptam legisse factam à Leone III. quam collegit ex sancto Ludgero *epistola de miraculis sancti Swiberti.* Postea Innocentius II. canonizauit sanctum Hugonem, vt patet ex epistola eiusdem Pontificis ad Priorem Carthusiæ apud Surium *tomo 2.* Deinde Alexander III. beatum Bernardum retulit in Sanctorum numerum, vt habetur *in vita eiusdem Bernardi, in fine suorum operum*, à quo tempore semper canonizatio fit per decretum expressum scriptum Pontificis.

DVBIVM III.

Quid sit beatificatio.

BEatificationis nomen pro canonizatione particulari, de qua infrà dicemus, videri posset alicui non esse in vsu apud antiquos scriptores, quod ingenuè fateri non renuam, sed fas est noua nomina adinuenire rebus exigentibus: vt rectè ex vsu Conciliorum probat Bellarminus *2. tomo lib. 3. de Eucharistia, cap. 19.* & nos diximus suis locis de nomine incarnationis, & transubstantiationis; & Conciliū Nicænū vsum est nomine ὁμοούσιος; Concilium Ephesinum nomine θεοτόκος; Lateranense & Tridentinum nomine transubstantiationis; hoc verò nomine beatificationis, pro canonizatione particulari vtuntur hoc tempore viri docti Romani, & Romæ auditores, quorum vsus reprobandus non est, quem Hispani Theologi & Canonistæ hoc tempore recipiunt.

Sciendum verò est ante aliquot annos summos Pontifices concessisse ante canonizationem alicuius vt in aliqua Prouincia peculiari vel religione appellari posset ille Beatus, & de illo officium recitari, & Missa celebrari certo die, & hanc vocamus beatificationem seu canonizationem particularem.

Dixi ante aliquot annos hoc factum fuisse in Ecclesia à Pontificibus, quia mihi non satis constat quando inceperit hic vsus, licèt magnam adhibuerim diligentiam, & quæsierim à viris curiæ Romanæ doctissimis. Canonizatio quidem particularis ab Episcopis in sua diœcesi satis antiqua est, vt constat ex dictis *dubio 1.* facta tamen à Pontifice solo non videtur admodum antiqua. Et dicendum est non fuisse in vsu ante Alexandrum III. & Innocentium III. qui prohibuerunt ne aliquis coleretur vt sanctus sine licentia summi Pontificis: ex tunc enim non potuerunt Episcopi canonizare aliquem peculiari canonizatione.

Placet deinde hîc referre modum qui seruatur in canonizatione ista particulari. Et est sciendum quòd antequam summus Pontifex beatificet aliquem, committunt examen aliquibus viris doctis, & prudentibus, vt videant processum continentem probationes super sanctitate, & miraculis eius cuius petitur beatificatio, & exigit etiam iudicium ab Illustrissimis Cardinalibus congregationis sacrorum rituum, (&, vt audio, res etiam defertur ad notam. ex decreto sanctissimi domini nostri Pauli V.) & congregatione iudicante posse summum Pontificem eam facultatem concedere colendi aliquem vt beatum, summus Pontifex eam concedit, propter quod aliqui dixerunt beatificationem esse iudicium Ecclesiæ de gloria alicuius hominis defuncti, sed non iudicium vltimum, vt hac ratione differat beatificatio à canonizatione.

Sed aliquibus non placet hic modus loquendi quo beatificatio appelletur iudicium: nam licèt interueniat aliquod

aliquod iudicium congregationis Cardinalium sacrorum rituum, tamen summus Pontifex non fert sententiam, sed ex relatione commissariorum procedit ad beatificationem. Et confirmatur, quia forma beatificationis non est pronuntiatiua, aut declaratiua, vt in canonizatione, sed indultiua, & concessiua; audito enim decreto congregationis summus Pontifex concessit, & indulsit, vt possit quis, & valeat appellari beatus, & officium de eo recitari: & certè non est magna hic dissentio, nam secundùm stylum curiæ iam diximus quomodo fiat beatificatio.

Est ergo beatificatio, seu canonizatio particularis concessio Pontificis vt aliquis possit appellari beatus, & aliquando, vt in certa Prouincia, aut religione possit certo tempore & die diuinum officium & Missa de eo celebrari. In beatificatione quidem B. P. N. Ignatij cõcessum est omnibus sacerdotibus Societatis vt in die obitus Patris nostri recitare possint officium, & Missam de eo vt de confessore non Pontifice celebrare.

Ex his facile est iudicare in quibus conueniant & differant canonizatio & beatificatio; & primò conueniut in potestate à qua oriuntur: nam beatificatio, vt infrà dicemus, pertinet ad Pontificem sicut canonizatio; secundò conueniunt in hoc quòd per vtrumque actum cognoscitur hominem defunctũ esse in gloria, per canonizationem quidem in forma declaratiua & pronuntiatiua, per beatificationem in forma indultiua, & concessiua.

Tertiò conueniunt in hoc quòd tam beatificato quàm canonizato aliquis cultus sacer defertur. De canonizato res est plana. De beatificato facile intelligitur, quia saltem appellatio Beati concessa à Pontifice aliquis est cultus. Solet enim hæc concedi, etiamsi non concedatur facultas vt de tali beato Missa celebretur, & officium recitetur: sicut Luysio nostro Gonzaga ea appellatio à Pontifice concessa est, & tunc non fuit concessa facultas recitandi officium de illo, vel celebrandi Missam, vt didici ex Patribus nostræ Societatis qui Romæ sunt. Propter hæc viri docti & experti docuerunt beatificationem esse veram speciem canonizationis.

Differunt verò, quia beatificatio non est vltimum iudicium vel declaratio gloriæ hominis defuncti: nam post beatificationem restat canonizatio, vt constat ex vsu Ecclesiæ, & ex decreto & forma beatificationis; petitur enim beatificatio, vt donec effectualiter ad canonizationem eius deueniatur, & in numerum Sanctorum referatur, beatus nuncupari possit, & debeat.

Canonizatio verò est vltimum iudicium & sententia de sanctitate & gloria hominis defuncti, vnde & post beatificationem fiunt maius examen, & exactiores diligentiæ circa examinandam vitam, & sanctitatem, & miracula hominis canonizandi. Deinde differunt quòd cultus deferẽdus beatificato restringitur ad certum genus personarum & temporis, & ex parte etiam ipsius cultus, vt ex dicendis constabit, quod tamen respectu canonizati non contingit.

Ex quibus deducitur beatificationem & canonizationem differre accidentaliter per maiorem & minorem solennitatem.

DVBIVM IV.

Cuius sit beatificare hominem aliquem.

CErtè si sermo esset de canonizatione particulari facta antiquitus ab Episcopo in sua Prouincia, satis constat tunc temporis ad Episcopum eam pertinere: vt ex dictis *dubio 1.* constat, vbi etiam diximus id iam Episcopis non licere. Et certè quando id eis licebat, obligabantur ad exactam diligentiam circa cognitionem sanctitatis eius, qui erat proponendus vt tanquam sanctus coleretur. Addendum est eam beatificationem factam ab Episcopo non facere certitudinem perfectam de sanctitate eius hominis: iudicium enim illorum Episcoporum non est certum & infallibile.

Modò autem disputamus de canonizatione particulari facta à Pontifice, quam beatificationem appellamus.

Certe hæretici qui putant Pontificem non posse aliquem canonizare, confectariè errabunt, existimantes non posse aliquem beatificari.

Verùm dubio secundo diximus rem esse de fide quod attinet ad potestatem canonizandi; quod verò attinet ad potestatem beatificandi, vsus Ecclesiæ suadet in Pontifice esse hanc potestatem, & explicatur, quia supposita potestate canonizandi absolutè & simpliciter, deducitur potestas beatificandi quæ sub potestate canonizandi continetur, in his enim quæ sunt eiusdem rationis qui potest maius, potest & minus: si ergo habet potestatem Pontifex canonizandi hominem absolutè & simpliciter; ergo secundùm quid etiam canonizatione particulari.

Quod ampliùs explico: nam antiquitus fuit in Ecclesia consuetudo vt Episcopus pro sua Prouincia hominem canonizaret, vt constat manifestè ex dubio primo huius disputationis. Quis autem neget hanc potestatem quæ fuit in Episcopis esse in Pontifice, & perfectiori ratione, cùm sit caput totius Ecclesiæ. Et sicut dubio secundo diximus ex communi Doctorum nullum habere potestatem canonizandi nisi Pontificem, ita dicendum est nullum habere potestatem beatificandi, siquidem iuxta *c. 1. & 2. de reliquiis & veneratione Sanctorum*, nullus potest coli vt sanctus cultu publico & solenni sine authoritate Pontificis. Et vsus etiam Ecclesiæ hanc veritatem satis ostendit & confirmat.

Sed oportet explicare quanta certitudine tenendum sit in Pontifice esse potestatem beatificandi aliquem.

Noui ego viros doctos huius ætatis qui existimant non esse apertam hæresim, aut errorem negare talem potestatem, licèt sapiat hæresim; & quòd non sit hæresis probant, quia neque est hæc veritas definita in Conciliis, neque habetur in Scriptura, neque potest probari manifesta traditione. Quòd verò non sit apertus error probant, quia non deducitur euidenter & immediatè ex principiis fidei. Verùm aliis hæreticum videtur negare potestatem hanc in Pontifice, vel saltem error manifestus, quia Doctores communiter docent hæresim esse negare in Pontifice potestatem canonizandi: ergo & negare potestatem beatificandi, est enim eadem potestas, licet actus aliqua differentia accidentali differãt. Et hanc esse Ecclesiæ traditionem probo, quia semper Ecclesia agnouit in Pontifice potestatem canonizandi, ita vt sine illius consensu tacito vel expresso, vt suprà diximus, nullus sit canonizatus pro tota Ecclesia: ergo in ea potestate semper fuit inclusa potestas beatificandi, vel canonizandi, canonizatione particulari.

Quod ampliùs explico ex supradictis, quia Episcopus habuit antiquitus potestatem canonizandi canonizatione particulari pro sua diœcesi; ergo tunc temporis etiam Pontifex habuit eam potestatem. Quis enim sanæ mentis neget posse Pontificem quod Episcopus potest in gubernatione Ecclesiæ. Quod à simili potest explicari: nam si Episcopus potest commutare, aut dispensare in aliquo voto suorum subditorum, sine dubio est apud Doctores, posse etiam illud commutare, aut in eo dispensare Pontificem; & idem est de potestate condendi legem aliquam, de potestate concedendi facultatem eligendi Confessorem. Si enim potest Episcopus concedere suis subditis, vt tali, vel tali homini idoneo possint sua peccata confiteri, multo magis id poterit summus Ecclesiæ Pontifex; & hæc posterior sententia mihi magis probatur, ex cuius probatione soluta manet ratio contrariæ opinionis, traditione enim constat hanc potestatem semper fuisse in Pontifice.

DVBIVM

DVBIVM V.

An Pontifex possit errare in beatificatione Sanctorum.

DE hoc dubio nihil video in Doctoribus in specie, solùm enim disputarũt de canonizatione absoluta & vniuersali, non de beatificatione aut canonizatione particulari. Et sicut in quæstione de canonizatione vniuersali, ita in dubio hoc hæretici dicent Pontificẽ posse errare, sicut dixerũt posse errare in canonizatione, vt refert de canonizatione Bellarm. *tit.1.lib.1.de Sanctorũ beatitudine,c.9.* & VValdens. *tomo 2.c.122.* Referentur etiã aliqui Catholici asserentes Pontificem quidem posse errare in canonizatione Sanctorum, piè tamen credẽdum esse nõ errare. Primã partẽ probant isti Catholici, quia Pontifex in canonizatione solùm vtitur diligentiis humanis, & argumẽtis probabilibus, quibus potest subesse falsum, & idẽ est in beatificatione: ergo absolutè potest errare. Secundam partem probãt, quia in re tam graui non est credẽdum permittere Deum vt Pontifex erret. Sed fortè isti Doctores catholici solũ voluerunt nõ esse certũ de fide non posse Pontificẽ errare in canonizatione Sanctorũ.

Sed, vt dixi suprà, cõmunis est Catholicorum sententia Pontificem nõ posse errare in canonizatione Sanctorum, quãuis sit cõtrouersia de certitudine huius doctrinæ, vt infrà dicemus, & ibidẽ retulimus. Et ita est opinio Theologorũ huius ætatis non posse Põtificem errare in beatificatione Sanctorum. Licèt enim hi Theologi non mandarint typis hanc sententiam, tamen de hac quæstione interrogati multi ex Hispania & Italia ita senserunt.

Sed notandũ est nos disputare de beatificatione facta à Pontifice: nam si sermo sit de beatificatione, aut canonizatione particulari facta olim ab Episcopis, dicendum est Episcopum in ea beatificatione posse errare, quia nõ habet infallibilem authoritatẽ ad hunc actum, sicut neq; ad definiendũ aliquid de fide cum Prouinciali Cõcilio, vel sine illo. Et ideo meritò Romani Pontifices, vt suprà retulimus, decreuerũt vt nullus coleretur vt Sanctus publico & solẽni cultu sine Romani Pontificis authoritate.

Dicendum autem est Pontificem non posse errare in beatificatione Sãctorum, seu canonizatione particulari. Hanc sumo à simili ex Doctoribus qui dixerunt Pontificem non posse errare in canonizatione Sanctorũ. S. Th. *quodl.9. art.vlt.* Bellarm. *lib.1.de beatific. Sanctorũ,c.9.* Valẽt. hîc *in art.10.* Bañez & Aragon *in art.10.* Caiet. *tit.de Indulgem.c.8.* Driedo *lib.9.de dogm.c.1.* Aug. de Ancona *de authoritate Eccles. q.14. art.3.* Sũmistæ *verbo canonizatio.* Canonistæ *ad c.1.& 2.de reliq.& vener.SS.* Isti enim eodem modo debent sentire de beatificatione, & de canonizatione.

Et probare possumus hanc sententiam, quia licèt in beatificatione aliquis cultus restringatur, & limitetur ad certum genus personarum, tamen declarat Pontifex eũ hominem esse in beatitudine Sanctorũ, facto priùs examine per viros doctos & prudẽtes: ergo in hoc non potest errare. Quod explico: nam ipse habet potestatem beatificandi, & canonizandi particulari canonizatione. Ad hunc verò actum solùm requiritur prudens diligentia, & examen præuiũ sanctitatis & miraculorũ eius qui beatificatus est, sicut eius qui canonizãdus est; nõ est verò determinata tãta vel tanta diligentia ex natura rei.

Obseruanda verò est Ecclesiæ Romanæ cõsuetudo & vsus, sẽper enim Ecclesia Romana prudẽter & diligẽter in his procedit: ergo nõ põtest errare, sicut in rebus fidei nequit errare, quia habet potestatẽ definiendi, & semper procedit præuio examine & disputatione eius veritatis quæ definienda est, licèt interdũ procedat maiori, interdũ minori inquisitione, semper tamẽ prudẽti & idonea: valde autẽ absurdũ esset dicere Põtificem errare in hoc.

Deinde idem possumus probare ab incommodis quibus solet confirmari Pontificem non posse errare in canonizatione: nam si non esset certum, hominem canonizatum particulari canonizatione esse in gloria, & tamen

A ab aliquibus esset colendus vt Sãctus, fraudaretur suffragiis qui pro illo possent orare, & pia opera facere vt liberaretur à pœnis Purgatorij; nã pro beatificato nõ potest quis prudenter orare vt liberaretur à pœnis Purgatorij. Et quod Aug. dixit de Martyre *ser.17.de verbis Apostoli*, iniuriam facit Martyri qui orat pro Martyre. Quod de omni canonizato docuit Innoc. III. *c.cùm Marthæ.de celebr. Miss.* Et in beatificatum quadrat, siquidẽ iam authoritate Pontificis iudicatus est Beatus, siue per expressũ iudiciũ, siue per concessionem qua concedit vt aliquæ personæ cultum sacrum & publicum illi deferant.

Item si Põtifex posset errare in beatificatione, multi fideles fraudarentur orationibus suis, quia hominẽ damnatũ inuocarent, vt sanctum, quod non est admittendũ.

B Rursus beatificatio, seu canonizatio particularis non fit sine præuio examine, vt dixi, sanctitatis, & miraculorũ beatificandi: ergo in re tanti momẽti dirigetur Pontifex ab Spiritu sancto, vt nõ erret, sicut S. Thomas loco citato dixit de canonizatione.

Beatificari autem hominẽ præuio examine, cõstat ex forma beatificationis, & ex decreto seu breui illius. Vnde in decreto beatificationis beati Patris nostri Ignatij dicitur, viso compendio & summario vitæ, & miraculorũ ipsius Ignatij; & infrà, maturè discussis & examinatis omnibus discutiendis, & examinãdis, quod factum fuit ab illustrissimis Cardinalibus sacrorum rituum Congregationis, & postea approbatum à Pontifice.

Ex his verò respondetur argumento in principio facto contra communem doctrinam, cui in simili de canonizatione satisfecit iam olim S. Th. loco allegato, explicans per quid certificetur Pontifex de sanctitate hominis defuncti. Et quãuis rationibus humanis secundùm se posC set subesse falsum, tamen cùm ex illis mouetur prudẽter Pontifex ad canonizandum, vel beatificandum, non errabit propter assistentiam peculiarem Spiritus sancti in rebus quæ pertinent ad religionem, & mores.

Sed posset quærere aliquis an saltem per ignorantiam possit Põtifex errare in beatificatione Sanctorum. Et respondẽdum est nullo modo posse errare, & in hac materia *vix* potest intelligi quomodo interueniat ignorantia, siquidem canonizatio vel beatificatio nunquam fit sine cognitione sanctitatis vitæ & miraculorũ canonizandi, vel beatificandi. Non posse autẽ Pontificem errare in hac materia, etiã ex ignorantia, probãt quę suprà adduximus.

DVBIVM VI.

Qua certitudine sit credendum Pontificem non posse errare in beatificatione Sanctorum.

D DE hac re non disputant qui scripta sua typis mandarunt, recentiores tamen aliqui huius temporis cęperũt de hac materia disputare, nonnihil dicentes, cùm occurrit similis disputatio de canonizatione Sanctorum.

Et primò opinio eorum qui dixerunt non esse de fide Pontificem errare non posse in canonizatione Sanctorum, idem dicens de beatificatione.

Probari verò potest primò, quia in forma beatificationis non est verbum quod significet Pontificem definire, solùm enim concedit facultatem vt talis homo possit beatus nominari, & interdum vt certum genus personarum certo die possit officium diuinum recitare, & E Missam de eo celebrare; & eodem modo aliqui contendunt etiam in Bulla canonizationis nõ esse verbũ quod indicet Pontificem aliquid tãquam verum velle definire.

Secundò probatur, quia antiquitus beatificatio fiebat ab Episcopis: ergo non erat tunc de fide.

Tertiò, quia licèt nunc Pontifex sit qui beatificat, & iubet beatum coli vt Sanctum, tamen non proponit toti Ecclesiæ: ergo non est res de fide.

Quartò, quia post beatificationem fiunt nouæ diligentiæ, & inquisitiones ad canonizationem: ergo non erat de fide beatificatum esse Sanctum, aliàs non esset

necessarium facere nouas inquisitiones,& valde exactas, vt fieri solent & debent,ad canonizandum.

Secunda sentẽtia esse potest esse de fide Pontificẽ non posse errare in canonizatione,nõ tamen est de fide quòd non possit errare in beatificatione. Primũ probant,quia per canonizationem proponitur Sanctus toti Ecclesiæ, quod nõ fit in beatificatione. Secundò,quia verba canonizationis videntur indicare sensum de fide,& tamen in beatificatione solùm est concessio & facultas vt aliquis possit nominari beatus,& vt aliqui possint ei certũ cultũ sacrũ deferre. Tertiò,quia non est vnde colligamus certũ esse de fide , quòd non possit errare in beatificatione.

Tertia opinio est aliquorum asserentium de fide esse Pontificem non posse errare in canonizatione , neque in beatificatione. Probant, quia ex errore vtriusque eadem sequerentur absurda & incõmoda, & ad vtrumque actum præcedit inquisitio vitæ,& sanctitatis & miraculorum beatificandi vel canonizandi. Quòd autem sit maior vel minor, non videtur inferre in vno actu maiorem certitudinẽm quàm in alio , siquidem vtraque inquisitio debet esse prudens & grauis.

Secundò, quia sicut pertinet ad religionem quòd aliquis proponatur colendus toti Ecclesiæ vt Sanctus. Et circa materiam religionis non potest Pontifex errare, ita quòd proponatur certæ Prouinciæ aut religioni , est res pertinens ad religionem,& ita oportet vt non possit errare,sicut neque circa decreta morum. & hanc docuerunt non pauci viri docti in Italia & Hispania.

Et in hac controuersia multi in eo conueniunt, quod mihi probatur,esse temerarium,scãdalosum,& impium, asserere Pontificem posse errare in beatificatione Sanctorum.Temerarium quidem,quia sentiret contra communem sensum nõn solùm Doctorũ,sed etiam omnium fidelium. Item sine idoneo argumento iudicaret Pontificem posse errare in re tam graui , & ad quam semper præcedunt tot diligentiæ & inquisitiones prudentes.

Deinde in hac materia esset scandalosũ, ex qua potest oriri aliquod scandalum in animis fidelium, vt dicemus suo loco ad quæstionem primam.Et certè nõ posset non poni obstaculum pietati fideliũ, si audirent aliquẽ dicẽtem Pontificem errasse in beatificatione alicuius Sancti.

Impium autem dicitur , quia est contra Christianam religionem,& cultum Sanctis debitum.Et ideo S.Thom. *quodlibeto illo 9.art.vltimo*, dixit piè credendum esse Pontificem non errare in Sanctorum canonizatione. Deinde sicut Bañez & alij dicunt , sapere hæresim asserere Pontificem errare posse in canonizatione, quia videtur velle negare potestatem canonizandi ; ita qui doceret Pontificem posse errare in beatificatione, esset suspectus de hæresi,qui videretur velle negare potestatẽ esse in Pontifice ad beatificandum hominẽ aliquẽ.

Secundò existimo non esse certum de fide quòd Pontifex non posset errare in beatificatione Sanctorũ.Hanc facile cõcedunt omnes qui putant nõ esse de fide errare non posse in canonizatione Sanctorum. Et quidquid sit de canonizatione,moueor ad id dicendum de beatificatione,quia in forma beatificationis non est verbũ vllum quod significet definitionẽ, in forma enim beatificationis aut decreto illius solùm dicitur aliquos petiisse à sũmo Pontifice vt cõcederet facultatem vt talis homo defunctus possit appellari beatus, aut recitari officiũ de eo certo die,in certa Prouincia vel religione,& Pontificem commisisse examen illustrissimis Cardinalibus congregationis sacrorum rituum , & congregationem respondisse summum Pontificem posse eam facultatem concedere, & tale decretum laudatum à summo Pontifice , & facultatem concessam fuisse. Ergo licèt prudenter supponat Pontifex animam eius hominis defuncti esse in beatitudine,tamen nihil definit.

Deinde idem argumentũ semper mihi visum est magnæ efficacitatis,quòd post beatificationẽ nouæ inquisitiones fiunt & examen circa miracula & sanctitatẽ vitæ canonizandi,etiamsi beatificatus sit; ergo res non est de fide. Quod explico:nã vel illa noua inquisitio fit ad maiorem securitatẽ & certitudinem, & hoc esset manifestũ signũ non esse rem de fide;& certè ad hunc finẽ videtur fieri inquisitio veritatis miraculorũ & virtutum canonizãdi,vel fit ob diuersitatem opinionum, & hoc sine fundamento diceretur; & circa canonizationem sunt etiam diuersæ opiniones vt vidimus,& tamen postquam semel quis canonizatus est,numquam fit similis inquisitio.

Dicet aliquis post beatifitationẽ fieri nouas inquisitiones & diligẽtias,vt iuxta consuetudinẽ Ecclesiæ Romanæ non proponatur toti Ecclesiæ ex præcepto vt ab omnibus colatur vt Sãctus ille homo,nisi factis & obseruatis iis omnibus quæ solent obseruari ad canonizandũ aliquem. Hæc est aliquo modo probabilis responsio rationis factæ. Sed vrget semper,quòd etiam respectu totius Ecclesiæ nõ deberẽt censeri necessariæ tot nouæ inquisitiones,si de fide esset Pontificem non posse errare in canonizatione Sanctorum, & de fide etiã esset hominis beatificati animã esse in gloria & beatitudine Sanctorũ.

Ex dictis facile est ferre iudicium de opinionibus suprà relatis,& earum rationibus.

Et prima opinio in eo nobis placet,quod ait non esse de fide Sanctũ beatificatum esse in gloria.Prima etiã ratio illius opinionis nobis probatur.Secunda vim non habet:nam hìc disputamus de beatificatione facta à summo Pontifice;nullus verò negare potest certius esse Pontificem in ea errare non posse , licèt non sit de fide, cum Episcopus possit errare.

Tertia etiam ratio non videtur multum efficax , quia licèt quod attinet ad peculiarẽ cultum,non proponatur toti Ecclesiæ Sanctus beatificatus,tamẽ quod attinet ad iudicandum animam eius esse beatã, nullus fidelis potest sine temeritate & impietate asserere animam eius hominis beatificati non esse in beatitudine; ergo quantum ad hoc toti Ecclesiæ proponitur.Quartã rationem fusè explicuimus in confirmationem nostræ doctrinæ.

Secunda opinio probabiliter defendi potest propter secundã rationẽ,&,vt suprà dixi,probabile est esse de fide Pontificẽ errare nõ posse in canonizatione Sanctorũ.

Sed oportet aduertere varia esse verba in Bullis canonizationis,licèt in eundem sensum possint explicari.Referam vnum & alterũ exemplum.Primũ sit ex Bulla canonizationis sancti Francisci de Paula,quã refert Surius *tomo 2.in mense Aprili,die 2.*vbi ait inter alia Pontifex:Authoritate Domini nostri Iesu Christi,beatorúmque Petri & Pauli Apostolorũ eius,& nostra, de fratrum nostrorũ speciali consilio & assensu decernimus & definimus, bonæ memoriæ Francisci de Paula in cœlesti Hierusalẽ inter beatorũ choros iam receptum, æternæque gloriæ condonatũ fuisse , ac sanctorum Confessorũ catalogo adscribendũ fore,ipsíque catalogo in præsentiarum adscribimus,& eum tanquam sanctũ publicè priuatímque colendũ declaramus,atque mandamus.] Qui voluntẽ esse de fide , expendunt verbũ illud *definimus*.Et in Bulla canonizationis sancti Bonauenturæ ait Pontifex,sanctũ Bonauenturã in Sanctorũ catalogo inscribendũ , & vt sanctum ab omnibus firmiter & fideliter haberi deberi decernimus. Expendantur illa verba *firmiter & fideliter*.

Alterum exemplum sit ex Bulla canonizationis S.Didaci , vbi Sixtus V. ait ad honorem sanctissimæ & individuæ Trinitatis, Patris,Filij & Spiritus sancti, & ad exultationem supremæ ciuitatis triumphantis Hierusalẽ matris nostræ, ad exaltationem fidei catholicæ , atque religionis Christianæ augmentum,authoritate eiusdem sanctæ Trinitatis, beatorum Apostolorum Petri & Pauli,& nostra , ac venerabilium fratrum sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium , Patriarcharum, Archiepiscoporum,& Episcoporum in Romana curia existentiũ consilio,& vnanimi consensu fratrem Didacum de S.Nicolao Compluti sepultum,de cuius fidei puritate, excellẽtia vitæ,miraculorum,tam in vita,quàm post mortẽ claritate,

ritate, nobis planissimè constat, sanctorum Confessorum numero & catalogo adscribendũ decernimus, & adscripsimus: prout per præsentes literas decernimus, & ab omnibus fidelibus vt Sanctum venerandũ mandamus.

Ex hac autem forma videtur colligi Pontificem non definire aliquid tãquam de fide: neque enim vtitur verbis definiendi, solùm enim duo videtur facere, alterũ est 6. Didacum adscribendum esse in catalogo Sanctorum, alterum est præceptum quo præcipit ab omnibus fidelibus colendum vt Sanctum. Vnde licèt in aliis Bullis sit verbum *definimus*, qui putant rem non esse de fide dicunt solũ significare idẽ quod *decernere* in hac materia. Quod autem dicitur *fideliter & firmiter*, solùm significat certitudinem, de qua non licet dubitare, quia, vt suprà diximus, ita certum est non posse errare Pontificem vt contrarium asserere sit temerarium & scandalosum. Et ideo dixi suprà ex illis verbis non concludi efficaciter rẽ esse de fide, quamuis qui putant rem esse de fide, dicunt idem colligi ex verbo *decernimus*, quia hoc ipso quod Pontifex decernit aliquem coli vt Sanctum, definit illum esse in gloria. sed de his opinionibus suprà dixi.

Tertium verò argumentum secundæ opinionis relatæ in principio huius dubij, veram continet doctrinam. Restat satisfacere argumentis tertiæ opinionis. Ad primũ constat ex dictis: nam & quod dicitur de canonizatione, positũ est in quæstione, vt suprà vidimus, & licèt esset de fide non posse Pontificem errare in canonizatione, existimamus non esse de fide non posse errare in beatificatione, propter doctrinam & rationẽ traditam.

Ad secundum respõdetur primò non esse certũ quod dicitur de canonizatione quòd sit de fide nõ errare Põtificẽ. Deinde posset ex dictis assignari discrimẽ inter actũ canonizandi, & beatificãdi. Quòd verò pertineat ad religionem, & cultum sacrum, non probat rem esse de fide, quia hoc est quod vocatur in quæstionẽ, & cõtrouersiã.

Sed potest obiici ad probandũ canonizationẽ esse ita certam vt de fide sit animam hominis canonizati esse in beatitudine, & Põtificem non posse errare in tali canonizatione: nam circa contractum nõ potest errare. v.g. si explicet talem contractũ non esse vsurariũ, sed licitum, quia pertinet ad mores, vt diximus suprà: ergo idem est circa canonizationem, quia etiã pertinet ad mores quòd aliquis sit colendus ab omnibus tanquam Sanctus.

Hæc obiectio facile solueretur ab his qui putarunt Pontificem posse errare circa declarationem contractus an sit iustus, vel honestus, aut non. Sed horum placitum esse omnino refellendum suprà docuimus. Respondendum autem est esse discrimen manifestum, quia ibi agitur de declaranda veritate aliqua circa naturam contractus; in materia verò canonizationis solùm agitur de præcipiendo vt aliquis colatur vt Sanctus.

Deinde solet obiici ex miraculis quæ faciunt Sancti posse colligi de fide eos esse Sanctos: nam ante canonizationem vel beatificationem fit probatio aliquorum miraculorum. Respondetur miracula quæ ad canonizationem probari solent, sola fide humana probari esse talia, & ita ex illis non potest deduci fide diuina, esse qui fuit illa verè sanctum & beatum. Rursus non constat fuisse facta ad confirmandam sanctitatem eius qui fecit. Requiruntur ergo vt Pontifex rectè & prudenter procedat ad beatificandum vel canonizandum aliquem, sed non faciunt rem fide diuina certam.

Restat explicare an licèt non sit certum de fide Pontificem non posse errare in beatificatione, sit tamen æquè certum non posse errare in beatificatione, sicuti quòd non possit errare in canonizatione.

Varij possunt esse modi philosophandi in hac re, iuxta diuersa principia & opiniones suprà relatas; mihi tamen placet non esse æque certum; ita sentiunt multi viri docti huius ætatis. Et ad hoc probandum multum valet ratio illa suprà facta, desumpta ex eo quòd post beatificatione fiunt nouæ inquisitiones & probationes ad canonizandum hominem iam beatificatum.

Quod amplius explico, quia maiorem probabilitatem habet quòd sit de fide Pontificem non posse errare in canonizatione, quàm quòd non possit errare in beatificatione, propter quod aliqui senserunt prius illud esse de fide, non hoc posterius.

Sentio igitur temerarium esse, impium, & scandalosum negare Sanctum beatificatum esse in gloria, & similiter negare Sanctum canonizatũ esse in gloria. Sed hoc magis temerarium, magis scandalosum, magis impium propter maiorẽ diligẽtiam, inquisitiones & probationes quæ fiunt ante canonizationem, quàm sint diligentia, inquisitio, & probatio quæ fiunt ante beatificationem.

Dvbivm VII.

Quænam sit causa ob quam beatificatio dicatur à recentioribus canonizatio particularis.

COmmuniter Doctores huius ætatis cùm aut verbo, aut scripto de beatificatione loquuntur, dicunt esse canonizationem particularem. Item docent per canonizationem proponi Sanctum colẽdum à tota Ecclesia, non tamẽ quando solùm beatificatur. Quæstionis autẽ propositæ causa est, quia si aliquis semel beatificetur à Pontifice, nullus potest sine temeritate dubitare de gloria illius Sancti, iuxta doctrinam suprà traditam.

Explicationis gratia sciendum aliquando beatificari aliquem vt aliqua prouincia possit de illo officium diuinum certo die recitare, & Missam celebrare, aliquãdo vt in aliqua religione omnes eius religionis quantumuis toto ferè orbe diffusæ possint certo die officium diuinũ recitare, & Missam celebrare, qua ratione B. noster Pater Ignatius beatificatus est à sanctissimo domino Paulo V.

Deinde sciẽdum est in canonizatione & beatificatione posse cõsiderari aliqua, vnum est quòd Sanctus sit in gloria & beatitudine, alterum quòd præcipiatur, vel detur facultas vt cultu sacro colatur. Qui putant esse de fide hominum beatificatum, vel canonizatũ esse in gloria, non poterunt in hoc assignare discrimen inter canonizatum, & beatificatum; quòd si hoc non definitur, vt fert communior Doctorum sententia, restat vt sit maior vel minor certitudo, iuxta explicata suprà, & quantum ad hoc non videtur maior vel minor vniuersalitas, quia nullus fidelis potest sine temeritate & impietate negare hominem beatificatum esse in gloria.

Aliud est circa cultum, & in hoc est, & dicitur beatificatio, canonizatio particularis. Primò, quia restringitur ad certũ genus cultus, iuxta placitũ summi Pontificis, audito sẽsu cõgregationis illustrissimorũ Cardinaliũ sacrorum rituum. Item limitatur ad certum genus personarum: nam, vt dixi, aliquando conceditur facultas personis certæ Prouinciæ, aliquando personis certæ religionis, vt possint cultum sacrum illi deferre. v.g. officium diuinum recitare, aut Missam celebrare certo die. Cùm tamen huiusmodi restrictio non fiat circa canonizatum.

Sed dices, etiamsi aliquis canonizetur, non solet obligari Ecclesia tota ad recitandum officium illius, & celebrandam Missam illius: ergo ex hac parte canonizatio non differt à beatificatione. Respondetur assumptum esse verum, sed consecutionem esse falsam: nam licèt non obligetur vniuersalis Ecclesia ad recitandum officium de quolibet canonizato, tamen ille adscribitur in catalogo Sanctorum, & aliqui cultus sacri possunt illi deferri à tota Ecclesia. v.g. quòd eius imagines collocentur in templis, quòd possint in eorum memoriam templa Deo dicari, quòd eorum reliquiæ possint etiam in templis adorandæ constitui, seruata lege Concilij Tridentini *sessione 25. c. de reliquiis Sanctorum*, & similia quæ non possunt deferri beatificatis à tota Ecclesia, iuxta ea quæ dicemus infrà.

Item de eo qui canonizatus est, potest religio cuius Patronus est vel titularis absque speciali facultate recitare officium, & Missam celebrare, tanquam de duplici, etiam per Octauam, quod tamen de beatificato non licet sine speciali facultate summi Pontificis: nam etiam illi quibus conceditur facultas dicendi officium, & celebrandi Missam in die obitus, non possunt dicere Missam per Octauã sine peculiari facultate summi Pontificis, vt constabit ex dicendis, & ex vsu & praxi congregationis sacrorum rituum. Meritò ergo ex parte limitationis cultus & personarum beatificatio dicitur canonizatio quædam particularis.

Sed dices iterum, etiam circa canonizatum est aliqua restrictio cultus: nam etiam quando obligatur tota Ecclesia ad recitandum officium, de illo non eodem modo obligatur: nam de aliquo recitatur officium duplex, de alio semiduplex, de alio simplex, de aliquo interdum solùm fit quædam commemoratio. Respondeo vt iam suprà dixi, posse aliquem canonizari etiamsi tota Ecclesia non obligetur ad recitandum officium de illo, & tamen esse discrimen inter canonizationem & beatificationem. Et quamuis circa officium recitandum fiat ea limitatio inter canonizatos, tamen alij cultus sacri manẽt communes respectu omniũ fidelium sine vlla restrictione, vt constat ex dictis, & officij recitatio in die eius Sancti, qualis assignatur ab Ecclesia manet cõmunis respectu omnium clericorum sine limitatione aliqua.

Et hæc de beatificatione facta à Pontifice: nam beatificatio quæ olim fiebat ab Episcopo in sua diœcesi, erat etiam particularis canonizatio ex parte potestatis, quia Episcopus solùm habet potestatem peculiarem ad beatificandum in sua Prouincia, cùm tamen potestas Pontificis sit respectu totius Ecclesiæ.

Dvbivm VIII.

Qui cultus sacri possint deferri homini beatificato.

POnendum est esse cõueniens homines sanctos beatificari, sicut suprà diximus esse conueniens homines sanctos canonizari: nam beatificato defertur cultus aliquis sacer in honorem eius, & in vtilitatẽ fidelium qui ad deuotionem excitantur, ad gloriam etiam Dei qui est mirabilis in sanctis suis; opera enim & miracula facta à tali Sancto facta sunt gratia & virtute Dei, & ea beatificatio multum iuuat vt fideles sine errore procedant circa deuotionem & inuocationem eius defuncti.

Ponendum deinde est posse esse quæstionem de cultu qui restringitur ad certum genus personarum, quibus conceditur facultas expressa ad aliquem cultum. v.g. ad recitandum officium, & celebrandã Missam, vel de cultu de quo non fit mentio in decreto aut breui beatificationis, & possumus loqui de personis quibus prædicta facultas conceditur, & de aliis personis quibus ea expressè non conceditur.

Dubium ergo est quem cultum possint beatificato deferre illæ personæ quibus conceditur certo die recitare officium, & celebrare Missam de eo Sancto. Et aliquibus placet posse tales personas deferre Sancto beatificato omnes cultus sacros qui ab omnibus possunt deferri Sanctis canonizatis: nam cùm prædictis personis concedatur facultas recitandi officium, & celebrandi Missam, videtur illis concessa facultas ad deferendos cultus alios sacros. Et ita fatebantur posse prædictos sacerdotes dicere Missam votiuã quolibet die anni de eo Sancto, licèt facultas solùm esset concessa in decreto beatificationis pro die obitus eius Sancti, & sic de aliis.

Verùm hæc opinio defendi iam non potest: nã congregatio sacrorum rituum interrogata an liceret celebrare Missam votiuã de Sancto non canonizato, respondit non licere, & rogata vt potestatem faceret celebrandi illam extra diem obitus, noluit concedere. Hæc verba accepi ab illustrissimo Cardinali Bellarmino qui vnus est ex illustrissimis Cardinalibus congregationis sacrorum rituum. Et ratio facilis est, quia cultus iste qui deferendus est Sancto beatificato, potest limitari à sacra congregatione sacrorum rituum, & in materia tanti momenti modestè loquendum est & agendum. Quod existimo verum, etiamsi non negaretur expressè talis facultas in decreto beatificationis, quia est necessarium vt ea facultas exprimatur.

Quod autem diximus etiam confirmatur, quia postquam beatificatus est B. Pater noster Ignatius, facultas peculiaris fuit necessaria vt nostræ Societatis sacerdotes celebrarent festum illius cum Octaua. Priùs enim solùm concessum fuit vt in die obitus possent officium recitare, & Missam celebrare; & idem obseruandum est in similibus vt nihil omnino sine consensu congregationis sacrorum rituum agatur.

Circa aliud genus hominum quibus non conceditur facultas ad celebrãdum Missam in die obitus, obseruanda est forma & facultas concessa à Pontifice. Quis enim neget posse facultatem concedere certę religionis sacerdotibus vt Missam de eo Sancto celebrent, & non aliis, & quando hoc expressum est in cõcessione, grauis obligatio est obseruandi tale decretum: nam nullus fidelis negabit esse talem potestatem in Pontifice, qua posita si constet illum velle vt alij sacerdotes non possint celebrare de illo Sancto Missam, obediendum est illi iuxta sensum præcepti. Vnde & postquam quis beatificatus est, & concessa fuit facultas vt sacerdotes soli certæ religionis possint de illo celebrare, solet post aliquod tempus impetrari noua facultas vt alij sacerdotes saltem in Ecclesiis religiosi beatificati possint de illo celebrare.

Difficilius est quid sit dicendum quando concederetur facultas sacerdotibus certæ religionis ad celebrandam Missam de eo Sancto beatificato, & expressè non negaretur aliis.

Aliqui putant in eo casu omnes sacerdotes posse celebrare Missam de eo Sancto in Ecclesia assignata in decreto beatificationis, quia fauores sunt ampliandi.

Ego tamen semper existimaui hoc non esse licitũ, quia cùm secundùm ius commune nullus possit *cultũ* publicum deferre alicui homini defuncto sine licentia Pontificis, nullus poterit contrarium facere, donec illi concedatur. Non censetur autem concessa omnibus sacerdotibus vt possint de eo Sancto Missã celebrare, ex eo quòd hæc facultas certæ Religionis sacerdotibus expressè cõcedatur, imò per talem formam facultatis videtur subintellecta restrictio. Et in hac materia praxis ita suadet, quia, vt suprà diximus, etiam respectu eorum quibus cõceditur facultas celebrandi Missam in die obitus eius Sancti, solùm intelligitur concedi cultum expressum in decreto beatificationis, quod pro his etiam quæ suprà diximus obseruandum est.

De aliis verò cultibus sacris, de quibus non fit mentio in decreto, aut breui beatificationis, difficultas est an ab omnibus possint deferri Sancto beatificato.

Non desunt qui existiment posse deferri sicut canonizato, in hoc enim sensu rem disputamus. Modò probat primò, quia, vt ponimus, talis cultus non sunt restricti in decreto beatificationis: ergo deferri possunt tali homini beatificato.

Secũdò, quia Pontifex in decreto beatificationis etiãsi non definiat illum hominem esse in cœlo, tamen prudentissimè illud supponit: ergo rectè possunt homines cultus sacros illi deferre. Loquuntur autẽ, vt dixi, de cultu publico: nam cultus priuatus etiam non beatificatis potest deferri, vt infrà dicemus, iuxta ea quæ docet Cardinalis Bellar. *libro citato, capite 10.*

Contrarium tamen est longè verius, quia, vt dixi, illi tantùm cultus sunt deferendi homini beatificato, quos Pontifex concesserit: potest enim, vt diximus, illos

225

los restringere, & ideo obseruandum est quod in decreto beatificationis fuerit expressum, & quod concesserit Congregatio illustrissimorum Cardinalium sacrorum rituum.

Rationes verò contrariæ opinionis facilem habent solutionem. Ad primam respondetur hoc ipso quòd eorum cultuum non fit mentio in decreto beatificationis, non esse deferendos iuxta praxim & stylum curiæ.

Ad secundam concesso antecedenti neganda est consecutio, quia simul aliquis beatificatur, & restringuntur cultus illi deferendi, assignantúrque; quod posse facere Pontificem & vsus ostendit, & fidelium nemo negauerit.

Et iuxta hæc principia philosophandum est de cultis publicis deferendis aut non deferendis beatificato. Plures verò cultus solent deferri qui publici non sunt, vt explicabimus infrà, sed eius generis, qui etiam non beatificato possint deferri, & priuati dicuntur, orti non ex publica, sed priuata authoritate.

De appellatione Sancti, an beatus possit appellari Sanctus, difficultas esse potest: nam ea appellatio etiam est cultus quidam sacer; ergo si non exprimitur ea appellatio in decerto beatificationis, non poterit tribui ei, qui beatificatus est, præsertim quia in decreto explicatur appellandum esse beatum.

Multorum tamen opinio est posse appellari Sanctum eum qui beatificatus est. Et explicari potest primò, quia vsu Ecclesiæ in suis orationibus, in officiis Sanctorum, Sancti appellantur beati. Secundò speciatim potest hoc probari, quia loquimur de beatificato in cuius beatificatione conceditur aliquibus vt Missa & officium de communi possit recitari, & celebrari certo die. Et si loquamur de eo qui beatificatus est vt Confessor nõ Pontifex ex oratione secreta vtriusque Missæ de communi Confessoris non Pontificis deducitur ea appellatio. Et si beatificetur vt Abbas vel Martyr, non erit difficile idem deducere ex officio aut Missa illius.

Tertiò, quia appellatio Sancti inclusa videtur in appellatione Beati: nam nomen Beati in hac materia significat hominis defuncti animam esse in beatitudine essentiali, & videre Deũ clarè: nullus autem Beatus est qui non sit Sanctus, & fuerit in hac vita Sanctus, & iustus.

Sed obseruandum est ita esse vtendum hoc nomine Sanctus, vt non velimus significare esse iam canonizatũ, & adsumptum in Catalogo Sanctorum, hoc enim sensu nequit appellari Sanctus ille, qui solùm beatificatus est, bene tamen possumus eo nomine vti ad significandum esse beatificatum, in quo est discrimen inter vsum huius vocis quando tribuitur homini beatificato, & quando tribuitur pio alicui homini non beatificato: nam quãdo tribuitur non beatificato, nihil authoritatis publicæ inuoluitur in vsu eius vocis, sed supponit prudentem opinionem de sanctitate eius viri, sed priuatam; cùm verò tribuitur appellatio homini iam beatificato, aliquid habet publici cultus, sicut de appellatione Beati concedendum est: nam priuata authoritate etiam potest appellari beatus, is qui priuata opinione prudenter iudicatur esse in gloria Sanctorum, & tamen authoritate Pontificis beatificatus appellandus est Beatus, & huic sententiæ vsus piorum & doctorum hominum fauet.

Ad rationem verò dubitandi constat ex dictis, dicendum enim est eam appellationem Sancti esse concessam in decreto beatificationis, de qua loquimur.

Ex dictis etiam constat solutio cuiusdam dubij, de quo interrogatus sum an possit Pontifex beatificare Martyrem. Quæstionis causa est, quia si semel constet de vero martyrio, non videtur necessarium aliud vt omnes debeant eum Martyrem venerari, & colere, nec videtur necessaria alia canonizatio.

Verùm dubitandum non est Pontificem posse Martyrem beatificare. Primò, quia potest illum canonizare, iuxta ea quæ suprà diximus: ergo similiter poterit eum

A beatificare seruata forma beatificationis, & deinde procedere ad canonizationem. Deinde explicatur, quia, vt suprà diximus, antiquitus Episcopus in sua Prouincia canonizatione particulari canonizabat Martyrem, ea autem erat beatificatio.

Et licèt fiat ad beatificationem inquisitio, & examen vitæ beatificandi, & faciliùs possit hoc de Martyre constare: tamen potest Pontifex eadem forma seruata circa Martyrem beatificare illum, nempe concedere facultatem vt Beatus possit appellari, & officium recitari, & Missa de eo celebrari de communi Martyris, donec canonizetur.

Tandem sine cõtrouersia esse debet eos priuatos cultus posse deferri beatificatis hominibus qui possunt deferri non beatificatis, de quibus in sequẽtibus dicemus.

B

Dvbivm IX.

Qui cultus sacri possint, aut non possint deferri hominibus defunctis non canonizatis, nec beatificatis.

IN hoc dubio generatim de his disputabimus, assignãtes regulam obseruandam. Iuuat verò hæc disputatio ad cognoscendum quid fieri liceat erga hominẽ beatificatũ, & legi potest B. Thom. Suar. *in summa lib. 2. c. 43.*

Constat ex supradictis Alexandrum III. *c. 1. de reliquiis & veneratione Sanctorum*, prohibuisse aliquem colere cultu sacro sine Apostolicæ sedis facultate. Doctores verò in illud caput disputant an omnis omnino cultus prohibeatur tam priuatus, quàm publicus, & consentiunt publicum cultum non esse deferendum alicui C sine consensu Romani Pontificis: posse tamen deferri priuatum ei, quem quis putat prudenter in gloria esse; & præter citatos legi potest Antoninus *in summa p. 3. tit. 12. c. 8. §. 1.* Sylueſter *verbo canonizatio.* Armilla & Fabiena *ibidem*, Franciscus de Pauinis Rotæ auditor *in relatione canonizationis sancti Bonauenturæ, p. 1. art. 1.*

Sed difficultas est quid intelligant Doctores per cultum publicum, an intelligant publicum vt distinguitur à secreto & clandestino, vel vt significat eum cultum qui fit authoritate publica.

Ioannes Andreas *in caput 1. de reliquiis & veneratione Sanctorum, in 6. verbo, sedis Apostolicæ, circa medium*, intelligit de oratione priuata, id est, quæ fit in secreto, docet enim quòd cuilibet in secreto licet alicui defuncto quem sanctum credit preces porrigere, licèt solemnes D preces publicè emittere, vel solemne officium publicè dicere nequeat. Idem sentit Hostiensis *in illud caput 1.* Cardinalis Zabarella *in c. 2. n. 3. in fine.*

Verùm Cardinalis Bellarminus *lib. cit. c. 10.* & Augustinus de Ançena *in summa de potestate Ecclesiæ, q. 19. art. 5. in fine.* & alij *in c. 1.* citati, *de reliquiis & veneratione Sanctorum*, docent solùm fuisse prohibitum ab Alexandro III. cultum publicum, id est, authoritate publica institutum ad colendos Sanctos ex vsu ipsius Ecclesiæ, & hoc videntur alij velle, dum docent non esse licitum preces solemnes effundere bono viro, vel solemne officium recitare, vt loquitur Innocentius III. *in caput 1. de reliquiis & veneratione Sanctorum*, explicans constitutionem Alexandri III. E in vltimis verbis. Aliqui verò recentiores volunt redigere in concordiam duas opiniones relatas quasi specietenus tantùm sint contrariæ. Et docent primò non esse verisimile Alexandrum III. voluisse prohibere cultum factum priuata authoritate, licèt fiat coram aliis; neque Doctores primæ opinionis loquutos de priuato cultu, id est, omnino secreto, conueniens enim est vt alij sciant hominem deferre cultum priuatum ei, quem putat esse in gloria, sed secretum appellare cultum qui etsi à multis, & coram multis fiat, fit quasi singulariter à quolibet, & hunc cultum fieri aliis scienti-

bus potest esse conueniens valde, si fortè hac ratione homines multi bene afficiantur erga talem defunctum, & hac via velit Deus eum beatificari vel canonicari ab Ecclesia, quæ non procedet ad agendum de beatificatione vel canonizatione, nisi præuia populi deuotione erga talem virum.

Secundò docent, Doctores secundæ opinionis voluisse docere priuatum cultum posse deferri ei quem quis putat Sanctum, etiamsi fiat coram aliis, vel à multis, si tamen non sit ex his qui ex vsu Ecclesiæ instituti sunt, vt solùm deferantur alicui ex facultate Romani Pontificis canonizato, vel beatificato.

Mihi certè doctrina Cardinalis Bellarmini probatur, quæ videtur vsu Ecclesiæ recepta. Vt enim ex infrà dicendis constabit, multa solent fieri in honorem hominum, non beatificatorum, nec canonizatorum, propter vitæ sanctitatis famam, & miraculorum, ex quibus desumitur occasio petendi à summo Ecclesiæ Pastore vt beatificare, vel canonizare velit talem vel talem hominem. Et colligitur ex Franc. Patau. in oratione pro canonizatione S. Leopoldi Austriæ habita coram Innocentio VIII. anno 1484. & ex Innocentio III. in literis Apostolicis canonizationis sancti Homoboni. Ex Innoc. IV. in literis Apostolicis pro inquisitione vitæ sancti Stanislai ad effectum canonizationis, ex Leone X. in indulto quo beatam Ossamam Martianam inter beatos retulit anno 1505.

Sed cultus institutus ab Ecclesia pro canonizatis vel beatificatis nulli sine facultate summi Pontificis deferendus est, iuxta sanctiones sacras, & de hoc legi potest Turrecremata *in c. pronuntiandum, n. 23. de consecratione, d. 3.* Antonius Delphinus *de Ecclesia, lib. 3. tit. quomodo illos qui sunt verè beati cognoscamus.* Franciscus Agricola *de veneratione Sanctorum, tit. 1. & tit. 12.*

Et hunc cultum publicum non esse deferendum non canonizato vel beatificato, constat ex *cap. 2. de reliquiis & veneratione Sanctorum.* Et docent Canonistæ *in c. 1. de reliquiis & veneratione Sanctorum.* Innoc. *n. 3.* Hostiensis *n. 21.* Panormitanus *n. 3. notabili 2.*

Ex hac verò doctrina plura dubia in specie soluenda sunt, quorum aliqua infrà attingemus. Solùm placet hîc aduertere ex prædictis principiis rectè philosophatum Illustrissimum Cardinalem Bellarminum circa cultum qui potest vel non potest deferri Sanctis non canonizatis, nec beatificatis, vt infrà referemus.

Dvbivm X.

An liceat ad sepulchrum Sancti nondum canonizati, nec beatificati, cereos & lucernas accendere, aut vota deferre.

POnendum est ex vsu Ecclesiæ antiquissimo cereos accendi solitos ad Martyrum sepulchra, & ad venerationem reliquiarum, & Ecclesiarum. Conciliorum & Patrum testimonia ad hanc rem confirmandam refert Ferdinandus de Mendoça *lib. 3. c. 2. de confirmatione Concily Eliberitani*, Ioannes Stephanus *lib. 1. c. 8. à n. 3. de ritibus Ecclesiæ Catholicæ.*

Placet verò hoc loco antequam ad dubij propositi solutionem accedam, explicare canonem 34. ex Concilio Eliberitano, quem obiicit Caluinus ad probandum hunc vsum licitum non esse, nec posse hunc cultum Martyribus deferri. Verba canonis sunt: *Cereos per diem placuit in cœmeterio non accendi, inquietandi enim Sanctorum spiritus non sunt.* circa quem canonem multa congerit Dominus Ferdinandus de Mendoça *libro de confirmando Concilio Eliberitano.* & legi potest P. Vasquez *3. de adoratione. d. 3. c. 7.* habetur *tomo 1. in 3. p. d. 112. c. 7.* P. Suarez *t. 1. in 3. p. d. 55. c. 7.* Bellarmin. *tomo 1. lib. 2. de Purgatorio, c. vltimo.* Conueniunt verò isti Doctores Concilium in eo canone noluisse prohibere simpliciter & absolutè cultum religiosum deferendum Sanctis.

Sed quid voluerit prohibere non est constitutū apud citatos Doctores, & quæstionis causa sumitur ex ratione subiuncta à Concilio in eo canone, ait enim Concilium: *Non enim inquietandi sunt Sanctorum spiritus.* Est ergo difficultas quid significent hæc verba: Spiritus enim Sanctorum inquietari non possunt.

Dominus Garsias Loaysa Archiepiscopus Solitanus in eum canonem, nomine *Sanctorum*, fideles viuos intelligit, & dicuntur inquietari dum intra Ecclesiam sunt assistentes diuinis officiis inquietātur frequentia eorum qui cereos accendunt. Quòd verò fideles sæpe in Scripturis appellentur sancti, multis probat, in quem sensum impulit Archiepiscopum proposita difficultas, nempe quia beatarum mentium animæ operibus nostris inquietari non possunt, aut ab æterna sua quiete diuelli, & amoueri. Probabilis expositio iudicatur à multis, & placet P. Vasquez, quamuis aliam etiam adducat, vt iamiam referam, nec multum ab Archiepiscopi sensu differunt, qui per Sanctos Episcopos & Presbyteros intelligunt, vt refert loco allegato Mendoça: verùm si de Beatis potest explicari canon, non erit causa ob quam ad eum verborum significatum recurramus, licèt ingenuè fatear insolentem non esse.

Pater Vasquez loco allegato putat prohibere à Concilio vsum superstitiosum cereorum ortum ex errore Gentilium, qui putabant corpora defunctorum aliquid sentire, & cùm essent clausa sepulchris putabant cereis illustrari. Rationem verò subiunctam à Concilio explicat metaphoricè, vt Sanctorum spiritus dicantur non esse inquietandi, quia displicet illis superstitiosus cultus, sicut *ad Ephesios 4.* dicitur Spiritus sanctus malis operibus contristari. Et eundem sensum sequitur P. Suar. suprà, & tradiderat Bellar. loco allegato, qui refert Ambrosium *epistola 8.* dicentem non debere mœstificari lacrymis animam sororis defunctæ. P. Azor. *tom. 1. lib. 9. c. 8. quæsito 3.* præcedentem explicationem breuiter videtur amplecti, nec possumus tantorum virorum expositionem non recipere vt probabilem.

Deinde aliam adducit Dominus Ferdinandus à Mendoça suprà, nempe vt Episcopi Hispani in eo Concilio congregati solùm voluerint prohibere ne interdum cerei à piis fidelibus accenderentur in cœmeteriis, ne lucentibus tot luminibus gentes fierent certiores de Martyrum sepulchris, indèque abducere vellent Sanctorum corpora, & clericorum spiritus maiori custodiæ periculo vrgerentur, & inquietarentur, clerici enim olim hæc cura mandabatur, vt ex Concilio quodam Romano, & variis aliis testimoniis ostendit citatus author. Sed non satis constat an hæc consuetudo ita fuerit antiqua sicut Concilium Eliberitanum. Et ex dicendis constabit alium esse posse sensum canonis magis consentaneum verbis illius. Mihi verò iam olim alia occurrebat canonis expositio, quam tradidi *ad q. 23. 3. partis.* Existimo autem Concilium voluisse prohibere superstitiosum cultum eorum qui putabant defunctorum animas euocari posse, & emoueri de locis suis, & magicis artibus ad præsentem vitæ vsuram reuocari. Ducor in hunc sensum, primò quia verbum *inquietandi*, quo vtuntur Hispani Patres in eo Concilio, in hoc significatu reperitur vsurpatum *1. Regum 28.* Secundò, quia ad hunc effectum olim à Gentibus cerei accendebantur: vt eruditè ostendit Dominus Ferdinandus Mendoça loco citato, & constat ex Plinio *lib. 28. c. 8.*

Deinde in hunc sensum optimè quadrat ratio subiuncta canonis, *inquietandi enim non sunt Sanctorum spiritus*, quasi dicat Concilium non esse ad eum finem accendendos cereos, quia talis cultus ad eum effectum non est idoneus: neque enim poterunt eo cultu reipsa adduci è suo loco Sanctorum defunctorum animæ, inquietari

tari enim hoc significat, commoueri de loco suo, & ita 1. *Regum 28.* pro illis verbis, *Inquietasti me*, vertunt aliqui, *commouisti me de loco meo*, & sensus hic est. Optima ergo est ratio canonis, pendet enim ex Dei voluntate animas defunctorum posse ad nos reuocari. Vt exactiùs intelligatur hanc esse canonis rationem, oportet aduertere secundùm proprietatem sermonis Latini idem esse, & idem significare hæc verba, *hoc non est faciendum*, & illa, *hoc non fiet.* agnoscunt hoc qui nouerunt exactè linguam Latinam, cæteri credant: idem ergo est dicere, *non sunt inquietandi Sanctorum spiritus*, ac dicere, *non inquietabuntur.*

Ecce ergo canonis sensum: *Cereos per diem placuit in cœmeterio non accendi, non enim inquietabuntur Sanctorum spiritus*, id est, ob eum superstitiosum cultum non amouebuntur de loco suo. Quæ ratio optima est ad detrahendum homines ab eo cultu superstitioso, quia est inutilis ad finem illum comparandum. Ex hoc verò non sequitur Concilij Patres existimasse animas defunctorum posse euocari de loco suo per superstitiosum cultum, sed potiùs contrarium sensisse, vt constat ex sensu rationis eorum à nobis explicato. Et hæc de prædicti canonis difficultate indicasse sufficiat hoc loco.

Ex quibus constat deceptum Caluinum qui existimauit ex hoc canone probari eum cultum non posse deferri Martyribus. Præmisso igitur hunc cultum ex vsu Ecclesiæ deferri Sanctis, vocamus in quæstionem an possit deferri Sanctis non canonizatis, nec beatificatis.

Et aliqui recentiores duo docent, alterum est in secreto posse hunc cultum deferri tali homini, quem quis prudenter iudicat esse in gloria Sanctorum, iuxta doctrinam traditam dubio præcedenti; ex omnium enim consensu non est prohibitus cultus secretus respectu talis hominis qui iudicatur sanctus.

Secundò docent non esse prohibitum ne quis in publico possit cereos accendere in honorem illius quem putat sanctum, quia & fidelium tepesceret deuotio, & gloria eius occultaretur qui fortasse sanctus est, & cum Deo regnat, & ex hoc & similibus solet sumi argumentum ad confidentiùs petendum canonizationem, vel beatificationem alicuius: vt constat ex multis historiis Sanctorum, & nostris temporibus ex processu S. Didaci, S. Hyacinthi, S. Raymundi. Et in processu S. Raymundi productæ sunt in Rota anno 1596. literæ Concilij Tarraconensis scriptæ ad Nicolaum Papam, quibus commendatur vir iste ex eo quòd post eius obitum illius sepulchrum magna reuerentia colebatur, & habebatur in magno honore, propter frequentem populorum visitationem, multiplicatorum luminum illustrationem, & multitudinem cerarum, &c. & secundùm stylum curiæ in remissoriis quæ solent concedi pro habendis probationibus ad aliquem canonizandum solet hoc articulari, & nisi hæc & alia similia ex deuotione populi fierent priuata authoritate, vix posset esse occasio beatificandi, vel canonizandi aliquem, aut agendi de eius beatificatione, seu canonizatione.

Mihi sanè placet licitum esse cereos accendere ad sepulchra prædictorum hominum, colligiturque ex vsu Ecclesiæ, & deducitur ex Antonino *3. p. historiali, tit. 23. §. 4. in fine*, & colligitur ex Innoc. IV. *in Bulla canonizationis S. Petri Martyris*, & ex multis aliis historiis Sanctorum idem deducitur, isti enim nō reputantur cultus publici, hoc est, ex Ecclesiæ authoritate ordinati ad colendum solos canonizatos, vel beatificatos.

Idem existimo esse dicendum de tabellis variis, & donariis quę suspenduntur iuxta sepulchra Martyrum, vt patet ex vsu Ecclesiæ. Colligitur ex citata Epistola Concilij Sarraconensis ad Nicolaum III. & aliis quæ referuntur in processu canonizationis S. Raymundi. Item votiuarum tabellarum faciunt mentionem auditores Rotæ in relatione pro canonizatione S. Hyacinthi. Hic etiam vsus colligitur ex Augustino *libro 22. de ciuitate c. 8.* & ex Theodoreto qui Leone Magno Pontifice floruit *lib. 8. ad Græcos, non longè à fine.* Et in vitis Sanctorum multa similia leguntur, quæ non est difficile passim inuenire, & ad canonizationem hæc solent allegari. Legatur vita S. Antonini apud Surium *t. 3.* & esse licitum hæc vota offerre non canonizato, docuit Viguerius de institutionibus theologicis *de fide c. 10. §. 3. versiculo 15. fol. 119. pag. 2.*

Illud restat notandum aliquos recentiores sentire donaria & vota non deferri aut delata fuisse ad sepulchra Sanctorum non canonizatorum, nisi facta probatione vitæ eorum per Episcopum loci. Sed hoc manifestè falsum esse, & huius ætatis vsus ostendit, & ex citatis historiis manifestè colligitur.

DVBIVM XI.

Quænam alia liceant, vel non liceant facere in honorem sanctorum hominum non canonizatorum, vel beatificatorum.

CArdinalis illustrissimus Bellarminus *lib. citato c. 10.* ex doctrina illa de cultu publico & priuato nonnulla docet.

Docet autem primò, hominem non canonizatum non posse appellari sanctum, quasi relatum ab Ecclesia in Catalogo Sanctorum, est enim cultus publicus, & solùm fit quando aliquis canonizatur, quamuis possit appellari sanctus tanquam is, de quo piè & prudenter creditur esse in gloria.

Secundò, docet hominem non canonizatum non posse inuocari in publicis Litaniis, & officio sacro, is enim cultus institutus est ab Ecclesia pro canonizatis. Licet tamen eum inuocare priuata authoritate, vt probat Bellarm. ex Hieronymo *in vita Paulæ.* & Gregorio Nazian. *in vita Athanasij*, & sequitur ex doctrina communi authorum distinguentium de cultu publico & priuato.

Tertiò, docet non licere in honorem eius hominis templum vel altare ædificare, hic enim etiam est cultus publicus institutus pro eo qui authoritate vel facultate Pontificis colitur.

Quartò, docet non licere Missam dicere de tali homine propter dictam rationem.

Quintò propter eandem rationem docet publicum festum diem celebrare in honorem eius hominis non esse licitum, licebit tamen priuatim Deo vacare in memoriam eius, vt patet ex Cassiano *collatione 19. c. 1.* Legatur Augustinus de Ancona suprà, hic enim non est cultus publicus.

Sextò docet non licere eius hominis imaginem cum radiis luminis pingere, & adorandam in templo proponere, hoc enim est testimonium Ecclesiæ de gloria illius, & publicus cultus: licere tamen pingere sine radiis, & priuatim colere, hac enim ratione non est cultus publicus.

Septimò non licet reliquias hominis non canonizati in Templo proponere adorandas qui est cultus solennis & publicus qui sine Pontificis facultate deferendus nulli est, licet tamen eas reliquias priuatim colere, eo quòd iste non sit cultus publicus & solennis, id quod habet praxis & vsus Ecclesiæ: vt obseruauit Bellar. suprà. Et in Bulla canonizationis S. Thomæ Aquinatis refert Pontifex quendam qui Sācti reliquias longè ante canonizationem venerari contempserat fuisse adeò punitum; & hoc miraculum contigisse antequam de eius canonizatione ageretur, constat ex Bulla canonizationis, & ex vita ipsius, & deducitur ex Sixto V. in Bulla canonizationis S. Didaci, & ex Ber. Iustiniano in vita

B.Laurētij Iuſtiniani apud Surium *t.1.*& ex Ioan. XXII. in Bulla canonizationis S. Ludouici Toloſenſis Epiſcopi, & ex multis vitis Sanctorum. Conſtat ergo ex ſententia illuſtriſſimi Cardinalis quid dicendum ſit de ſeptennario numero honorum, ad quem reduci ſolent honores qui deferuntur canonizatis.Primus eſt inſcribi in Catalogo Sanctorum vt ab omnibus habeantur & dicantur Sancti. Secundus eſt inuocatio in publicis Eccleſiæ precibus. Tertius eſt templa & altaria in eorum memoriam erigi.Quartus ſacrificium Miſſæ,& diuinum officium Deo offerri in eorum honorem. Quintus dies illis feſtos conſecrari. Sextus imagines eorum cum radiis luminis pingere. Septimus eorum reliquias in templis publicè colere. Conſtat igitur veriſſimè & conſentaneè communi doctrinæ Doctorum philoſophatum fuiſſe Cardinalem Bellarminum.

Neque video quo idoneo argumento poſſit quis contrarium docere : nam quod attinet ad ea quæ docet de cultu publico quòd non liceat illum deferri alicui non canonizato ſine facultate Pontificiis,certũ omnino eſt, & ſine controuerſia; quæ verò dicit de cultu priuato, etiam deducitur ex doctrina generali Doctorum, & multi docent & vſus Eccleſiæ fauet. Quod verò nonnulli recentiores dixerunt illa quæ Card. Bell. appellat cultum non fuiſſe factũ erga Sanctos non canonizatos ſine approbatione Epiſcopi de vita & ſanctitate eius Sancti, omnino falſum eſſe conſtat ex hiſtoriis & ex vſu quem nos omnes videmus, & experimur, imò, vt ſuprà dicebamus, ex priuato cultu ſumitur occaſio petendi canonizationem vel beatificationem. Quæ autem Doctores dixerunt licere tanquam priuatum cultum, intelligunt niſi aliud præcipiatur à ſummo Pontifice, ex prædictis cultibus, qui poſſint, aut non poſſint deferri Sancto beatificato, deducendum eſt ex doctrina ſuprà tradita.

Dvbivm XII.

An aliquis cultus ſolemnis, & inſtitutus ab Eccleſia pro canonizatis poſſit in ſecreto deferri non canonizatis.

SCire oportet duplicem eſſe ſolemnem cultum, alterum qui neceſſariò exigit miniſtrum Eccleſiæ ſicut eſt ſacrificium Miſſæ, & hic cultus neque in publico neque in ſecreto poteſt deferri non canonizato, neque in hoc eſt opinionum diuerſitas apud Doctores. Alius cultus ſolemnis eſt qui non neceſſariò ad ſui exercitium requirit miniſtrum Eccleſiæ.v.g. litaniæ,& horæ canonicæ quæ poſſunt recitari à fœminis & laicis, tanquam à priuatis perſonis; & de hoc cultu putant aliqui probabile quòd poſſit quis eum deferre Sancto non canonizato, neque eſſe prohibitum *c.1. de reliquiis & veneratione Sanctorum.*

Probant primò ex eo quòd Hoſtienſis *in caput 1. de reliquiis & veneratione Sanctorum*, & Gloſſa *c.1. eo t. in 6.* dicunt non licere recitare officium diuinum in publico pro non canonizato ; quo etiam modo alij loquuntur: ergo exceptio firmat regulam, dum excipiunt in publico, ſupponunt poſſe recitari officium diuinum in ſecreto.

Verùm ſi res exactè explicetur, vel quod iſti Doctores dicunt eſt verum, vel omnino non videtur probabile, officium enim diuinum. v.g. alicuius Confeſſoris poteſt ſumi formaliter vt eſt inſtitutum ab Eccleſia, vel materialiter pro his Pſalmis, oratione, & lectionibus.

Et certum primò videtur hunc cultum eſſe generis, quod publicè, hoc eſt ; coram aliis non poſſit ab vno recitari in honorem hominis non canonizati, ſed qui ſolùm priuato iudicio iudicatur Sanctus, neque hoc poſſet fieri abſque ſcandalo.

Secundò exiſtimo officium diuinum horarum canonicarum formaliter vt diſpoſitæ ſunt ab Eccleſia non poſſe in ſecreto recitari in honorem non canonizati, quia ſub hac forma inſtitutum eſt officium hoc ab Eccleſia pro canonizatis, neque de hoc videtur fuiſſe controuerſia apud Doctores vel diſſenſio. Quod explico, quia per tale officium adimplet ſuum munus miniſter Eccleſiæ, etiamſi recitet in occulto ; ergo cultus ſolemnis non dicitur ex publicitate, ſed ex inſtitutione Eccleſiæ, quæ inſtituit tale officium pro Sanctis canonizatis.

Explico vlteriùs: nam quando cultus non eſt ſub peculiari forma inſtitutus ab Eccleſia, concedunt multi, vt ſuprà vidimus, poſſe deferri ſiue in ſecreto, ſiue in publico Sancto non canonizato ; ergo cultus peculiari forma inſtitutus ab Eccleſia pro canonizatis non poterit etiam in ſecreto recitari pro non cononizatis.

Deinde ſolemnitas huius cultus non ſumitur ex miniſtro, ſed Eccleſia inſtituit cultum qui recitandus ſit à miniſtro, & hanc exiſtimo eſſe communem doctrinam. Nam Doctores inter cultus, quos putant non poſſe tribui non canonizato, numerant officium diuinum, neque hactenus vllus dixit tale officium poſſe recitari pro Sancto non canonizato, quantumuis in occulto & dum nullus expreſſit talem limitationem, videntur omnes ſupponere nullo modo poſſe recitari pro illo, licèt aliæ preces fieri poſſent in ſecreto.

Tertiò exiſtimo vnum Pſalmum vel plures nõ ſeruato ordine præſcripto, & inſtituto ab Eccleſia poſſe recitari in ſecreto in honorẽ hominis non canonizati,quia iſte eſt cultus priuatus, & priuatæ preces, & ſic ex communi Doctorum ſenſu poteſt iſte cultus ſanctis hominibus non canonizatis deferri. Sed contra ea quæ dicta ſunt ſuprà de cultu priuato poſſet obiici illum in publico & coram aliis non fuiſſe delatum alicui ſine conſenſu ſummi Pontificis, vel ſaltem Epiſcopi eius loci, aliqui enim recentiores videntur velle ſemper præceſſiſſe conſenſum Pontificis, aut Epiſcopi, & ſine eius licentia tacita vel expreſſa non fuiſſe aliquem honorem in publico, & coram aliis delatum Sancto non canonizato.

Verùm hoc facile poteſt refutari. Primò, quia hoc dicitur ſine idoneo fundamento. Secundò, quia ex multis hiſtoriis conſtat priuatos cultus delatos defunctis etiam antequam ſepelirentur ſtatim ac mortui ſunt: ergo non poterit ibi eſſe licentia Epiſcopi, vel Pontificis. Tertiò, quia experimento conſtat ſæpe hoc fieri non petita tali facultate, & omnino ignorante Epiſcopo nedum Pontifice qui longiſſimè ſolet abeſſe. Et vt ſæpe dixi ex hoc cultu priuato ſumitur argumẽtum petendi canonizationem, vel beatificationem, imò licentia ipſa ſi petenda eſſet ab Epiſcopo, non poſſet exigi abſque cauſa aliqua quæ ſupponeret cultum priuatum erga talem defunctum.

DISPVTATIO XVIII.

De Conciliis.

DIſpvtavimvs de Eccleſiæ capite, reſtat vt de Conciliis diſputationem inſtituamus, de quibus fusè Bellarminus *tom.1. controuerſia quarta generali,lib.1. & 2.* De Conciliis agit P. Valentia *in hoc art.q.1. p.7. §. 44. & lib.8. Analyſis fidei, cap.7.*

DVBIVM I.

Cuius sit congregare Concilia, & illis præsidere.

SVpponenda sunt breuiter nonnulla ex Bellarmino *lib.2. citato.* & ante omnia bene notat *cap.* 3. Concilij nomine idem significari in Ecclesia quod nomine Comitiorum in regnis, congregantur enim Ecclesiastici, & simul collatis sententiis statuunt quod bonum videtur, siue in controuersia fidei, siue in quæstione ad mores pertinente: vt patet *Actorum* 15. *cap.* vbi primò cœperunt Concilia celebrari.

Secundò circa partitionem Conciliorum bene notat Bellarminus *cap.*4. quatuor esse genera Conciliorum. Alia sunt generalia, in quibus debent esse Episcopi totius orbis, nisi legitimè impediantur. Nationalia, in quibus Archiepiscopi, & Episcopi vnius nationis congregantur, quibus præest aliquis Patriarcha, vel primas. Prouincialia, in quibus solùm conueniunt Episcopi vnius Prouinciæ, quibus præest Metropolitanus. Diœcesana, in quibus solùm conueniunt vnius Episcopatus Presbyteri, & præest Episcopus. *Cap.* verò 5. refert Bellarminus quæ sint Concilia generalia approbata, & *cap.6.* quæ dicantur reprobata; *cap.* verò 7. partim confirmata, partim reprobata; *cap.* verò 8. nec manifestè approbata, nec manifestè reprobata, quæ cognoscere quammaximè decet virum Theologum, de quibus in fine huius disputationis dicemus.

Tertiò supponendum est valde esse vtilem & necessarium in Ecclesia vsum Conciliorum propter varias causas, nempe vel propter nouam hæresim, vel propter schisma inter aliquos de Ecclesiæ primatu, vel propter reformationem morum Ecclesiæ, & similes quæ sub his comprehenduntur.

Quartò consentiunt non solùm Catholici, sed etiam aliqui hæretici Concilia Diœcesana ab Episcopo, Prouincialia ab Archiepiscopo, Nationalia ab Archiepiscopo vel primate conuocari debere. Quod fatentur etiam ex hæreticis Caluinus, & Illyricus, vt refert Bellar. *lib.1. citato, cap.12.*

Difficultas est de Concilio generali, & non loquimur de tempore sedis vacantis, sed quando viuit certus & indubitatus Pontifex; & hæretici, vt refert Bellarminus *lib.1. citato, cap.12.* volunt hoc pertinere ad Imperatorem, quorum argumenta infrà attingam nonnulla.

Sed veritas catholica est potestatem hanc esse in summo Pontifice; & probari potest primò ex antiquissimo canone, quo statuitur præter sententiam Romani Pontificis non posse Concilia celebrari, hunc enim canonem esse Apostolicum, scribit Marcellus Papa *in epistola ad Episcopos Orientales*, cuius meminerunt Socrates *lib.2. cap.13.* Zozomenus *lib.3. cap.9.* Nicephorus *lib.9. cap.5.* ergo si non licet sine Romani Pontificis consensu Concilia celebrare, eius erit illa conuocare.

Sed respondet Caluinus sensum canonis solùm esse, ad generale Concilium conuocandum esse Romanum Pontificem. Sed hoc sensu etiam fieri posset canon vt sine consensu Episcopi Alexandrini vel Antiocheni non fieret Concilium, qui tamen non est factus. Aliquid ergo peculiare statutum est in prædicto canone, & declaratum de necessitate consensus Romani Pontificis ad celebrandum Concilium generale.

Sed Magdeburgenses aliam excogitarunt solutionem. Dicunt enim in eo canone iuxta Græcam lectionem solùm statui sine consensu Pontificis Romani non posse Ecclesiam dedicari. Sed hoc bene refutat loco citato Bellarminus, eo quòd rectiùs intellexerunt Græcum sermonem Marcellus & Iulius, qui Latinè videntur scripsisse, & Cassiodorus, qui sic vertit in Socrate & Zozomeno in historia tripartita *lib.4. cap.9. & 19.* & Nicephorus vbi suprà, & hunc sensum planè præfert Epistola Iulij quam Socrates adducit.

Secundò probatur ex Concilio Chalcedonensi *act.1.* & ex Concilio VII. generali *act.6.* & ex Concilio Romano IV. sub Symmacho.

Tertiò probatur ex testimonio Antiquorum Pontificum, Sixti III I. *in epistola ad Orientales*, Leonis *epistola 93. cap.17.* Pelagij II. *in epistola ad Orientales*, Adriani II. *in epistola ad Basilium Imperatorem*, quæ lecta est in octaua Synodo actione 1. Plures etiam canones habentur *dist.17.* & certè conueniens fuit vt Ecclesia hanc potestatem haberet. Probauimus verò in superioribus Pontificem esse Ecclesiæ caput, vnde consequens est quòd in ipso sit hæc potestas, id quod ex vsu perpetuo Ecclesiæ etiam constat.

Sed obiiciunt primò hæretici, quia aliqua Concilia generalia ab Imperatoribus, & non à Pontificibus fuerunt congregata: nam de Nycæno primò ita testatur Ruffinus *lib.10. Historiæ, cap.19.* & de Constantinopolitano I. Theodoretus *lib.5. Historiæ, cap.3.* testatur à Theodosio seniore fuisse indictum. Ephesinum I. à Theodosio iuniore testatur Euagrius *lib.1. cap.2. Historiæ.* Sardicense ab Imperatore Constantio congregatum refert Theodoretus *lib.2. cap.4.* Argumentum hoc est Caluini, & Magdeburgensium: vt refert Bellarminus *lib.1. citato, cap.13.* Respondetur tamen nullum Concilium fine consensu Pontificis indictum à solo Imperatore. Et primò de Nycæno I. id constat ex VI. Synodo *actione 18.* & ex Damaso in Pontificali, & ex Ruffino *lib.10. Historiæ, cap.1.* qui ab aduersariis citatur: dicit enim Constantinum ex sententia sacerdotum Concilium indixisse. Deinde de Constantinopolitano I. Theodoretus refert Theodosium non tam illud indixisse, quàm literas Pontificis Damasi quibus indicebatur ad Episcopos misisse: vt constat ex Theodoreto *lib.5. Historiæ, cap.9.* Rursus de Ephesino I. indicat Synodum Ephesinam factam esse Cyrilli industria, & authoritate Cœlestini, quod etiam ex aliis colligit *citato cap.* Bellarminus. Quòd verò Sardicense Concilium à Iulio fuerit indictum, colligitur ex Socrate *lib.2. cap.16.* vnde ex his potiùs colligitur semper fuisse necessarium consensum Pontificis.

Sed quæret aliquis cur eo tempore Concilia indicerentur, non à solo Pontifice, sed etiam ab Imperatore. Plures causas affert Bellarminus *suprà*, & præcipua est quia Pontifex tunc ad multa egebat auxilio Imperatoris, & ne sua potentia Concilia impediret.

Secundò obiicit Nilus *lib. de primatu Papæ*, quem in Latinam linguam vertit Illyricus ex testimonio S. Leonis I. is enim *epistola 24. ad Theodosium* scribit vt iubeat intra Italiam congregari Concilium Prouinciale. Respondet Bellarminus *cap. illo 13.* in citatione eius testimonij duas esse fraudes, alteram Nili, alteram Illyrici. Nam Leo *epistola 24. & 25.* disertis verbis petit generale Concilium. Sed Nilus hanc sententiam referens pro generali posuit speciale, & quia versio Nili posset bono sensu explicari speciali de causa congregatum, Illyricus voluit vertere Prouinciale. Sed refellitur ista fraus tum ex citatis Epistolis, tum ex Epistola Valentiniani ad eundem Theodosium quæ habetur inter præambulas ad Concilium Chalcedonense. Causam verò ob quam generalem Synodum ab Imperatore peteret, iam assignauimus.

Tertiò obiiciunt Magdeburgenses testimonium Liberij Papæ apud Theodoretū *lib 2.cap. 16.* concessit enim in potestate Imperatoris esse conuocare Concilia. Sed mentiuntur impudentissimè, quia in toto eo Dialogo non fit huius quæstionis mentio, sed tantùm Liberius petit ab Imperatore Arriano, & sibi infesto, vt fieret Synodus, sciebat enim inuito Imperatore fieri non posse, & sic sunt similia soluenda. An verò aliquod Concilium

lium possit sine Pontifice in aliquo casu congregari, infrà dicemus, de quo Bellarminus *lib.cit.cap.14.*

Circa secundam partem dubij explicandum est, cuius sit Concilio generali præsidere. Hæretici nostri temporis dicunt ordinarium Præsidem esse Imperatorem, vel aliquem ab eo missum, vel si nullum mittat, assignandum esse ab ipsa Synodo, & docent in Conciliis generalibus numquam fuisse Præsidem Romanum Pontificem, sed vel Imperatorem, vel eius legatos, vel Patriarcham, aut Episcopum eius loci vbi fiebat Concilium, ita Magdeburgenses, Caluinus, Brentius, & Sectatores: vt refert Bellarminus *lib. citato, cap.19.*

Catholica tamen veritas est hoc munus ad Pontificem per se vel per eius legatos pertinere. Hoc probatur primò ex primatu Pontificis, est enim Pastor & gubernator totius Ecclesiæ, vt suprà probauimus. Ad ipsum ergo pertinet vel præsidere, vel suo nomine legatos designare, & ex perpetua Ecclesiæ consuetudine satis confirmatur, & ex actis octo priorum generalium Conciliorum. Nam quòd in posterioribus præfuerit, etiam aduersarij fatentur. fusè id probat Bellarminus *cap.citato*, qui etiam soluit leuia quædam argumenta Caluini *cap.20.*

Sed obiicit Brentius ex veteri Testamento. nam Principes siue Reges fuerunt etiam Iudices in spiritualibus. Sed respondetur Reges aliquos circa sacerdotes aliqua egisse aliquando, quia erant Prophetæ, & id faciebant ex peculiari ordinatione Dei, sicut Salomon Rex amouit Abiathar sacerdotem, & constituit Sadoch pro eo, *3. Regum cap. 20.* alias perseuerabat lex *Deuteronomij 17.* qua iubebantur omnes circa legē recurrere ad sacerdotē. Constat etiam Oziam Regem *2. Paralip. cap.26.* percussum à Deo quòd sacerdotis officium vsurpare voluisset. Demum aliud potuit & voluit Christus instituere in lege euangelica. Legatur Bellar. *cap.20.cit.*

Alia possunt obiici ex Hermanno *lib.3.prolegom.* alios enim citatos hæreticos sequitur, sunt enim argumenta ex variis exemplis disputationum Catholicorum cum hæreticis quæ habitæ dicuntur coram Imperatoribus vel laicis Principibus, quas refert *cit. cap. 20.* Bellarminus. Sed earum disputationum historiæ quædam sunt incertæ, quædam ex quibus non potest sumi argumentum alicuius momenti; aliæ verò instituebantur interdum vt Principes intelligere possent hæreticorum stultitiam, aliæ verò alias ob causas. Numquam tamen admissæ sunt ad hoc vt laici de rebus fidei, & causis illius vt veri iudices ferrent sententiam. Addendum verò est aliquando Imperatores interfuisse Conciliis, & quia Pontifex non aderat, vsurpasse nobiliorem locum non tam iure quàm potentia, neque erant ibi vt Præsides & iudices, sed ob maiorem authoritatem.

DVBIVM II.

Quinam sint ad Concilia generalia conuocandi.

DVbium intelligi debet de his qui vocantur & habent suffragium, & dicuntur interesse Conciliis vt iudices, alij enim intersunt vt disputatione examinent veritates, & dicuntur habere suffragium consultiuum solùm: alij verò sunt vt ministrent, alij vt tueantur Patres Concilij. Hæretici contendunt personas cuiusuis status debere interesse Conciliis si sint homines eruditi & sapientes, & habere suffragium decisiuum. ita Lutherus, Magdeburgenses & Protestantes: vt refert Bellarminus *cap.15. lib. cit.* Peculiariter verò errat Brentius putans Concilium solum verè constare ex electis, & idem tenentur dicere hæretici, qui putant Ecclesiam solùm continere electos, & Sanctos.

Sed catholica sententia est solos Episcopos habere suffragia decisiua ordinariè. Ex priuilegio autem & consuetudine etiam Cardinales, Abbates, & generales ordinum, etiamsi Episcopi non sint, alios verò aliis de causis vocari, vt suprà diximus. ita Bellarminus *cap.15. citato.* Turrecremata *lib.3. cap.12. & 15.* & alij siue in hoc articulo, siue disputantes de Conciliis.

Primò ergo dicendum est laicos non habere suffragium decisiuum. Et primò error Brentij ex dictis *disputatione de Ecclesia*, refutatus est. Conclusio verò probanda est ex perpetua Ecclesiæ traditione & consensu, quod probandum est ex Eusebio *lib.5. Hist. cap.23.* Ex Cypriani *initio*, Hilario *libro de Synodis*, Ambrosio *epistola 32.* Hieronym. *lib.2. Apologia contra Ruffinum*, August. *epistola 119.* Leone *epistola 16. & sequentibus.* Ruffino *lib.10. Historiæ, cap.1.* Athanas. *epistola ad solitariam vitam agentes*, & in Concilio Chalcedonensi, cùm pro Dioscoro Monachi & laici ingressi essent sæpius Patres clamarunt: Mitte foras superfluos, Concilium Episcoporum. Idem constat ex vsu Conciliorum, vt bene notat Bellarminus.

Sed obiiciunt hæretici testimonium Lucæ *Actorum 15.* Nam S. Lucas loquens de primo Concilio ait: *Conuenerunt Apostoli & seniores videre de verbo hoc*, & infrà: *Placuit Apostolis, & senioribus cum omni Ecclesia.* Ergo in eo Concilio non solùm Apostoli, sed Presbyteri & laici interfuerunt. Fusè respondet Bellarminus *lib.citato, cap.16.* Sed breuiter respondetur ex hoc loco non posse colligi laicos habuisse suffragium, licèt interfuerint. Adde Ecclesiæ consuetudinem optimam esse Scripturarum interpretem, numquam autem putauit Ecclesia laicos habere suffragium decisiuum, neque esse necessarios ad Concilium.

Secundò obiiciunt: Concilium generale vniuersam Ecclesiam repræsentat; ergo debent in eo esse homines in omni statu. Respondetur Concilium generale dici repræsentare omnem Ecclesiam, quia Principes ecclesiastici vt sunt capita suarum Ecclesiarum eas repræsentant, sicut in Conciliis laicorum congregari solent aliqui laici nomine aliorum.

Tertiò obiiciunt fidem pertinere non solùm ad Episcopos, sed etiam ad alios, licèt sint laici; ergo debent vocari ad Concilium. Respondeo fidem ad laicos pertinere vt eam amplectantur, non tamen vt sint iudices causarum fidei.

Sed dices, Nicolaum primum *in epistola ad Michaelem* dixisse: Vbinam legistis Imperatores Antecessores vestros synodalibus conuentibus interfuisse, nisi fortè in quibusdam vbi de fide tractatum est, quæ vniuersalis est, & non solùm ad clericos, verumetiam ad laicos, & omnes omnino pertinet Christianos. quæ verba habentur *distinctione 96. canone vbinam.* Nicolaus namque ex eo quòd fides communis est omnibus, videtur collegisse laicos etiam debere interesse Concilio. Respondet bene Bellarminus *cap.16. citato*, Pontificem non collegisse Imperatorem (idem est de aliis laicis) debere interesse Conciliis, vt iudicem causæ, sed solùm ad defendendam communem fidem vt oportuerit. Alia solent obiici facilia quæ apud Bellarminum *cit. cap.16.* legi possunt.

Ex dictis secundò dicendum est Episcopos pertinere ad Concilium vt Iudices. Hæc est communis, & comprehendimus Archiepiscopos & superiores Episcopos, nempe Patriarchas, quod vsu Ecclesiæ constat. Sed quærunt aliqui an Episcopi annulares pertineant ad Concilium generale. Et Canus *lib.5. de locis, cap.2.* vult hos Episcopos sine causa admissos esse ad Concilia. Sed hoc sine idoneo argumento dicitur, & contra communem sensum. Cùm enim isti sint verè Episcopi, etiamsi actu subditis suis non præsint, verè sunt Iudices sicut alij Episcopi; vt verò suprà dicebam ius hoc ferendi suffragium aliquibus aliis quàm Episcopis concessum est.

Sed

Sed difficultas est an debeant omnes Episcopi per se vel per alios interesse Concilio vt sit generale, legatur Turrecremata *lib.3. cap.16.* Canus *5. de locis cap.3.* Bellarminus *sup. cap.17.* Conueniunt verò Doctores necessarium esse vt euocatio sit generalis, ita vt quantum fieri possit innotescat omnibus Episcopis, vel maioribus Prouinciis, vt constat ex vsu Ecclesiæ. Vnde necessarium est vt nullus Episcopus excludatur si verè Episcopus sit, & constat eum verè Episcopum esse.

Secundò non est necessarium omnes Episcopos vel partem maiorem eorum congregari reipsa. Hanc tenent citati omnes Doctores, & bene Bellarminus posse in Conciliis Nationalibus plures Episcopos congregari quàm in aliquo generali. Nam secunda Synodus vt generalis ab omnibus recepta tantùm habuit 150. Episcopos, & tamen Concilium Carthaginense Nationale ex sola Africa tempore Augustini habuit 217. vt refert Prosper in Chronico anni 420. Est autem necessarium vel Pontificem per se vel per suum legatum præesse. Demum circa hoc notandum est Lutheranos, qui se Protestantes vocant, plures conditiones requirere ad Concilium generale, quas refert & refutat Bellarminus *lib. citato cap.21.* & facilè apparet earum turpitudo.

Restat explicare an Episcopi sint verè iudices in Concilio generali, sensus est an se habeant sicut Prætores in causis politicis, an tantùm sicut Consiliarij, sicut homines docti qui de veritate rerum inquirunt, & disputant. Hæretici contendunt, neque Episcopos habere authoritatem iudicis, neque Concilium formam iudicij, etiamsi Concilium comprehendat Pontificem: solùm enim docent Episcopum & eius verbum scriptum habere hoc suffragium, & ideo dicunt sæpe magis sequendum vnum hominem doctum quàm totum reliquum Concilium, & proinde licitum examinare decreta Concilij. ita ex Luthero & aliis refert Bellar. *cap.18.*

Catholici tamen omnes fatentur Concilium generale esse verum iudicium, Episcopósque verè iudices, quod ex vsu Ecclesiæ constat, vnde Patres Concilij dicunt Anathema non obtemperantibus decretis ipsius Concilij. Et ius hoc potest probari ex dignitate pastorali qua funguntur. An verò Episcopi ita sint iudices vt in definitione rerum fidei non possint errare, dicemus infrà.

Sed obiiciunt exemplum Paphnutij qui apud Socratem *lib.1. cap.8.* & Sozomenum *lib.1. cap.22.* toti Concilio Nicæno volenti prohibere sacerdotibus vsum vxorum restitit & prævaluit. Respondet vbi proximè Bellarminus primò incertam esse hanc narrationem; cùm eius non meminerint antiquiores, Eusebius, Athanasius, Epiphanius, & Ruffinus. Secundò si vera sit narratio, dicendum est illum restitisse ante definitionem Concilij, non tamen post definitionem, & hoc sufficit pro præsenti instituto. Fusiùs huic argumento respondet Bellar.

DVBIVM III.

An Concilium generale habeat infallibilem authoritatem in definitione rerum fidei quando est confirmatum à Pontifice.

DE authoritate Conciliorum agit Bellarminus *tom. 1. lib.2. de Conciliorum authoritate.* Sermo potest esse de Concilio post confirmationem Pontificis, & hæretici dicunt Concilium etiam post confirmationem errare posse. ita ex Luthero & aliis refert Bellar. *lib.2. de Conciliorum authoritate, cap.2.*

Sed veritas catholica est non posse Concilium sic confirmatum errare. Hanc probat Bellarminus *cap.2 citato 3. & 4.* & Valentia *in hoc art.§. 44. de Conciliis. & lib. 8. Analysis, cap.7.* adducítque Bellarminus multa Patrum testimonia, sed sufficiat hanc veritatem probare ex supradictis, probauimus enim Pontificem in rebus fidei errare non posse; ergo neque Concilium approbatum à Pontifice errare potest, quin potiùs infallibilem habet authoritatem.

Sed obiicit Caluinus primò plura loca veteris Testamenti in quibus Pastores reprehenduntur ignorantiæ & erroris. Sed respondetur primò in Scriptura frequentissimum esse vt propter aliquos malos omnes reprehendantur, aut videantur reprehendi vniuersali locutione. Deinde non est sermo de illis in Concilio congregatis. Deinde quod de illis dicitur non est cur continuò de generali Concilio noui Testamenti authoritate Pontificis confirmati dicatur.

Secundò obiicit loca Testamenti noui, in quibus dicitur futuros falsos Prophetas. Sed in his locis de hæreticis est sermo, non de Episcoporum Concilio authoritate Pontificis approbato.

Tertiò obiiciunt locum Nazianzeni ex Epistola ad Procopium, vbi videtur reprobare Episcoporum Concilia: sed bene refert Bellarminus *cap.7. lib.2. citato*, illum solum velle suo tempore Concilium nullum posse congregari omni ex parte legitimum. Nam quòd Gregorius Nazianzenus de vero & legitimo Concilio senserit orthodoxè, constat ex *epistola 3. ad Clidonium*, & ex *oratione ad Athanasium*, & ex aliis locis.

Quartò obiiciunt Augustinum: nam *lib.3. contra Maximinum, cap.14.* ait: Nec ego Nicænum, nec tu debes Ariminense proferre Concilium. Sed respondetur Augustinum solùm velle disputare cum Maximino, semota interim authoritate Concilij, etiamsi in se esset maxima, suppetebant enim alia argumenta.

Quintò obiiciunt quòd Augustinus *1. de Baptismo, cap.3.* dixerit plenaria Concilia priora emendari à posterioribus. Tres affert Bellarminus solutiones *cap.7.* sed sufficit dicere illa verba non esse intelligenda de definitionibus fidei, quæ nulla ratione possunt emendari, sed de præceptis morum quæ solent, possunt, & debent interdum mutari propter diuersas temporis circumstantias.

Sextò Lutherus *libro de Conciliis* probat Concilia inter se pugnare ex titulo decreti Gratiani concordantia discordantiarum. Respondetur Gratianum loqui de discordantiis apparentibus, si enim veræ essent, concordari non possent.

Deinde arguunt hæretici ex multis Conciliis quæ errarunt, multáque congerunt, ex quibus non pauca refert Bellarminus *cap.18. lib. 2. citato*, quorum aliqua ad peculiares materias pertinent. Nihilominus nonnulla attingam, sicut suprà in simili de Pontifice.

Et primò obiiciuntur aliquot canones de quibus diximus *in additionibus ad 3. p. quæst.63. art.1.*

Deinde obiicit Lutherus Concilium Nicænum primum, cuius refert canonem quem putat erroneum de rebaptizandis Paulianis, & similem Concilij Iconij ex *lib.7. Historiæ Eusebij, cap.6.* & addit Lutherus etiam damnatam esse militiam in eo Concilio, quam probauit Ioannes Baptista *Luca 3.* Sed primò errat Lutherus putans errorem esse canonem quo præcipiebantur rebaptizari Pauliani, meritò enim hoc præceptum positum fuit, quia illi cùm Christum purum hominem crederent, non baptizabantur in nomine Trinitatis, ac proinde nec verè baptizabantur. Concilium verò Iconij particulare fuit, & improbatum à summo Pontifice: vt refert Bellarminus *sup.* Ad aliud dicendum est non prohiberi à Concilio militiam nisi quatenus eo tempore erat aliquando signum idololatriæ, vt eruditè ostendit Bellar. *citato capite.*

Tertiò

Tertiò obiiciunt Concilium Arelatense secundum, in cuius secundo canone sic dicitur: Assumi aliquem ad sacerdotium in vinculo coniugij constitutum, nisi fuerit promissa conuersio, non oportet. In quo can. duos errores notat Hermannus *lib. 3. Prolegom. cap. 13.* Alterum quòd non licet sacerdotibus vti suis vxoribus, quod est contra Concilium Gangrense *can. 4.* Est autem hoc Concilium Gangrense receptum à Leone I V. *dist. 20. canone de libellis.* imò est etiam contra Concilium Nicænum, in quo approbata est sententia Paphnutij, qui putat non debere prohiberi Ecclesiasticos à consuetudine cum propriis vxoribus, vt patet ex Socrate *lib. 1. cap. 8.* Alterum errorem notat in illa voce *conuersio*, non enim conuertimur nisi à malo, & tamen matrimonium non est malum. Sed hoc secundum nullius est momenti, quia conuersio dicitur etiam à bono ad meliorem statum, quo sensu Gregorius *lib. 2. epistolarum, cap. 100.* vocat conuersionem professionem Monachatus, & extat titulus in iure Canonico *de conuersione coniugatorum.* Ad aliud facilè respondet Bellarminus suprà, Concilium Gangrense loqui de eo Presbytero qui habuit vxorem, non de eo qui actu eam habebat. quod planè colligitur ex verbis ipsius canonis, iuxta quæ bene explicat Bellar. Concilium Nicænum.

Obiiciunt quartò Concilium Francofordiense, quòd erraverit contra Concilium Nicænum II. de quo Bellarminus supra. & res pertinet ad materiam de adoratione imaginum. Legi potest P. Vasquez *lib. 2. de adorat. disput. 7. à cap. 3.* qui omnium optimè in eruenda veritate laborauit.

Dvbivm IV.

An Concilium generale ante confirmationem summi Pontificis habeat infallibilem authoritatem.

ALiqui Parisienses qui, vt infrà dicetur, existimant Concilium esse supra Papam, dicunt etiam habere infallibilem authoritatem ante confirmationem, sed falsum esse placitum hoc infrà dicetur. Alij verò existimant tale Concilium errare posse, quos infrà citabimus.

Notandum verò est posse quatuor modis contingere vt sit definitio Concilij generalis. Vno modo dissentientibus & contradicentibus legatis summi Pontificis. Secundo illis consentientibus, agentibus tamen contra instructionem. Tertio consentientibus legatis, sed qui non habuerunt certam instructionem. Quarto omnibus consentientibus, & sequentibus instructionem Pontificis. Conueniunt multi ex Catholicis primo modo errare Concilium, quia faciunt Patres contra legatos Pontificis, & sic dicitur errasse Concilium Ephesinum II. quòd dissentientibus legatis, vt patet *ex epist. B. Leonis 24. & 25.* processit. Posse etiam errare secundo modo faciliùs intelligitur, quia faciunt contra instructionem Pontificis, & hoc modo errauit Concilium Constantiense tempore Nicolai primi, cùm legati illius contra instructionem Papæ egerint: vt patet *ex epist. Nicolai ad Patriarchas & Episcopos Orientis.* De quarto modo rectè Bellarminus *lib. 2, c. 11. 10, cap. 11.* dicit Concilium non posse errare, & Valentia *sup. colum. 365.* est enim sententia Episcoporum simul & Pontificis, quando ipse, vt supponimus, misit instructionem quam Episcopi approbarunt, simul verò Pontifex & alij errare non possunt.

Dices, hoc esse verum si instructio Pontificis definitiua sit, secus verò si solùm misit ad Concilium suam sententiam. In ea quæstione respondet Bellarminus tunc incipere esse sententiam definitiuam, quando Concilium eam amplectitur, neque posse Pontificem eam retractare, & mihi placet. Quod ex dicendis ampliùs intelligetur.

In tertio casu est dubium, & inter Scholasticos sunt contrariæ sententiæ. Aliqui enim existimant Concilium non posse errare, quia hoc Concilium vniuersalem Ecclesiam repræsentat, & habet virtute inclusum consensum capitis, & nihil fecit contra consensum illius: ergo nequit errare. Secundò, quia tale Concilium dicere solet Anathema antequam confirmetur; ergo habet authoritatem definiendi. Alij verò dicunt posse errare, Canus *lib. 5. de locis*, Caietanus *tractatu 1. de authoritate Papæ, & Concil. cap. 11. & 16.* Bellarminus *sup.* & Valentia citatus *dub. præcedenti*, & alij quorum argumenta infrà adducam.

Vt autem ostendamus quid verius sit, oportet notare aliud esse Concilium habere authoritatem, vt possit obligare totam Ecclesiam ad aliquid credendum, aliud verò an possit errare. Quidam enim Theologi docent primò Concilium non habere prædictam vim obligandi, & mihi maximè placet; id quod efficaciter probatur, quia aliàs non posset esse necessaria confirmatio Pontificis. Rursus, quia cùm sit supremum Ecclesiæ caput, ad ipsum pertinet proponere ea quæ à tota Ecclesia credenda sunt, neque sunt duæ potestates supremæ in Ecclesia.

Docent secundò prædicti Theologi Concilium errare non posse, præcipuè propter illam rationem quam attuli, quia repræsentat totam Ecclesiam, & non est credendum totam Ecclesiam errare posse.

Contrarium tamen sentiunt plures Theologi quos sequitur Bellarminus & Valentia; Bañez verò *in hoc art. dub. 4.* putat omnes simul Concilij Patres errare non posse, quia Ecclesia errare non potest. Concilium tamen sumptum pro maiori parte Cõcilij, posse errare, & *dub. 3. conclus. 3.* docuerat Concilium non esse certam regulam fidei.

Mihi verò videtur primò moraliter impossibile vt omnes simul Patres errorem aliquem doceant in Concilio prædicto, quia sunt ibi multi sapientes, & ad Dei prouidentiam pertinet vt eos gubernet ne omnes simul errent.

Secundò existimo probabile esse maiorem Concilij partem errare posse, & de facto errasse. Probat Bellarminus ex eo quòd Concilium Basileense *sess. 2.* vnà cum legato Pontificis statuit Concilium esse supra Papam, quod sanè est erroneum, sed non est certum Concilium processisse in ea sess. vt debuit. Valentia ad hoc probandum affert duo Concilia, nempe Ariminense, & Constantinopolitanum sub Leone Imperatore: hæc tamen duo Concilia non sunt congregata authoritate Pontificis, vt vidit ipse Valentia, vnde ex errore eorum non potest probari hæc sententia. Adiicit etiam Ephesinum II. sed in hoc repugnarunt legati Leonis Papæ, vt suprà dixi.

Deinde quia Concilium non habet priuilegium non errandi, neque est promissio illi facta, sed Pontifici; hoc verò priuilegium non potest Pontifex aliis communicare.

Argumenta verò contrariæ sententiæ quæ proposita sunt facilè soluuntur. Ad primum respondet Bellarminus, vel Concilium hoc non repræsentare perfectè totam Ecclesiam, eo quòd legati Pontificis non ita repræsentant caput Ecclesiæ, vt habeant priuilegium non errandi, vt dictum est, vel illud Concilium non censeri prorsus absolutum absque sententia Pontificis.

Et Valentia vult illud Concilium cui non præest Pontifex non repræsentare perfectè totam Ecclesiam, & ita respondet Caietanus *tractatu de authoritate Pontificis & Concil. cap. 9.* Sed Canus *loco citato* dicit hoc argumentum ad summum probare non posse omnes simul Episcopos errare, non tamen non posse errare maiorem eorum partem.

Ad secundum respondetur Concilia dicere Anathe-

ma,

ma, vel quia sequuntur instructionem Pontificis, vel quia expectant confirmationem eorum quæ decreta sunt.

Nihilominus aliqui in re non omnino certa probabile putant maiorem Concilij partem errare non posse, cuius rationem assignant eam, quia nisi hoc demus, non videtur qua ratione Episcopi habeant suffragium decisiuum, quia si sine Papa errare possunt, & cùm sequuntur illius placitum non possunt. Hoc habent etiam alij qui Episcopi non sunt, tantùm quia dicuntur habere suffragium consultiuum; ergo vt quod attinet ad definitionem fidei, assignemus discrimen inter suffragium definitiuum & decisiuum, dicendum est saltem maiorem partem eorum qui habent suffragium definitiuum, errare non posse.

Contra hanc tamen conclusionem faciunt ea quæ adduximus suprà. Quod verò obiicitur de Episcopis quòd habeant suffragium decisiuum, non facit contra nostram doctrinam, quia hoc est habere ius agendi ex officio in Concilio de rebus de quibus agere oportet in Concilio, cum quo certum est aliquos Episcopos posse errare in Concilio. Plura de hac quæstione dicuntur à Doctoribus, sed hæc sufficiant pro scholastica disputatione.

DVBIVM V.

Quæ sit authoritas particularium Conciliorum.

DVbium potest intelligi & de Conciliis istis post confirmationem Pontificis, & de eisdem ante confirmationem. Et primò dicendum est Concilium particulare confirmatum à Pontifice habere certitudinem fidei infallibilem, neque posse errare. ita Bellarminus *lib. citato, cap. 5.* & est communis. Ratio verò est ex dictis facilis, quia Pontifex in approbanda doctrina fidei errare non potest; ergo nec quando probat doctrinam traditam in aliquo peculiari Concilio.

Secundò dicendum est hæc Concilia ante approbationem Pontificis non habere certam fidei authoritatem, & posse errare, ita vt nec possint obligare totam Ecclesiam: vt patet ex dictis de Concilio generali, & possint errare etiamsi sermo sit de omnibus Patribus illorum simul. Quia in hoc casu non habent locum rationes quas fecimus ad dicendum omnes Episcopos Concilij generalis errare moraliter non posse. Vnde Bellarminus *lib. citato, cap. 10.* & alij plura referunt Prouincialia Concilia quæ de facto errarunt.

Sed obiici potest, quia *in cap. ad abolendam. extrà de hæreticis.* excommunicantur omnes illi qui iudicantur hæretici ab Ecclesia Romana, vel à Cõcilio Prouinciali: ergo Concilium Prouinciale facit dogma fidei. Respondeo ex hoc capite non sumi argumentum ad probandum Prouinciale Concilium posse certò aliquid definire, excommunicatio enim imponi potest contra eum quem Concilium Prouinciale iudicat hæreticum, etiamsi eius Concilij non sit certa definitio, & certum omnino iudicium, & hoc modo ad hunc finem collectum fuit Concilium Aquileiense tempore Ambrosij, in quo definitum est Palladium quendam esse Arrij discipulum.

Tertiò dicendum est Concilij particularis iudicium magnæ authoritatis esse quando non constat illum errasse. Hæc est communis Doctorum, & ex communi sensu satis constat. Hoc loco poterat disputari an Concilium sit supra Papam, sed de hoc dicemus disputatione vltima.

Placet in fine huius disputationis explicare quæ sint Concilia generalia approbata. Oportet hoc loco pro tyronibus aliquid saltem quantumuis parum ex hac materia delibare, vt agnoscant ex quibus fontibus possint vberiorem fructum degustare. Et præsertim dicemus de Conciliis generalibus.

Primum Concilium generale approbatum fuit Nicænum, in quo duæ potissimum controuersiæ tractatæ sunt. Altera de die Paschatis. Legatur Bellarminus *tomo 1. lib. 1. de Conciliis, cap. 5.* Altera de diuinitate filij. Secundum fuit Constantinopolitanum contra Macedonium negantem diuinitatem Spiritus S. de quo legatur Theodoretus *lib. 1. Historiæ, cap. 9. & 10.* Tertium fuit Ephesinum primum congregatum contra Nestorium qui Christum in duas personas diuidebat, de quo legi potest Socrates *lib. 7. Historiæ, cap. 34.* Quartum fuit Chalcedonense contra Eutichetem qui post incarnationem vnam tantùm naturam esse in Christo dicebat, de quo legi potest Euagrius *libro 2. Historiæ, à cap. 2.*

Circa quintum est aliqua diuersitas opinionum, & Bellarminus suprà docet, quintum fuisse Constantinopolitanum, contra Origenem & sectatores, de quo Nicephorus *lib. 17. cap. 9.* Sextum apud Constantinopolim, in quo damnata est hæresis eorum qui in Christo vnam tantùm voluntatem constituebant. Est autem controuersia an hæc Synodus vt modò extat sit legitima vel adulterina, de qua controuersia legi potest noster Franciscus Turrianus *Apologia pro sexta & septima Synodo.* Bellarminus *suprà, & lib. 4. de Pontifice, cap. 11.* Septimum fuit Nicænum, in quo damnati sunt qui negabant adorationem imaginum, de quo Bellarminus *suprà cap. 5. & disputatione de cultu imaginum.* cuius Concilij sensum ex instituto & diligenter explicuit P. Vasquez *in lib. de adoratione, & 3. parte ad quæstionem 25.* Octauum fuit Concilium Constantinopolitanum quod dicitur quartum: & dubium est quódnam fuerit istud quartum Constantinopolitanum, in quo dubio probabiliter philosophatur noster Bellarminus *suprà cap. 5.* Et hæc fuerunt Concilia generalia orientalia.

Nonum Concilium fuit Lateranense contra Sarracenos pro recuperanda Terra sancta. Notat Bellarminus *cap. illo 5.* non extare. Decimum fuit Lateranense II. contra Antipapas, & pro iure cleri, non extat. Vndecimum Lateranense III. pro reformatione Ecclesiæ, & contra VValdenses, de quo Bellarminus *suprà.* Duodecimum fuit Lateranense IV. contra varia placita, de quo aliquos authores citat Bellarminus. Decimumtertium fuit Lugdunense I. contra Imperatorem Fridericum, & pro Terra S. Extant huius Concilij aliqua decreta in sexto decretalium. Decimumquartum refertur Lugdunense II. contra errores Græcorum. Aliqua decreta eius extant in sexto decretalium. Decimumquintum Viennense contra varias hæreses, ex quo desumptæ sunt Clementinæ. Decimumsextum Florentinum contra varios errores Græcorum. Decimumseptimum Lateranense V. contra schisma, & pro variis negotiis. Decimumoctauum Tridentinum contra varios errores hæreticorum nostri temporis, de quo legi potest D. Villalpandeus, insignis nostræ Academiæ Complutensis Doctor, qui Concilio interfuit.

Deinde oportet scire aliqua appellari Concilia generalia, quæ tamen reuera non sunt, & meritò reprobata fuerunt. Primum opinione Arrianorum fuit Antiochenum, in quo damnatus est Athanasius, de quo Socrates 3. *Historiæ, cap. 1.* notat autem Bellarminus *cap. 6.* hoc Concilium confundi à quibusdam cum aliis Conciliis Antiochenis. Secundum fuit Mediolanense, in quo obliquè fides Catholica damnata est, de quo Ruffinus *libro 10. Historiæ, cap. 20.* Socrates *libro 2. cap. 29.* Tertium fuit Ariminense, in quo

ablatum est ex Symbolo nomen homoousios. Legatur Augustinus 3. *contra Maximinum, cap.* 14. Hieronymus *contra Luciferianos.* Ambrosius *Epistola* 32. Ruffinus *libro* 10. *cap.* 21. Socrates *libro* 2. *cap.* 29. Quartum fuit Ephesinum quod dicitur secundum, in quo approbata est hæresis Eutychiana. Reprobatum autem est hoc Concilium à Leone I. *in Epistola* 22. *ad Clerum Constantinopolitanum, & Epistola* 23. *&* 24. Quintum est Concilium quoddam Constantinopolitanum contra sacras imagines. Sextum aliud Concilium Constantinopolitanum quod reprobatum est in septima Synodo *actione sexta.* Circa hoc & præcedens legatur Bellarminus *suprà cap.* 6. Septimum refertur Concilium Pisanum reprobatum paulo pòst in Concilio Lateranensi sub Iulio II. *sessione* 2. *&* 3. Octauum numeratur à Lutheranis Concilium VVittebergense, de quo legendus est Cochlæus *in actis Lutheri.* Præter hæc refert Bellarminus *cap.* 7. aliqua quæ ille appellat partim approbata, partim reprobata, quia aliquid continent veritatis, aliquid falsitatis. Primum numeratur Sardicense in quo trecenti Episcopi occidentales veram fidem contra Arrium confirmarunt. At septuagintasex Episcopi orientales hæresim Arrij secuti sunt, de quo Hilarius *libro de synodis.* Socrates *libro* 2. *cap.* 16. Sozomenus *libro* 3. *cap.* 10. Theodoretus *libro* 2. *cap.* 7. *&* 8. Secundum refertur Concilium Syrmiense, in quo duæ formulæ fidei dissentientes inter se editæ sunt. Catholicam refert & explicat Hilarius *libro de synodis, in fine.* Alteram plenam blasphemia reprehendit idem Hilarius *eodem libro, non longè ab initio.* Tertium dicitur Concilium Quinsextum Constantinopolitanum, de quo non pauca Bellarminus sup. *cap.* 7. *& libro* 2. *de Pontifice, cap.* 18. Quartum refert Bellarminus Concilium Francofordiense, quod putat approbatum ab Adriano quantum ad doctrinam de Christo quòd non sit filius adoptiuus, non tamen quantum ad aliam partem, in qua Bellarminus & alij putant Concilium Francofordiense errore deceptum damnasse septimam Synodum, de quo etiam agit *libro* 2. *de Conciliis, cap.* 9. Sed de hoc legendus est P. Vasquez qui *libro* 2. *de adoratione, disputatione* 7. contendit explicare Concilium Francofordiense non damnasse septimam Synodum. Habetur *tomo* 1. *in* 3. *partem, disputatione* 107.

Quartum refertur Concilium Constantiense quod in prioribus sessionibus definit Concilium esse supra Papam, in quo reprobatum est. Approbatur autem à Martino V. quantum ad vltimas sessiones. Quintum fuit Concilium Basileense. Legantur acta Concilij, & Bulla illi annexa Nicolai V. qui approbauit quasdam dispositiones Concilij circa beneficia ecclesiastica. Ipsum verò Concilium reprobauit in Concilio Lateranensi vltimo *sessione* 11. Tandem *cap.* 8. refert Bellarminus quoddam Concilium Pisanum, & ostendit dubium esse an sit approbatum, vel reprobatum.

De Conciliis Prouincialibus in specie cùm tam sint multa nihil docet Bellarminus, sed ait de illis legendos esse tomos Conciliorum. Gratianum in decreto *distinctione* 16. *canone sexta synodus. & distinctione* 20. *canone de libellis.* & secundum librum Chronographiæ Genebrardi.

Placet hoc loco notare quantum P. Vasquez laborauerit in explicandis Conciliorum sensis, in stabilienda aliquorum authoritate, in mandando typis diligentissimè eorum aliqua quorum ad nostrates, rumores quidam inconstantes solùm peruenerant, Agnoscunt hoc non eruditi solùm, sed eruditionis candidati. Quantum insudauit explicando Concilio Rhemensi, grauium Theologorum ignorat nemo. Quantum explicationis attulerit Francofordiensi Synodo, viros doctos latere non potest. An perspectam satis habuerit mentem septimæ Synodi, testantur illustres de cultu adorationis disputationes. Huius authoris opera & industria feliciter fruitur hoc Theologorum seculum Concilio Palestino.

Sed indicemus sigillatim prædicta loca Concilij Apostolorum 1. 2. d. 180. *num.* 1. Concilij Nicæni I. meminit *1. parte, disputat.* 184. *n.* 16. Alexandrini *1. part. disp.* 124. *num.* 1. *disput.* 131. *num.* 10. *3. parte, disput.* 14. *num.* 30. *disp.* 15. *num.* 67. *disp.* 17. *num.* 9. *disput.* 36. *num.* 29. *disput.* 59. *num.* 6. *disput.* 63. *num.* 17. *disput.* 96. *à num.* 19. *disput.* 80. *num.* 15. Antiocheni 1. *parte, disputat.* 109. *num.* 25. Arausicani II. fecit mentionem 1. *parte, disputat.* 228. *num.* 11. *disputatione* 91. *num.* 76. 1. 2. *disput.* 186. *num.* 1. *disputat.* 185. *numero* 8. *Tertia parte disputat.* 77. *num.* 9. Ariminensis Synodi meminit *1. parte, disput.* 109. *num.* 3. *disput.* 123. *numero* 2. *disput.* 190. *à num.* 27. Concilij Ephesini 3. *parte, disput.* 5. *num.* 68. *disput.* 14. *num.* 30. *disput.* 17. *num.* 9. *disput.* 37. *num.* 4. *disp.* 59. *num.* 6. Concilij Eliberitani 3. *parte, disputat.* 105. *à num.* 4. *disput.* 112. *num.* 24. Concilij Mileuitani 1. 2. *disput.* 185. *num.* 2. *disputat.* 189. *num.* 148. 3. *parte, disput.* 77. *num.* 9. Concilij Africani 1. 2. *disp.* 189. *numero* 8. *& num.* 146. Concilij Palestini fecit mentionem 1. 2. *disputatione* 190. *cap.* 4. *Prima parte, disputatione* 91. *cap.* 9. 1. 2. *disputat.* 185. *cap.* 1. *disputat.* 189. *numero* 68. & eius canones refert 1. 2. *post vltimam disputationem.* Syrmiensis Synodi 1. *parte, disput.* 109. *num.* 24. *disputat.* 108. *num.* 14. Sardicensis 1. *parte disputatione* 109. *numero* 24. Concilij Quinti Constantinopolitani 3. *parte, disputat.* 15. *num.* 68. Sextæ Synodi generalis 3. *parte, disputatione* 16. *num.* 11. *& disputat.* 17. *num.* 1. *disputat.* 36. *num.* 28. *disputat.* 37. *num.* 4. *disput.* 38. *num.* 5. *disp.* 59. *num.* 6. *disputat.* 71. *num.* 4. *disputat.* 73. *numero* 4. Concilij Quinti generalis 3. *parte, disputatione* 61. *num.* 50. *& disputatione* 63. *num.* 17. Septimæ Synodi sæpe facit mentionem in libris de adoratione, qui iterum typis mandati sunt *tom.* 1. 3. *partis ad q.* 25. Constantinopolitani I. 3. *parte, disputatione* 121. *num.* 5. Concilij Chalcedonensis 3. *parte, disputatione* 14. *numero* 30. *disputatione* 15. *numero* 68. *disputat.* 63. *numero* 17. Carthaginensis IV. 3. *parte, disputatione* 36. *num.* 8. *disputatione* 37. *num.* 4. Toletani I. 3. *parte, disput.* 59. *num.* 6. Toletani II. *disputatione* 37. *num.* 4. *&* 1. *parte, disputat.* 131. *num.* 13. *&* 3. *parte, disputat.* 89. *num.* 88. *& disputatione* 37. *à num.* 10. vbi etiam fit mentio Toletani XIV. Decimiquinti autem *à num.* 16. *vsque ad* 29. Toletani III. 3. *parte, disput.* 146. *num.* 16. *&* 17. Hispalensis II. 3. *parte, disput.* 14. *num.* 24. *&* 30. Concilij Valentini 1. *parte, disputat.* 91. *num.* 103. Lugdunensis 3. *parte, disputatione* 114. Rhemensis 1. *parte, disputat.* 120. vbi refert eius canones. Lateranensis sub Martino I. 3. *parte, disputat.* 16. Lateranensis sub Martino V. 3. *parte, disputat.* 14. *num.* 30. *& disputatione* 63. *num.* 17. legatur 1. *p. disputatione* 120. *num.* 19. *disputatione* 138. *num.* 2. *disputatione* 128. *num.* 18. *disputatione* 224. *num.* 14. *& à num.* 17. Lateranensis sub Iulio II. 3. *parte, disp.* 117. *num.* 146. Concilij Constantiensis 3. *parte, disputatione* 16. *num.* 20. Viennensis Concilij 3. *parte, disputatione* 47. *num.* 25. *&* 1. *parte, disputat.* 41. *num.* 10. Florentini 1. *parte, disputatione* 120. *num.* 17. *disputatione* 146. *num.* 5. *&* 13. *disputatione* 147. *à num.* 12. *disputatione* 189. *à num.* 49. *&* 3. *parte, disputatione* 129. *num.* 6. *disputatione* 131. *num.* 37. Concilij Senonensis 1. *parte, disputatione* 50. *num.* 38. Tridentini 1. *parte, disput.* 228. *num.* 3. 1. 2. *ad quæstionem* 73. *in Comment. art.* 8. *dub.* 1. *& disputatione* 185. *num.* 46. *disputatione* 200. *num.* 39. *disputatione* 203. *num.* 85. *disp.* 204. *à num.* 68. *disp.* 220. *à num.* 62. *disp.* 221. *à num.* 9. *disp.* 222. *num.* 15. 3. *parte, disputat.* 120. *num.* 18.

DISPV

DISPVTATIO XIX.

De potestate Concilij ad concedendum saluum conductum.

DVBIVM I.

An Ecclesia ita possit concedere saluum conductum vt obligetur ad seruandam fidem.

ANTE omnia explicandus est sensus dubij propositi, solet enim concedi hæreticis à Conciliis generalibus saluus conductus, vt securitate magna possint venire ad Concilium. Et quærimus an ea promissio obliget, & quomodo, & simul dicemus de saluo conductu seu fide politica concessa à Pontifice, & Imperatore. De materia huius disputationis legatur doctissimus author libri *de gubernatore Christiano, cap. de hac re.*

Prima sententia est non esse obligationem seruandi talem promissionem etiam iuramento firmatam, & ita sensit Panormitanus, & Ludouicus de Ponte, & Gundisaluus Illescas Hispanus Historicus *libro 6. Historiæ Pontificalis anno millesimo quingentesimo vigesimo primo*, dicens conueniens fuisse vt non seruaretur fides & promissio facta Luthero qui Dei fidem negauerat. refert Cochlæus *libro 2. de gestis Hussitarum*, legem Romanorum seruari, & impleri promissionem factam Ioanni Huss, nisi plures viri pij & docti affirmassent non esse obligationem implendi promissionem factam hæretico, & putant ita sensisse Concilium Constantiense loco à nobis infrà allegando.

Secunda opinio est asserentium absolutè talem promissionem & iuramentum esse seruandum, ita censent & probant ex eo quòd Iosue seruauit iuramentum factum Gabaonitis *Iosue* 10. Et laudant Carolum V. Imperatorem, eo quòd similem promissionem factam Luthero seruauerit. Huius sententiæ argumenta infrà indicabuntur.

Tertia sententia est aliorum aliter philosophantium, vt constabit ex dicendis.

Sed ostendendum nobis est rectè Concilium Constantiense, imò sanctè & iustè potuisse punire Ioannem Huss, & Hieronymum de Praga; licitè etiam Carolum V. seruasse suam promissionem Imperatoriam factam Luthero.

Vlteriùs explicandum nobis est quomodo possit obligare pollicitatio facta homini hæretico vt impunè possit venire ad Concilium, siue fiat à Principe seculari, siue ab ipso Concilio, ita tamen vt promissionis obligatio comparetur respectu promittentis.

Et ad horum omnium exactam intelligentiam ponendum est primò ex materia de contractibus in genere, promissionem humanam posse inducere obligationem si fiat debitis conditionibus cum libertate, & circa materiam honestam.

Secundò ponendum est ex materia de iuramento iuramentum promissorium circa materiam honestam posse inducere obligationem, & grauem, si materia sit grauis.

Tertiò ponendum est tam promissionem quàm iuramentum posse fieri sub aliqua conditione, & dicitur promissio conditionalis, vel iuramentum conditionale, & potest fieri purè, hoc est, sine conditione, & dicitur promissio pura & absoluta; & iuramentum purum atque absolutum, sine admixta conditione.

Quartò ponendum est obligationem promissionis vel iuramenti oriri ex materia illius, si enim promissio sit conditionalis, non obligat nisi impleta & purificata conditione; & idem est de iuramento conditionali. Quòd si sit promissio pura & absoluta, obligatio eius est absoluta, sicut obligatio absoluti iuramenti absoluta est.

Quintò ponendum est promissionem humanam posse inducere obligationem iustitiæ, si habeat certas leges & conditiones, de quibus Doctores tractant in materia de contractibus; obligatio verò iuramenti, est obligatio Religionis, cùm iuramentum sit actus Religionis.

Sextò ponendum est ex materia de iuramento, iuramentum quod fit ad confirmandum contractum intelligi ex voluntate contrahentium, iuxta naturam contractus, vt eius obligatio perseueret quantum obligatio contractus perseuerat, quia factum fuit ad confirmandam obligationem contractus, vnde si ex aliqua causa iusta cesset obligatio contractus, cessabit obligatio iuramenti. Verbi gratia, si quis promisit solutionem debiti, & iuramento confirmauit promissionem, & cesset obligatio debiti per remissionem illius, consequenter cessabit obligatio iuramenti.

Septimò ponendum est obligationem promissionis cessare quando promissarius non adimplet promissori conditionem sub qua promittens promisit. Et ratio est, quia promittens noluit alio modo obligari, quod in omni contractu conditionali locum habet.

His præmissis quæ valde certa sunt apud Doctores, & necessaria ad solutionem nostræ quæstionis, dicendum est primò fidem & promissionem seruandam esse, etiamsi inimico sit facta. ita docet Ambrosius *libro 3. de officiis, cap. 10. & libro primo cap. 29.* & in priori Apologia pro Dauide *cap. 7. gl. in cap. noui. 23. quæstione 1. Canon, Innocens. 22. quæstione 4.* Augustinus *epistola 207. & 225.* Isidorus *libro 2. synonymorum, cap. 10.* S. Thomas *2.2. quæstione 40. articulo 8.* Aluarus Pelagius *libro 2. articulo 46.* Ioannes Molanus *de fide hæreticis seruanda, cap. 16.* Interpretes S. Thomæ *ad locum citatum*, Syluester *verbo, gabella. 3. quæstione 4.* Angelus *verbo, pedagium, quæstione 7.* P. Molina *tomo 1. de iustitia, tractatu 2. disputatione centesima vndecima.* Et ratio est, quia si materia sit iusta, & promissio liberè fiat, est actus honestus, & ex voluntate contrahentium vim habet obligandi, sicut alij contractus humani: ergo inducit obligationem: ergo implenda est tempore assignato. Et explicari potest, quia alias rueret contractus humanus contra commune bonum. Agnouit hanc veritatem Cicero *libro 3. de Officiis*, vbi reprehendit contrarium asserentes. Et quod dixit Accius: Infideli neque dedi, neque do fidem, dixit dictum esse à Poëta in persona Regis cuiusdam impij, & personæ illius deseruiendum fuit. Et addit: Sed si hinc sibi sumunt, nullam esse fidem quæ infideli seruanda sit, videant ne quæratur latebra periurio.

Sed hæc doctrina intelligenda est iuxta sanctum Thomam *2. 2. quæstione 110. articulo quarto, ad primum.* vbi docet obligationem posse cessare quando impleri non potest sine peccato, quia ad peccatum nullus potest obligari. Secundò quando status mutatus est notabiliter personarum aut negotiorum, ratione cuius potest quis excusari ab impletione promissionis, quam

doctrinam sumpsit ex Seneca *libro quarto de beneficiis, cap. 34. & 35.* & ex Cicerone *libro citato.* Vnde si res perseuerent in eodem statu, neque aduenerit notabilis mutatio, possitque pollicitatio impleri sine peccato, alma fides seruanda est.

Quod verò dici solet, infideli non esse seruandam fidem, iuxta legem, *si conuenerit pro socio,* & legem, *viro & vxori, ff. soluto matrimonio.* intelligendum est quando in eodem contractu vnus contrahentium non seruat quod promisit: tunc enim alter liber manet à contractus obligatione, siquidem noluit obligari nisi ea conditione vt alter staret promissis; & sic intelligitur regula iuris *de regulis iuris in 6.* Frustrà sibi fidem quis postulat ab eo seruari, cui fidem à se præstitam seruare recusat. Sic etiam intelligendum est quod dixit Poëta Accius: Neque dedi, neque do infideli fidem. quod retulit suprà allegatus Cicero.

Secundò dicendum est iuramentum promissorium in materia iusta seruandum esse, etsi factum sit ad confirmandam promissionem factam infideli. Hæc conclusio facile intelligitur ex præcedenti: si enim promissio illi facta est seruanda; ergo & iuramentum quo illa confirmatur, est enim materia iusta, & ita semper implendum est, vt pono ex materia de iuramento: res enim est certa secundùm fidem, periurium non esse licitum; ergo non licet violatio iusti iuramenti. Quamobrem qui violaret promissionem in materia iustitiæ factam, & iuramento confirmatam, committeret duo peccata, vnum contra iustitiam, alterum contra Religionem.

Tertiò dicendum est, hæretico seruandam esse fidem & promissionem factam vt possit liberè venire ad Concilium. Hanc conclusionem in specie docuit Hermas Letmatius *libro 2. de instituenda Religione, cap. 14.* Ioannes Molanus *de fide hæreticis seruanda, cap. 26.* & alij viri docti huius ætatis qui de hoc disputarunt. Et probari potest ex dictis, quia etiam hæretico potest fieri iusta promissio in materia iustitiæ: ergo tunc illi erit seruanda. Et explicatur, quia hoc potest esse valde conueniens bono communi, vt cùm fit promissio hæretico de non puniendo illo si venerit ad Concilium ad proponendos suos errores, vt hac via possit ab illis liberari, & confirmari fides Catholica, & vt hæretici damnari possint errores, quod ex dicendis amplius explicabitur.

Quartò dicendum est iuramentum factum hæretico ad confirmandum saluum conductum vt possit venire ad Concilium, seruandum esse, ita expresè docuerunt citati authores pro conclusione præcedenti, & probari potest ex Martino V. in Bulla, in qua damnauit errores VVicleff, & Ioannis Huss, quæ habetur in fine Concilij Constantiensis, constituit enim peculiare decretum ad declarandum omne periurium esse peccatum mortale, etiamsi iuramentum violetur prætextu consulendi bono communi Religionis. Igitur hoc prætextu non potest violari iuramentum quo confirmatur securitas promissa hæreticis. Et confirmari potest ex Concilio Constantiensi *sess. 19. Decreto de saluis conductibus.* Nam in fine dicit Principem secularem promittentem hæreticis securitatem, non manere obligatum quando fecit quod in ipso est, & potuit. Supponit ergo obligari ad faciendum quod potest, etiamsi quando ipse solus promisit, & non Concilium, possit Concilium hæreticos punire qui venerunt ad Concilium saluo conductu solius Principis secularis.

Eandem veritatem tertiæ & quartæ conclusionis probare possumus ex eo quòd Ecclesia concedit saluum conductum & publicam securitatem hæreticis, vt possint venire ad Concilium; ergo supponit A Ecclesia eam promissionem obligare, aliàs nullius esset momenti ad generandam securitatem in animis hæreticorum, & potiùs videretur deceptio quædam & illusio, & ita Concilium Basileense *sessione 24.* concessit saluum conductum Græcis, & Gregorius *libro 4. Regist., indictione 13. Epistola 49.* concessit saluum conductum quibusdam Episcopis hæreticis, & Concilium Sennonense concessit Abaylardo vt veniret ad disputandum cum S. Bernardo, & Concilium Tridentinum *in fine sessionis 15.* concessit saluum conductum Protestantibus, & *in fine sessionis 18.* eundem concessit nationi Germaniæ, & Leo X. in Bulla in qua damnauit errores Lutheri, testatur se misisse saluum conductum Luthero vt veniret ad sedem Apostolicam, qui tamen noluit venire. Habetur hæc Bulla B Leonis post Concilium Lateranense sub Leone X.

Sciendum verò est prædictam promissionem obligare promittentem, & ita si Princeps secularis promittat eam securitatem, & concedat saluum conductum, obligabitur ad faciendum quod potest sine detrimento iurisdictionis Concilij, quando Concilium non concessit hæreticis talem saluum conductum. Et hac ratione optimè potuit Concilium Constantiense punire Hieronymum de Praga, & Ioannem Huss, quia Concilium non concesserat illis saluum conductum, sed Rex Romanorum, & Imperator Sigismundus, vt constat ex historiis, & narrat Cochlæus *libro 2. de gestis Hussitarum,* & hic est manifestus sensus Concilij Constantiensis: nam *sessione 19.* sic habet C decretum de saluis conductibus:

Præsens sancta Synodus, ex quouis saluo conductu per Imperatores, Reges, & alios seculares Principes hæreticis, vel de hæresi diffamatis, putantes sic eosdem à suis erroribus reuocare, quocumque modo se astrinxerint, concesso nullum fidei Catholicæ vel iurisdictioni ecclesiasticæ præiudicium generari, vel impedimentum præstari posse seu debere declarat, quominus dicto saluo conductu non obstante liceat iudici competenti & ecclesiastico de huiusmodi personarum moribus inquirere, & aliàs contra eos debere procedere, eosdémque punire quantum iustitia suadebit si suos errores pertinaciter reuocare recusauerint, etiamsi de saluo conductu confisi ad locum venerint iudicij, aliàs non venturi, nec sic promittentem D cùm fecerit quod in ipso est, ex hoc in aliqua remansisse obligatum. Hæc Concilium.

Ex quibus apertè constat Concilium voluisse saluum conductum concessum à Principe seculari non posse impedire iurisdictionem ecclesiasticam, & ita illo saluo conductu non obstante posse Ecclesiam hominem hæreticum punire; etiamsi ad Concilium venerit confisus de saluo conductu Principis secularis.

Secundò colligitur Concilium non docuisse saluum conductum à Concilio concessum non obligare Concilium ad seruandam fidem sub forma promissionis factæ, in quo errarunt nonnulli tribuentes Concilio Constantiensi quòd voluerit nullum saluum conductum concessum hæreticis obligare. Et sensum à nobis traditum quem præseferunt verba Concilij, tradidit Ioannes Molanus *libro 3. de fide hæreticis seruanda, cap. 2. & 3.* Alanus Copus *Dialogo 6. cap. 31.* Cochlæus *libro 2. de gestis Hussitarum.* Legatur Sonderus *lib. 7. de visibili Monarchia.* E

Tertiò colligitur ex eodem decreto eum qui dedit saluum conductum obligari ad faciendum quod potest iustè: nam in fine decreti dicitur ex eo promittentem, id est, qui fecit promissionem hæreticis non manere obligatum, quia fecit quod in se fuit: ergo sentit obligari ad hoc. Ex quo deducitur Concilium posse obligari si dedisset saluum conductum.

Vlteriùs

Vlteriùs colligitur ex dictis iustè Carolum V. seruasse securitatem promissam Luthero vt veniret ad diætam imperialem. Hoc autem ita est intelligendum vt Imperator nihil faceret contra iurisdictionem ecclesiasticam. Ex quo fit vt legatus qui tunc fuit in diæta ipsa imperiali potuerit apprehendere Lutherum, & eum punire, vt postulabat Ioannes Eckius allegans decretum Concilij Constantiensis suprà citatum. Sed fortè id nolait facere legatus Pontificis, & quidem prudenter, eo quòd multi Principes illius diætæ auxilium ferebant Luthero, & sine auxilio Imperatoris non posset Lutherum apprehendere, & punire.

Sed dicet aliquis non obligari Imperatorem cum tanto Ecclesiæ detrimento ad seruandum saluum conductum, fieri enim optimè potest vt cesset obligatio promissionis, seu iuramenta propter superueniens detrimentum communis boni, præsertim fidei & Religionis. Respondeo primò, nos asserere per se loquendo posse Principem obligari ad seruandum saluum conductum sine detrimento iurisdictionis ecclesiasticæ, iuxta suprà relatum Concilium Constantiense *sessione 19.* Secundò fatemur aliquando posse cessare obligationem iuramenti & promissionis propter nouum periculum imminens contra bonum commune. Nihilominus in prædicto euentu fieri potuit vt omnibus rebus consideratis non posset Cæsar auxilium præbere legato ad comprehendendum Lutherum cui multi Principes Germaniæ auxilium ferebant.

Quintò dicendum est posse Pontificem aut Concilium obligari ad seruandum saluum conductum à se concessum. Hæc potest probari ex dictis: nam constat Concilia concessisse saluum conductum, & promisisse securitatem hæreticis volentibus venire ad Concilium. Sicut ergo potuit esse licitum eam securitatem promittere, ita & implere, seruatis eisdem circumstantiis; alias si quis dicat non esse licitum eam promissionem seruare, cogetur fateri non esse licitam ipsam promissionem: nam de re quæ licita non est, non potest esse promissio; circa materiam verò licitam, promissionem obligare, probabam suprà, quia aliàs nullius momenti esset ea promissio ad generandam securitatem in animis hæreticorum.

Et posse esse licitam eam promissionem, explico vlteriùs, quia bono communi maximè expedit vt hæretici veniant ad Concilium, ad proponendas suas difficultates, vt re seriò discussa magis explicetur Catholica veritas, & confirmentur fideles, & multi ex hæreticis conuertantur ad fidem, reiectis suis erroribus. Propter hoc ergo commune bonum licitum est eam securitatem & saluum conductum concedere hæreticis volentibus ad Concilium venire.

Nec potest aliquis fingere in saluo conductu & publica fide non esse promissionem, sed assertionem simplicem quæ non obligat: nam in saluo conductu semper est promissio, vt legenti constabit. Et Concilium Tridentinum in saluo conductu qui habetur *in fine sess. 15.* expressè dicit, ea quæ proposuerat inuiolabiliter seruanda promittit, & bona fide spondet, ex quo saluo conductu alia referemus infrà.

Sextò dicendum est saluum conductum seruandum esse iuxta formam illius. Hæc conclusio deducitur ex communi doctrina authorum in materia de promissione. Promissio enim absoluta absolutè implenda est, promissio verò conditionalis iuxta conditionis formam; cùm enim obligatio promissionis oriatur ex voluntate promittentis relata ad voluntatem promissarij, ideo consideranda est voluntas vtriusque, quatenus expressa est per verba, & ita implenda est, & seruanda fides. Quod etiam obseruant Doctores in materia de contractibus, & in materia de voto, agentes de obligatione voti conditionalis.

Ex hac doctrina colligit Ioannes Molanus *lib. 2. de fide hæreticis seruanda, cap. 7.* quòd si concedatur saluus conductus hæretico vt veniat ad Concilium, sine expressa clausula in qua dicatur, non fore puniendum postquam venerit, etiamsi perseueret pertinaciter in suis erroribus, posse puniri ob pertinaciam illam, quia saluus conductus sine tali clausula solùm intelligitur quòd non punietur ob peccatum priùs commissum. Et sequuntur aliqui recentiores, & probari potest, quia, vt suprà dicebamus ex sancto Thoma, & Seneca, promissio seruanda est perseuerante eodem statu rerum, ita vt non sit facta notabilis mutatio: ergo quando à principio concessus est saluus conductus de non puniendo hæretico, si aliud non exprimatur, solùm est intelligendum vt non puniatur propter crimen commissum; si verò post disputationem in Concilio perseueret hæreticus ille cum pertinacia, poterit iustè puniri ob nouum illud peccatum pertinaciæ, hoc enim non est contra priorem promissionem si ius commune solùm consideretur. Quod potest explicari multis exemplis; verbi gratia, si quis contraheret sponsalia cum fœmina quam nouit commisisse priùs fornicationem, & consensit contractui, non posset ab eo discedere ob fornicationem illam commissam ante contractum sponsalitium; posset tamen discedere à contractu si post illum iterum commisisset fornicationem, etiamsi contractus sponsalitius esset iuramento confirmatus, quia, vt dicitur *cap. quemadmodum, de iureiurando.* debet in illo iuramento talis conditio subintelligi, si illa contra regulam desponsationis non venerit.

Verùm quidquid sit de hac doctrina pro aliis contractibus, siue de iure communi, siue ex natura rei, in hoc saluo conductu existimo communiter semper intelligi promissionem de non puniendo hæretico ob solam hæresim, siue quam habuit antequam veniret ad Concilium, siue in qua perseuerauit post disputationem in Concilio, quia aliàs nullus hæreticus ad Concilium veniret, nisi putaret securitatem habere vt possit liberè & impunè discedere à Concilio, & ideo, vt infrà dicemus, concedi solet saluus conductus cum expressa clausula de non puniendo hæretico ob pertinaciam post Concilium.

Ea verò quæ in contrarium obiiciuntur, solùm probant posse concedi saluum conductum sub ea forma. Nos tamen contendimus in hac materia communiter, non esse sic intelligendam promissionem, eo quòd non haberet securitatem necessariam.

DVBIVM II.

An possit concedi saluus conductus cum clausula de non puniendo hæretico, etiamsi post Concilium perseuerauerit in suis erroribus.

RESTAT explicare an sit licitum concedere saluum conductum cum expressa clausula de non puniendo hæretico veniente ad Concilium, etiamsi post Concilium perseuerauerit in suis erroribus.

Aliqui indicant hoc vel non esse licitum, vel talem promissionem non obligare. Et probant, quia hoc esset contra bonum publicum fidei, eo quòd talis hæreticus posset discedens à Concilio magnum damnum inferre gentibus, docens suos errores.

Nihilominus dicendum est licitam esse talem promissionem, & obligationem inducere. Priorem partem possumus probare primò, quia Concilium Basileense sub ea forma concessit saluum conductum Bohemis; & Gregorius *lib. 4. Regist. epistola 49.* concessit duobus hæreticis saluum conductum sub ea conditione expressa; & Concilium Senense tempore Bernardi eodem modo concessit Abaylardo, & seruauit. Legatur Ioannes Molanus *lib. 3. cap. 10. lib. 2. cap. 8.* Bernardus *epistola 189.*

Deinde Concilium Tridentinum ita concessit saluum conductum Protestantibus, qui habetur *in fine sess. 15.* ex quo aliqua verba à nobis referenda sunt. Et primò concessit saluum conductum securè veniendi, commorandi & discedendi à Concilio. Deinde addit: Illo etiam addito, vt Religionis prætextu non puniantur.

Secundò infrà concessit, vt si aliquod crimen commisissent ob quod essent puniendi, iudicentur à solo Concilio, & infrà hæc omnia laudabiliter obseruanda esse promittit.

Deinde Concilium habet hæc verba: Insuper omni fraude & dolo exclusis, vera & bona fide promittit ipsam Synodum nullam vel manifestè vel occultè occasionem quæsituram, aut aliqua authoritate, potentiáve, statuto, priuilegio legum vel canonum, antiquorúmque Conciliorum, præsertim Constantiensis, & Senensis, quacumque forma verborum expressa, in aliquod huius fidei publicæ, & plenissimæ assecurationis ipsis per ipsam Synodum concessæ præiudicium quouis modo vsuram, aut quemquam vti permissuram, quibus in hac parte pro hac vice derogat. Hæc Concilium. Concesserat autem facultatem recedendi à Concilio cum securitate quotiescumque vellent. Item vult in eo saluo conductu pro inclusis haberi quascumque clausulas quæ pro plena, efficaci & sufficienti securitate fuerint necessariæ.

Ex his colligo primò licitam esse prædictam promissionem, siquidem eam fecerunt Tridentini Patres. Et ratio est, quia hoc maximè conueniens esse potest vt vel hæretici conuertantur, vel fidei res magis explicentur, & confirmentur, facta disputatione cum hæreticis.

Sed dicet aliquis, ex prædictis verbis Concilij Tridentini videtur deduci Concilium Constantiense declarasse promissionem factam hæreticis non esse seruandam, siquidem Tridentinum Concilium vult decretis illius pro ea vice derogare. Respondetur Concilium Tridentinum iure optimo ea verba protulisse, quia sciebant Patres illius Concilij opiniones esse Doctorum circa sensum Concilij Constantiensis in decreto de saluis conductibus, & ideo ad maiorem securitatem hæreticorum voluit derogare illi decreto, si quid contineret in fauorem Concilj Tridentini.

Oportet verò explicare causam ob quam Concilium Tridentinum fecerit ibidem mentionem Concilij Senensis, cùm non facile appareat quódnam fuerit illud Concilium Senense, & quid decreuerit circa materiam de qua agebat Concilium.

Dicendum verò est nomine Concilij Senensis intelligi à Concilio Tridentino Concilium Basileense, quia, vt notauit Miranda *in summa Conciliorum*, & colligitur *ex sess. 1. Concilij Basileensis*, Concilium Basileense ceptum est Pauiæ, & continuatum Senæ, tempore Papæ Martini V. & postea iustis de causis translatum est in ciuitatem Basileensem tempore Eugenij IV.

Deinde dicendum est hoc Concilium approbasse ea quæ in Concilio Constantiensi decreta sunt, & ea quæ statuta sunt in fauorem ecclesiasticæ authoritatis, inter quæ continebatur decretum de saluis conductibus, & ideo Concilium Tridentinum ad maiorem securitatem hæreticorum fecit mentionem Concilij Senensis. Prædicta verò approbatio Concilij Constantiensis facta à Concilio Basileensi habetur in præfatione quadam desumpta ex Basileensi Concilio, & modò in editione Conciliorum affixa Concilio Constantiensi, vt curioso legenti facilè constabit. Et hæc circa primam partem septimæ conclusionis, qua diximus licitam esse absolutam promissionem de non puniendo hæretico venienti ad Concilium ob solam hæresim, vel perseuerantiam in illa.

Deinde probanda est secunda pars, nempe talem promissionem factam à Concilio obligationem inducere: nam si materia licita est & honesta, vt licitum sit promittere, nihil obstat quo minus talis promissio inducat obligationem, sicut alia quæuis humana promissio liberè facta circa materiam honestam. Et confirmatur, quia aliàs non generaretur securitas in animis hæreticorum, quod non posset non vergere in damnum boni communis, iuxta dicta. Eandem formam habet saluus conductus concessus nationi Germaniæ ab eodem Concilio Tridentino *in fine sess. 18.*

Sed posset aliquis obiicere esse contra commune bonum non punire hæreticos, qui post disputationem in Concilio cum pertinacia perseuerant in suis erroribus: nam si impunè discedunt à Concilio, postea docent suos errores, & plures decipiunt, posúntque integras ciuitates & nationes in suos errores pertrahere: ergo promissio prædicta seruanda non est cum tanto damno fidei Catholicæ.

Fateor rem hanc magni momenti esse, nihilominus hoc damnum posse permitti propter aliud commune bonum quod diximus oriri ex tali promissione & obseruatione eius quod assequi intendit alma mater Ecclesia, nempe hæreticorum conuersionem, & rerum fidei confirmationem, auditis hæreticorum obiectionibus, & rebus vtrinque disputatis, vt tandem Spiritu sancto inspirante definiatur veritas, aut res iam definitæ ampliùs explicentur, quod quàm sit magni momenti quis non videat. Et vt antè dicebam si non est licitum implere promissionem, quia non habet materiam iustam: ergo circa talem materiam non fuisset licita promissio à principio facta, vnde errassent Patres & Concilia in his promissionibus, quod concedere fas non est.

Tandem dicendum est obligationem implendi promissionem & saluum conductum intelligendam si hæretici quibus conceditur seruent conditionem sub qua conceditur. Hæc est certa ex his quæ suprà notauimus, iuxta communem sensum Doctorum in materia de contractibus & promissione. Nam, vt diximus, promissio qua quis alteri obligatur sub conditione à promissario implenda, non obligat promittentem si promissarius non impleat conditionem, aliter enim noluit obligari. Ob quam causam Doctores in materia de contractu sponsalitio docent posse vnum contrahentium à contractu iustè discedere, si alius nolit implere iustam conditionem sub qua celebratus est contractus, aliàs enim non seruaretur æquitas & iustitia contractus. Et eodem modo sine controuersia philosophantur Doctores in materia de voto conditionali, quæ omnia de industria omitto, eo quòd manifesta sint.

Concedi verò solet saluus conductus sub aliquibus conditionibus: nam Carolus V. concessit illum Luthero sub ea conditione vt extra diætam neque publicè neque occultè doceret suos errores. quam conditionem si violasset Lutherus, planè Cæsar mansisset omnino liber ab obligatione promissoriæ obligationis.

Concilium etiam Tridentinum in saluo conductu concesso

concesso Protestantibus *in fine sessionis 15.* planè sentit posse hæreticos quibus conceditur saluus conductus aliquod crimen committere, ob quod meritò debeat annullari promissio & securitas illis concessa : vt constat ex illis verbis quæ habentur parum ante medium : *Illud etiam ad maiorem securitatem, & pacis ac conciliationis bonum exprimendo (scilicet sancta Synodus) quòd si quispiam aut illorum aliqui siue in itinere Tridentum veniendo, siue ibidem morando aut redeundo aliquod crimen egerint, aut commiserint, quo possit huius fidei publicæ, & assecurationis beneficium eis concessum annullari, aut cassari, &c.* Supponit ergo Concilium posse esse aliquid ob quod posset rescindi & cassari facta priùs promissio.

Nihilominus ad maiorem securitatem in animis hæreticorum generãdam promisit Concilium omni fraude & dolo exclusis vera & bona fide ipsam sanctam Synodum nullam vel manifestè vel occultè occasionem quæsituram ad discedendum à promissione facta.

Demum ex dictis potest solui obiectio quæ solet sumi ex Isidoro *lib. 2. Synonymorum, cap. 10.* vbi dicit rescindendam esse promissionem inhonestam factam. Hoc enim testimonium intelligendum est de promissione de rebus illicitis. Nos verò contendimus prædictam promissionem de plenissima securitate posse esse iustam, & circa materiam honestam. Aliqua solent obiici leuioris momenti, & quæ ex dictis solui possunt.

DISPVTATIO XX.

De traditionibus.

DE hac materia disputat Bellarminus *tomo primo lib. 4. de verbo Dei non scripto*, sic enim appellat traditiones non scriptas, & *cap. 1.* refert quinam defenderint vel oppugnauerint traditiones non scriptas. Valentia *in hoc artic. §. 43.* de his agit.

DVBIVM I.

Quid & quotuplex sit traditio, quibúsve regulis dignosci possit.

PRimò sciendum est traditionis nomen generale esse, & significare omnem doctrinam siue scriptam, siue non scriptam, quæ ab vno cõmunicatur alteri ; *Exodi 17. Actor. 6.* Vnde & *1. Corinth. 11.* dixit Paulus : *Ego enim accepi à Domino quod & tradidi vobis,* & *2. ad Thessalonicenses 2. Tenete traditiones quas accepistis siue per sermonem, siue per epistolam.*

Secundò sumitur à Theologis pro doctrina non scripta à primo authore, quo etiam sensu vsurpatur ab Irenæo *lib. 3. cap. 2.* Tertulliano *lib. de corona militis,* & Cypriano *lib. 2. Epist. 3.* & de his traditionibus non scriptis suscipitur disputatio.

Secundò notandum est duplicem esse partitionem traditionum, alteram quæ sumitur ex Auctoribus, alteram verò quæ sumitur ex materia. Primò ergo dicitur traditio diuina quæ accepta est à Christo docente Apostolos, talis est quæ pertinet ad materiam & formam Sacramentorum aliquorum. Secundò Apostolica traditio dicitur quæ instituta est ab Apostolis non sine assistentia Spiritus sancti, & in eorum scriptis scripta non extat, talis censetur traditio de ieiunio Quadragesimæ. Aliquando dicitur Apostolica traditio, quòd ab Apostolis tradita sit primùm, licèt ab eis non sit instituta. Ecclesiastica verò traditio dicitur consuetudo antiqua vel à Prælatis, vel à populis inchoata, quæ paulatim tacito consensu populorum vim legis obtinuit.

Tertiò certum est traditionem diuinam nõ scriptam eandem habere vim ac si esset scripta ; & idem est de aliis, vt ex dicendis constabit, & patet ex Trident. *sess. 4.*

Secunda partitio est traditionis in traditionem fidei, & in traditionem morum, eo quòd vel ad doctrinam fidei, vel ad mores pertineat. Alia dici solet necessaria, eo quòd vim habeat præcepti, alia libera quæ tradita est per modum consilij, & hæc de priori dubij parte, de qua Bellarm. *lib. cit. cap. 2.*

Circa secundam verò partem quinque assignandæ sunt regulæ ad dignoscẽdas veras traditiones quas Bellarminus tradit *lib. cit. cap. 9.* Valentia verò quatuor assignat *in fine §. citati.* Alij verò plures, alij pauciores assignant, sed solùm in modo differre videntur.

Prima est quando vniuersa Ecclesia aliquid amplectitur vt dogma fidei, quod non inuenitur in diuinis literis, necesse est dicere haberi traditione, neque enim Ecclesia errare potest, ideo in principium aliquod certum illud dogma reducendum est.

Secunda est quãdo tota Ecclesia aliquid seruat quod nemo potuit instituere nisi Deus, & nusquam inuenitur scriptum, necesse est dicere à Christo esse institutum, & ab Apostolis traditum.

Tertia est id quod ab vniuersa Ecclesia omnibus retro temporibus seruatum est, meritò ab Apostolis censetur institutum, etiamsi ab Ecclesia potuerit institui. Regula est Augustini *quarto contra Donatistas, cap. 24.* Ex hac regula colligit Bellarminus ieiunium Quadragesimæ esse Apostolicam traditionem, quod pertinet ad materiam de ieiunio, de qua S. Thomas infrà *quæst. 147.*

Quarta regula est cùm omnes Doctores Ecclesiæ docent esse aliquam traditionem Apostolicam, ita credendum est, magnum est enim hoc argumentum.

Quintam regulam tradit Irenæus *lib. 3. cap. 3.* & Tertullianus *lib. de præscriptionibus,* nempe pro Apostolica traditione habendam esse eam quæ pro tali habetur, vbi est integra & continuata successio ab Apostolis. Sed bene aduertit Bellarminus defecisse iam certam successionem Apostolorum in omnibus Ecclesiis, præterquam in Romana.

DVBIVM II.

An sit aliqua traditio verè diuina, aut Apostolica.

BEllarminus *lib. 4. citato, cap. 3.* bene explicat in quo sit cõtrouersia inter Catholicos & hæreticos. Et primò Catholici asserunt in Scripturis nõ contineri omnẽ doctrinam necessariã, ideóque requiri verbum Dei non scriptum. Hæretici verò volunt in Scripturis omnia necessaria cõtineri, Lutherus, Brentius, Caluinus, Kemnitius ; deinde licèt hæretici agnoscant traditiones aliquas, negant tamen vel esse necessarias, vel cognosci. Aliqua verò mendacia Kemnitij refert Bellarm. *cap. 13.*

Primò dicendum est necessariam esse traditionem. Conclusionem hanc multis probat Bellarm. *cap. 1. & 4.* aliquando ante Christi aduentum Ecclesiam fuisse sine scriptura, & traditionem habuisse, & etiam postquam habuit scripturam, necessariam esse traditionem. Probat variis modis, præsertim quia traditione debet constare hanc vel illam esse Scripturam diuinam. Cap. verò 5. idem contendit probare ex variis locis sacræ Scripturæ : sed aliqua non omnino conuincunt quæ de industria prætermitto. Sufficiat illud 2. ad Thessalonicenses 2. *Tenete traditiones quas accepistis siue per sermonem, siue per epistolam.* Hoc modo intelligunt Basilius *lib. de Spiritu sancto, cap. 29.* & Chrysostom. *in eum locum.* OEcumenius, Theophylactus. Damascenus *lib. 4. de fide, cap. 17.* & obseruauit P. Vasquez *in annotationibus illius loci.*

Sed respondent hæretici hunc locum contra nos ex-

posuisse Hieronymum, Ambrosium, Primasium, Theodoretum, & Anselmum: sed ea commentaria non esse Hieronymi, sed Pelagij, docuit August. *lib.3. de peccatorum meritis & remissione, cap.*1.5. & 12. Deinde ibi expresè admittitur Apostolica traditio, vt legenti constabit. Rursus neque Ambrosius est contra nos. Primò, quia illa cõmentaria eius non sunt, vt dixi *in additionibus ad tertiam partem, quæst.* 62. Deinde ex verbis illius authoris nihil omnino desumi potest quod hæreticis faueat. Primasius apprimè nobis fauet, sicut Anselmus, & Theodoretus, vt perpendit Bellarminus.

Rursus eadem veritas probari potest ex Pontificibus & Conciliis, ex Fabiano Papa *Epist.2. ad Episcopos Orientis*, Innocentio *Epist.*1. Leone I. *sermone 6. de Quadragesima.* Concilium Nicænum I. ex doctrina non scripta etiam damnauit hæresim Arrij, vt disertè testatur Theodoretus *lib.*1. *Historiæ, cap.*8. Nicænum II. *act.6. tomo* 4. *& act.* 7. *in fine*, & Concilium VIII. generale *actione* 8. Tridentinum *sessione* 4.

Tertiò ex Patribus probari potest. Indicat Areopagita 1. *cap. Ecclesiasticæ Hierarchiæ.* Scio Lutherum & alios negare ea opera esse Dionysij Areopagitæ, sed fallũtur, quia ea opera citantur nomine Dionysij Areopagitæ, VI. VII. & VIII. Synodo generali, & à Gregorio I. *in Homil. de centum cubus.* A Martino I. *in Concilio Romano*, & ab Agathone *in epistola ad VI. Synodum*, ex quo coguntur fateri hæretici hunc authorem ante mille annos scripsisse, & ideo non esse contemnendum.

Eadem veritas de traditionibus probari potest ex Polycarpo apud Eusebium *lib.*1. *Historiæ, cap.*20. Iustino *in fine 2. Apologiæ pro Christianis*, Irenæo *lib.3. cap.*2.3. & 4. Clemente Alexandrino *lib. de Paschate*, vt est apud Eusebium *lib.6. Historiæ, cap.*11. Origene *in cap.6. epistolæ ad Romanos*, Eusebio 1. *de demonstratione Euangelica, cap.*6. Athanasio *libro de decretis Nicænæ Synodi, contra Eusebium*, Basilio *libro de Spiritu sancto, cap.*27. Gregorio Nazianzeno *oratione prima in Iulianum.* Chrysostomo *in 2. ad Thessalonicenses* 2. Theophylacto, & OEcumenio *ibidem*, Chrysostomo *Homil.9. ad populum, & Homil.3. in epistolam ad Philippenses.* Theophylacto, Cyrillo Hierosolym. *in Catechesibus mystagogicis*, Epiphanio *hæresi* 55. Damasceno *lib.*4. *cap.*17. Tertulliano *lib. de corona militis*, Cypriano *lib.*1. *epist.*12. Hilario *lib. contra Constantinũ Imperatorem, circa medium.* Ambrosio *de his qui initiantur mysteriis, cap.*2. & 6. *& lib.*1. *de Sacramentis, cap.*1. *& 2. serm.*25.34. & 36. Hieronymo *epistola ad Marcellum de erroribus Montani.* Augustino *epist.*118. *& 2. de Baptismo contra Donatistas.* Aliis etiã argumentis contendit Bellarm. *cap.*8. probare necessitatem traditionum. Ad ea verò quæ ex Patribus attulimus, stultissimè respondent hæretici, aliquando negantes eum esse sensum verborum, aliquando concedentes eos Patres sic sensisse, erasse tamen; aliquando verò (quæ expeditissima solutio est) negantes ea verba eius Doctoris esse, eo quòd nescio quam olfaciunt stylĩ diuersitatem. Sed has solutiones meritò confutat Bellarm. *cap.*7. in quo adducit eorum quos citaui Patrum verba.

Multa tamen obiiciunt hæretici ex Scriptura & Patribus, quibus & rationes adiungunt. Primò solet obiici illud Apocalypsis vltimo: *Si quis apposuerit ad hæc, apponat Deus super illum plagas scriptas in libro isto, & si quis diminuerit de verbis prophetiæ libri huius, &c.* Ergo prohibetur quis addere traditiones non scriptas. Respondetur Ioannem planè prohibere corruptionem libri illius, nõ tamen prohibet ne vel alij libri scribantur, vel alia dogmata tradantur.

Secundò obiiciunt illud ad Galatas 1. *Si nos vel Angelus de cœlo euangelizet vobis, præter id quod euangelizauimus vobis, anathema sit.* Notat verò Kemnitius dixisse Apostolum *præter*, & non contra. Et Augustinus *lib.*3. *contra literas Petiliani, cap.*6. explicat, præter id quod in Scripturis est. Et simili ferè modo Basilius *in sum. moralium, summa* 72. *cap.*1. Duobus modis solet responderi, altero Apostolum loqui non de solo verbo scripto, sed de omni verbo siue scripto, siue tradito. Non enim dixit: Si quis euangelizauerit præter id quod scripsimus, sed præter id quod euangelizauimus. Augustinus verò & Basilius non exponunt hunc locum ex instituto, sed ex illo probant nõ licere aliquid asserere Scripturis contrarium, quod verissimum est. Altero modo respondetur ibi per particulam *præter*, intelligere Apostolũ idem ac contra, sicut ad Romanos vltimo: *Obseruate*, inquit, *eos qui dissensiones & offendicula præter doctrinam quam accepistis faciunt*, vbi eadem est vox Græca, vt notant periti eius linguæ; sic intelligunt commentaria quæ tribuuntur Ambrosio & Hieronymo. Chrysostomus, OEcumenius, & Theophylactus docent Apostolum non dixisse planè contraria, sed *præter*, vt indicaret non solùm eos anathematizari qui apertè contraria toti doctrinæ docent, sed eos qui quomodocumque labefactunt. Græcos sequitur P. Vasquez *in illum locum.* Iuxta hæc verò sunt similia loca explicanda.

Tertiò obiici solent alia loca quibus significatur Scripturam sufficienter continere omnia necessaria. Sufficiat adducere illud ad Timoth.3. *Omnis scriptura diuinitus inspirata ad docendum, ad arguendum, &c.* Fusè respondet Bellarminus *cap.*10. legatur Cano *lib.3. cap. vltimo.* & breuiter respondetur in Scriptura sacra omnia contineri in genere, quia in illa continetur etiam traditiones obseruandas esse.

Quartò solent obiici loca quibus damnantur traditiones. Matth.15. *Propter traditiones vestras.* Et respondetur reprehendi non traditiones acceptas à Christo, vel Moyse, vel Apostolis, iuxta Irenæum *lib.*4. *cap.*25. & 26. Epiphanium *in hæresi Ptolomæi.* Hieronymum *in cap.8. Isaiæ, & epistola ad Algasiam, quæst.*10. sed à Pharisæis acceptas.

Quintò obiiciunt Irenæum *lib.3. cap.*1. sed ibi non negat Apostolos aliquid docuisse quod non scripserint, sed solùm dixit scripsisse Euangelium quod prædicauerant. Addendum est nihil ex Irenæo probari, etiamsi dixisset Apostolos omnia scripsisse quæ prædicarant, posset enim intelligi de his quæ omnibus necessaria sunt explicitè ad credendum, vt recipiantur ad Baptismum, non de omnibus simpliciter.

Sextò obiicitur Origenes *in cap.3. ad Roman. in Matthæum Homil.25. in Ezechielem Homil.7. in Ieremiam Homil.*1. Necesse est enim, inquit, in testimonium vocare Scripturas sacras, sensus quippe nostri sine his testibus non habent fidem. Sed facilè respondetur Origenem loqui de obscurissimis quæstionibus, quorum non habemus traditionem, & ideo meritò dixit colligendam esse quoad fieri possit ex Scripturis earum solutionem. Aliàs disertè Origenes *Homil.5. in Numeros*, dixit plurima seruanda esse in Ecclesia, quarum tamen nulla extant testimonia.

Septimò obiicitur Athanasius qui *libro contra Gentes, siue contra idola*, ait sufficere sanctas & diuinitus inspiratas Scripturas in omnem institutionem veritatis. Sed primò Athanasius non dixit ad omnem. Deinde licèt diceret, non vellet intelligere sine Patrum traditione, quæ sæpe necessaria est ad intelligendas Scripturas.

Octauò obiicitur Basilius *in sermone de fidei confessione, & in summa moralium, summa* 72. Sed in his locis loquitur Basilius de his qui addunt dogmata Scripturæ contraria. Addo etiam Basilium loqui de his qui fingunt traditiones ex suo capite: nam in eodem sermone dicit se vsum esse sæpe contra hæreticos sermonibus nõ scriptis. Idem verò Basilius *Epistola* 80. loquitur non de traditionibus totius Ecclesiæ, sed tantùm de consuetudine vnius prouinciæ, quam non vult recipere contra veritatem.

Nonò obiiciunt dictum Chrysostom. *Homil.* 49. *in Matthæum.*

Matthæum. Sed is non est Chrysostomus, sed pseudo-Chrysostomus, Arrianus, vt constat ex *Homil.*48. Alia etiam obiiciuntur ex Chrysostomo quæ nullius sunt momenti, quæ refert & soluit *cap.*11. *citato* Bellarmin.

Decimò obiicitur Epiphanius *hæresi* 6. sed ibi solùm dicit ex Scriptura sacra petenda esse argumenta contra hæreticos.

Vndecimò obiicitur Cyrillus *de recta in Deum fide ad Reginas*, sed ibi tantùm vult non esse licitum cõtra Scripturas sentire. Obiicitur aliud testimonium ex Cyrillo *Homil.*5. *in Leuiticum.* Sed ibi non excludit traditionem, sed solùm vult scripturã humanam non esse habendam pro diuina: sed addendum est aliquos cum Bellar. *suprà* existimare eas homilias non esse Cyrilli, sed alicuius alterius qui passim literam destruit, & mysticos sensus ex capite suo statuit.

Duodecimò obiicitur Theophilus *lib.*2. *Paschali.* Verùm ille loquitur de apocryphis quibusdam libris qui pro aliis supponebantur.

Decimotertiò obiicitur celebre dictum Hieronymi *in cap.*1. *Epistolæ ad Titum.* Sine authoritate Scripturarum garrulitas non habet fidem. Respondet Bellarmin. deprauatum esse locum à Kemnitio, seu potiùs trũcum, sic enim habet Hieronymus: Sine authoritate Scripturarum garrulitas non habet fidem, nisi viderentur peruersam doctrinã etiam diuinis testimoniis roborare. Quibus verbis Hieronymus non refutat traditiones totius Ecclesiæ, sed garrulorũ technas detegit, qui falsas opiniones Scripturarum testimoniis specietenus confirmant, vt facilè decipiant incautos apud quos horum hæreticorum garrulitas fidem non haberet, nisi vterentur ad eam confirmandam, vel potiùs abuterentur aliquibus Scripturæ testimoniis. Faciliora alia ex Hieronymo adducit & explicat Bellarminus.

Decimoquartò demum multa obiiciunt ex Augustino, quibus probare cõtendit vel in Scriptura esse omnia necessaria ad fidem & mores, vel non esse admittendas traditiones *lib.*2. *de doctrina Christiana, cap.*9. Sed in hoc loco solùm vult in Scriptura sacra esse ea quæ necessaria sunt omnibus, quod etiam de his in genere intelligi potest, quia, vt suprà dicebam, in Scripturis continetur traditiones esse accipiendas. Aliis verò locis solùm vult ex Scripturis probanda esse dogmata quando sunt testimonia, & nihil esse dicendum contra Scripturam.

Obiiciunt etiam rationes. Prima est, quia videtur impossibile, vt traditiones non scriptæ conseruentur, cùm plurima semper fuerint impedimenta, nempe obliuio, negligentia, imperitia, & peruersitas, quæ numquam desunt spectato communi hominum more. Hoc tamen facilè soluitur; nam ad diuinam prouidentiam pertinet ita gubernare res, vt conseruentur traditiones necessariæ, præsertim quòd licèt non fuerint à primis authoribus scriptæ, relatæ tamen sint ab antiquis Ecclesiæ proceribus.

Secunda est, quia si semel demus recipiendas esse traditiones non scriptas, datur occasio fingendi & introducendi in Ecclesia falsa dogmata nomine traditionis. Vnde Papias ex traditione fertur docuisse regnũ Christi in terris futurum mille annorum post resurrectionẽ. Legatur Eusebius *lib.*3. *Historiæ, cap.*29. & similia exempla refert Bellarm. *cap.*12. Respondetur primò, hoc incommodum etiam habere locum in Scripturis: nam etiã antiquitus falsò aliqui libri fuerunt ornati titulo librorum canonicorum. Deinde hoc incommodum nulla ratione obesse veris traditionibus aut scripturis, quia est potestas in Ecclesia discernendi veras à falsis.

Similes aliæ rationes obiici solent, quas de industria prætermitto, quòd parum habeant efficacitatis, & doctrinæ nihil.

* * *

DISPVTATIO XXI.

De sacra Scriptura, seu de verbo Dei scripto.

MVLTA possent disputari de sacra Scriptura, quæ tamen hoc loco supponenda sunt, nempe de vtilitate & profunditate Scripturæ, de quibus erudite Salmeron *tom.*1. per duo prima Prolegomena, & Bellarminus *tom.*1. *lib.*3. *de verbi Dei interpretatione.* P. Azor *tom.*1. *lib.*8. *à cap.*1. Præcipuè ergo agemus de authoritate Scripturę, & in hunc finem explicabimus quinam sint libri sacri. Deinde in qua lingua sint habendi pro regula fidei.

DVBIVM I.

Quæ sint Scripturæ sacræ.

DE materia huius dubij librum integrũ habet Bellarminus, qui est primus primi tomi. Primò supponendum est contra aliquos hæreticos scripturam continere verbum Dei, de quo fusè Bellarmin. *tom.*1. *lib.*1. *cap.*1. 2. & 3.

Secundò etiam certum est apud Catholicos esse in Ecclesia talem aliquam scripturam, quod multis signis probatur à Catholicis contra aduersarios, ex adimpletione rerum quæ prædictæ sunt in Scriptura, ex vitæ scriptorum puritate, ex perpetua traditione, ex stabilitate Scripturæ, ex miraculis quibus Scriptura sancta interdum confirmata est. Legatur Michaël Medina *lib.*2. *de recta in Deum fide.*

Tertiò sciendum est in Concilio Tridentin. *sessione* 4. numerari libros sacros, quorum numerus omnibus doctis Catholicis notus est, & legi ibi potest, & ex dicendis cognoscetur.

Quartò sciendum est aliquos esse libros sacros, de quorum authoritate apud Catholicos numquam dubitatum est, aliquos qui non semper habiti sunt pro canonicis Scripturis, aliquos qui licèt pro canonicis ab aliquibus habeantur, sed communi consuetudine totius Ecclesiæ non sunt probati vt canonici.

In primo ordine sunt Pentateuchus, Iosue liber, & liber Iudicum, Ruth, quatuor libri Regum, Paralippomenon, duo Esdræ, & Nehemiæ, liber Iob, Psalterium, Prouerbia, Ecclesiastes, Cantica, Prophetæ maiores quatuor, minores duodecim. Euangeliorum libri quatuor, Acta Apostolorum, Epistolæ 13. Pauli, omissa Epistola ad Hebræos, Epistolæ canonicæ duæ, vna Petri, altera Ioannis.

In secundo ordine sunt Esther, Baruch, Danielis pars, Tobias, Iudith, Sapientia, Ecclesiasticus, Machabæorum liber primus & secundus, partes quædam Lucæ, Marci, & Ioannis, Epistola ad Hebræos, Epistola Iacobi, posterior Petri, secunda & tertia Ioannis, Epistola Iudæ, Apocalypsis.

In tertio ordine sunt alij quorum meminit Innocentius *Epist.*3. *ad Exuperantium.* Gelasius *distin.*17. *can. sancta Romana.* Athanasius *in Synopsi.* plures verò fuerunt hæreses contra Scripturas canonicas quas Sixtus *in sua Bibliotheca*, & Bellarminus *lib.*1. *citato à cap.*5. *in finem vsque*, refert. Ego verò qua potero breuitate aliqua referam.

Prima hæresis fuit asserentium libros veteris Testamenti à dæmone, seu à Deo quodam malo conscriptos. Hanc refutat Irenæus *in hæresi Manichæorum.* Augustinus *aduersùs Faustum Manichæum.*

Secunda hæresis fuit cuiusdam Ptolomæi, quam refert Epiphanius *hæresi* 33. & ex illo Bellarm. *cap.*5. quam omitto quòd sit quoddam deliramentum, sicut & tertia Theodori cuiusdam Mopsuestiensis Episcopi.

Quarta

Quarta fuit eorum qui Psalmos putarunt profana quædam cantica, vt refert Philastrius *cap.*127.

Quinta hæresis fuit aliquorum Hebræorum qui librum Iob in diuinis voluminibus non habent, nec Iob vnquam vixisse putant, cui errori ex parte consentit Lutherus, vt refert Bellarm. *cap. citato.* Sed contra Doctores Hebræos est testimonium Ezechielis 14. *Si steterit,* inquit, *in medio Noë, Danielis & Iob, &c.* & alia adducit Bellarminus.

Sexta hæresis Ecclesiastem refutat, teste Philastrio *cap.* 132. quem aliquo modo sequitur Lutherus, teste Bellarmino, quam ille bene refutat.

Septima est eorum qui Canticorum librum putant non esse Scripturam sacram, vt refert Philastrius *cap.*133.

Octaua est Porphyrij qui contra Danielem scripsit. Et hæc de libris veteris Testamenti.

Nona est eorum qui Euangelia omnia refellunt.

Decima est eorum qui refellunt Ioannis Euangelium.

Vndecima est eorum qui refellunt Matthæi Euangelium.

Duodecima eorum qui solùm recipiunt Euangelium Marci.

Decimatertia eorum qui solùm probant Euangelium Lucæ.

Decimaquarta eorum qui solùm Euangelium Ioannis, quas hæreses veteres sancti Patres refutarunt, quos refert Bellarminus *cap.*6.

Decimaquinta est eorum qui negant librum Actuum Apostolorum esse Scripturam sacram, apud Philastrium *cap.*36. & apud alios, quos refert Bellarminus.

Decimasexta eorũ qui scripta omnia Pauli reiiciunt, apud Irenæum *lib.*1.*cap.*26. Epiphan. *hæresi* 30.

Decimaseptima est eorum qui epistolas ad Titum & Timotheum non recipiunt, vt ex Hieronymo & Epiphanio refert Bellarminus. Has tres postremas accuratè refellit Petrus Cluniacensis *Epistola priori aduersùs Henricianos & Petrobrusianos.*

Circa priorem ordinem librorum postrema hæresis fuit asserentium, non omnia quæ sunt in Scriptura fuisse scripta diuino Spiritu dictante, sed aliqua more humano, & ita contempserunt epistolam ad Philemonem, ita refert Epiphanius *hæresi* 76. ex Anomeis, & ex aliis. Hieronymus *in cap.*5.*Michææ, & præfatione epistolæ ad Philemonem*, & Augustinus *lib.* 2. *contra aduersarium legis, & Prophetarum, cap.* 2. quam hæresim in eo videtur suscitasse Erasmus cùm *in cap.*27. Matthæi dicat non esse metuendum ne totius Scripturæ cadat authoritas, si leuis aliquis error in ea reprehendatur, contra quem legatur Canus 2.*libro de locis theologicis, cap.*16.17.& 18.

Hactenus de libris primi ordinis. Deinde de aliis, & primò de libris Esther eruditè Bellarminus *cap.*3. Solùm aduertam à Concilio Tridentino approbatum hunc librum cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia legi consueuit. Vnde errauit Sixtus Senensis *lib.*1. & 8. putans septem postrema capita resecanda esse. Respondet verò locutum Concilium de veris partibus illius. Sed primò ex hac responsione aperitur via ad resecandas alias partes audacter. Deinde Concilium probat illum librum cum suis partibus, prout in Ecclesia legi consueuit, & tamen in Ecclesia feria 4. post Dominicam secundam Quadragesimæ cantatur lectio ex cap. 13. Esther inter ipsa sacrorum solemnia, & oratio Esther ex cap.14. recitatur Dominica 22. post Pentecosten. Quę autem contra hanc veritatem obiiciuntur, rectè soluit Bellarminus *cap.*7.

De libro Baruch iam non potest dubitari post Tridentinum, vbi approbatur *sess.*4. & ex Patribus ostendit Bellarminus *cap.*8. contra Caluinum, idémque de aliis libris secundi ordinis probat Bellarminus *sequentibus capitibus libri vsque ad penultimum inclusiuè.* Nobis verò sufficiat contra omnes hæreticos, & contrarium sentientes definitio Concilij Tridentini *sess.*4.*citata.* De epistola ad Hebræos iam non potest dubitari propter expressam definitionem Concilij Tridentini loco allegato. Qui verò eius rei fusam disputationem quærit, legat nostrum Bellarminum, & Canum *secundo de locis, cap.*11.

Demum sciendum est aliquos libros non esse probatos ab Ecclesia, nec relatos inter sacras Scripturas, & ideo licèt aliquibus canonici visi sint, tamen ab Ecclesia hactenus non sunt iudicati canonici, & ideo Apocryphi vocantur.

Aduertendum verò est vocem Græcam *Apocryphus*, rem occultam & reconditam significare, sed Ecclesiastici scriptores non eodem modo hanc vocem vsurpant, interdum enim vocant apocryphas eas scripturas quæ non numerantur inter canonicas, eo quòd non est certum an sint canonicæ, & diuinæ. Sic Hieronymus *in Prologo Galeato.* Aliquando verò vocant apocryphos eos libros qui errores admixtos habent, sic vtitur hac voce Hieronymus *epistola ad Lætum de institutione filiæ*, Origenes *Homil. in cantica*, Augustinus 15.*de ciuitate Dei, cap.* 23. Gelasius *decreto de libris Ecclesiasticis*, hoc sensu vocat apocryphos libros editos ab auctoribus hæreticis, vel certè suspectis; enumerantur verò plures libri apocryphi à Gelasio *distinct.*15. *cap. sancta Romana*, & ab Innocentio I. *Epist.*3. Athanasio *in Synopsi*, & ab Eusebio *lib.* 3.*Historiæ, cap.*25. Sed non omnes extant, qui verò perseuerant hi sunt: Oratio Regis Manasse quæ solet annecti libris Paralipomenon, quam ideo apocrypham appellant Doctores, quia non est pars alicuius libri sacri, nec ponitur nominatim in canone ab aliquo Concilio vel Patre, nec habetur in Hebræa vel Græca editione, sed solùm Latino sermone.

Rursus apocryphi sunt liber tertius & quartus Machabæorum. Res est facilis, cùm solùm nominentur ab Athanasio in Synopsi, & ab eodem extra canonem ponantur. Quartus verò Esdræ citatur ab Ambrosio *libro de bono mortis, & lib.*2. *in Lucam, & epist.*21.*ad Orantium*, tamen canonicus non est, cùm à nullo Concilio referatur in canonem, neque habeatur in Græco vel Hebræo. Vnde nõ video qua ratione Genebrardus *in Chronologia, pag.* 90. in canonem retulerit hunc librum.

De tertio Machabæorum maior difficultas est, quia Clemens in canonibus Apostolorum *can.* 84. refert in canonem librum tertium Machabæorum. De quo canone legi possunt Bellarminus *cap. citato*, & P. Turrianus *lib.*1. *pro canonibus Apostolorum, cap.*11. & sanè Turrianus sentit eum canonem esse Clementis, quamuis postea dubitatum fuerit an ille liber referri debeat in canonem. Mihi tamen probabilius est quod Bellarminus putat eum canonem non esse Clementis, quod multis probat. Mihi verò illud argumentum magnam vim ingerit, quòd si ille canon esset Clementis, & ipse docuisset tertium librum illum esse canonicum, per traditionem canonicam ad Ecclesiam posterorum peruenisset, neque dubitatum ita esset de eo libro, vt numquam fuerit ab aliquo Concilio relatus in canonem. Recentiores verò alij nec indocti respondent, de illis omnibus canonibus dubitatum esse in Ecclesia. Deinde addunt fortè periisse tertium illum librum de quo Clemens loquitur, vel fortè redactum esse in primum & secundum, quæ sine idoneo authoritatis vel rationis dicuntur argumento. Sciendum verò est in fine vulgatæ Sixti V. haberi orationem Manassæ, & tertium & quartum librum Esdræ extra seriem canonicorum librorum positi, tamen ibi sunt ne prorsus interirent, minoribus verò quàm canonici libri characteribus scripti sunt, in signum minoris authoritatis.

*

DVBIVM II.

An libri sacri in lingua Hebræa sint incorrupti.

ALiqualis difficultas est an aliquãdo perierint, nonnulli enim putant vniuersam Scripturam sacram periisse tempore captiuitatis Babylonicę, & videtur sententia Basilij *in epistola ad Chilonem.* Addunt Doctores huius sententiæ reparatam postea fuisse ab Esdra, quam sententiam improbabilem putat Bellarmin. *tom.1. lib.2. de verbo Dei, cap.1.* quia hæc sententia solùm probatur testimonio libri quarti Esdræ, vbi clarissimè scribitur Esdram quadraginta diebus diuino Spiritu afflatum dictasse quinque viris qui summa celeritate quæ ab eo dicebantur excipiebant, atque hoc modo vniuersam Scripturam quæ perierat fuisse reparatam: sed hic liber apocryphus est, & nondum ab Ecclesia approbatus.

Deinde alij probant ex *cap.8. lib.2. Esdræ.* sed in eo capite solùm habentur hæc verba: *Dixerunt Esdræ scribæ, vt adferret librum legis Moysi; attulit ergo Esdras, &c.* Quibus verbis potiùs indicat contrarium, neque enim dixerunt vt componeret librũ, sed vt adferret. Rursus licèt Scriptura quæ erat in templo perierit, tamen incredibile est non fuisse aliqua exemplaria, vel partes eorum apud aliquos priuatos homines illius populi quibus curę erat lex Dei. Et ideo alij docent Esdram fuisse sacrorum librorum instauratorem, non omnia iterum dictando, sed colligendo scripturas in vnum corpus, quarum partes variis locis inuenerat, & emendando si quæ deprauata erant vitio scriptorum, & incuria. quæ videtur sententia Chrysostom. *Homil.8. in epistolam ad Hebræos*, Hilarij *præfatione in Psalmos.* Theodoreti *ibidem.* Tertullianus verò *libro de habitu mulierum*, Clemens *1. Stromatum*, Irenæus *lib.5. cap.25.* dicunt Esdram recensuisse & instaurasse libros omnes veteris Testamenti: sed non explicant an id fecerit memoriter, vnde sine causa citari solent pro prima sententia.

Sed quidquid de hoc sit, difficultas modò est an sit Hebraica editio quæ modò extat corrupta, vel incorrupta. Nonnulli hæretici, vt refert Bellarminus *lib.2. citato, cap.2.* odio editionis vulgatæ nimium tribuunt lectioni Hebraicæ, quam purissimum fontem non semel appellant.

Ex Catholicis verò aliqui putant Iudæos in odium Christianæ fidei studiosè deprauasse multa Scripturæ loca, ita Iacobus quidam Episcopus *præfatione in Psalmos.* Lematius *lib.6. de restauranda religione.* Titelmannus *Apologia pro vulgata.* Cano *2. de locis, cap.13.* Lindanus *lib.1. de optimo genere interpretandi Scripturam.* Ramos *in sua Apologia pro vulgata.* Leo Castrensis *in suo Prolegomeno Commentariorum in Isaiam, cap.28.* & nonnulli alij. & P. Salmeron *tom.1. Prolegomeno 4.* idem sentit, qui dicit hãc corruptionem non fuisse ab omnibus Iudæis factam congregatis in vnum locum, neque fuisse vniuersalem omnium codicum, hoc enim apud nullum ex historicis legitur. Solùm ergo vult particularem fuisse corruptionem ab aliquot Rabinis profectum, nec tantùm illam quæ potuit accidere vel iniuria temporum, vel hominum negligentia. Argumenta pro hac sententia infrà indicabimus.

Aliorum sententia est scripturam Hebræam non esse in vniuersum deprauatam, nec tamen esse omnino integram & puram, ita Driedo *lib.2. de Ecclesiæ dignitate, cap.1.* & Bellarminus *lib.2. citato, cap.2.* Payua Lusitanus *in defensione Concilij Tridentini, lib.4.* Ioannes Isaac *tribus libris pro defensione veritatis Hebraicæ in Lindanum*, & ferè doctiores huius ætatis hanc sententiam amplectuntur, & hæc sententia mihi probabilior semper visa est.

Pro cuius explicatione notandum est aliud esse hos vel illos codices esse corruptos, aliud verò omnes vniuersim corruptos esse: meritò verò docet P. Salmeron

A *suprà* non posse dici omnes fuisse corruptos, quod etiam moraliter non videtur possibile, & sine fundamento diceretur cùm nullus historicus id referat. Et deinde facilè probatur, quia ex Græca lectione Septuaginta facile fuisset fraus detecta. Vnde meritò Hieronymus *in cap.6. Isaiæ*, dixit: Si quis dicat corruptos esse codices Hebræos, cachinnum tenere non potero; & citat Origenem ridentem eos qui talia asserunt. Et Augustin. *cap.13. lib.15. de ciuitate*, ait: Nullus prudẽs debet dicere corruptos esse codices Hebræos. Sed respondent nonnulli Hieronymum tantùm loqui de illis codicibus ante Christi aduentum: falluntur tamen, vt legenti constabit. Respondent etiam Augustinum non agnouisse linguam Hebræam, vt ipse dicit *Epist.151.* & ideo non posse certum iudicium in hac re ferre. Sed negare nó possunt isti Au-
B gustinum ita sensisse, si non ex cognitione illius linguæ, saltem ex authoritate aliorum qui eo temporis ita sentiebant, & ratione ductus, quia moraliter non poterat id contingere.

Secundò notandum est in Hebræis codicibus inueniri diuersas lectiones, non esse corruptionem, potuit enim hæc diuersitas ex variis capitibus oriri.

Tertiò ego non reputo impossibile aliquos Rabinos aliqua loca deprauasse vel ex ignorantia, vel ex malitia, hoc enim facilè posset fieri, quod tamen ego non credo de aliquibus locis quæ Doctores primæ sententiæ adducere solent, vt probent Iudæos deprauasse sua Biblia.

Quartò etiam sciendum est sæpe Iudæos non tam textum corrumpere quàm sensum peruertere, si vlla specie probabilitatis id possunt, immo sæpe absque appa-
C renti ratione, & contra rationem ad prauum sensum trahere conantur.

His positis probare possumus non esse deprauatos omnes codices Hebræos, vel insignem aliquam eorum partem. Primò, quia non est verisimile id posse fieri. Secundò, quia non latuisset tantum scelus. Tertiò, quia, vt priùs dicebam, Hebraica lectio conuenit cum his quæ Hieronymus legit. Quartò, si deprauassent codices in odium Christi, deprauassent ea loca quibus contra eos vti possunt Christiani, quæ tamen non corruperunt. Nam solo capite 53. Isaiæ lecto conuersi fuerunt multi Iudæi valde docti, & similia testimonia sunt clarissima, vt notauit Elias Leuitis eruditissimus Hebræorum: vt refert Cochlæus *libro de nouis ex Hebræo translationibus*, quod amplius declaro. Quia vel corrupta sunt Hebræa
D ante aduẽtum Christi, & hoc nullus sanæ mentis dicet: nam & sine idoneo argumento diceretur, & contra rationem, & certè tunc non erat causa aliqua id faciendi, post Christum verò vsque ad tempora Hieronymi etiam dici non potest, quia, vt vidimus, aliud sentit Hieronymus, & eius temporis Augustinus; à tempore verò Hieronymi non sunt corrupti, quia multi Iudæi conuersi sunt ad fidem qui id aduertissent, vtpote rem magni momenti. Vnde meritò Augustinus diuina prouidentia factum putat (à qua sumitur argumentum) vt Iudæi tot ac tam grauibus exiliis agitati Scripturam sacram cum tanto Christiani nominis odio perpetuò retinuerint, vt Christi dignitas eo apud omnes mortales
E esset illustrior, quo firmiora atque grauiora ab ipsis infestissimis hostibus testimonia accepisset. Legatur in illud Psalmi 58. *Domine ne quando occidas eos. & lib.18. de ciuitate Dei, cap.46.* Quòd docuit sub idem ferè tempus Chrysostom. *Homil. quòd Christus sit Deus.* Hieronymus etiam in hunc modum ratiocinatur, vel corruptæ sunt Scripturæ ante aduentũ Christi, vel postea: si antè, quomodo Christus, vel Apostoli de tam insigni crimine eos non reprehenderunt: sic post Christi aduentum, quo pacto testimonia quæ à Christo & Apostolis citantur, omnia ferè inueniuntur in Hebræo vt ab illis citata sunt.

Pro eadem veritate est argumentum sumptum à re-

ligione

ligione Iudęorum erga sacros libros obseruandos, quam esse insignem testatur Philo *libro de egressu filiorum Israël ab Ægypto*, & refertur ab Eusebio *lib.8. de præparatione, cap.2.* Legatur Ioannes Isaac *responsione ad librum Lindani.* & certè recentiores Iudæi dicuntur in hoc etiam magnam habere diligentiam, & si aliquando Scriptura sacra in terram ceciderit, ieiunium indicunt. Ergo licèt aliquis in odium Christianæ religionis vnum vel alterum Scripturæ locum interdùm deprauauerit, tamen omnem fuisse deprauatam credibile non est.

Sed obiiciunt primùm Iustinum *Dialogo cum Tryphone*, qui hoc vitium Iudæis obiicit, conqueritur enim quòd ex Psal.95. abstulerint verba illa, *à ligno.* Dicitur enim, *Dominus regnauit.* Sed primùm quod ad Iustinum attinet Bellarminus *cap.2. citato*, docet illum loqui de codice Græco L X X. Interpretum non de Hebræo, quod planum est, & legenti constabit. Deinde ex eo, quòd vnus locus esset ab vno, vel alio deprauatus, non statim liceret colligere insignem codicum deprauationem. Rursus vulgata etiam correcta per Sixtum non habet illa verba, *à ligno*, & ex Græcis Chrysostomus, Euthymius & Theophylactus non legunt, *à ligno*, & nec versio Hieronymi, nec Græca: vt etiam notauit Ioannes Isaac suprà citatus. Fateor alios Patres legere, *à ligno*, Augustinum, & Ambrosium *ibi.* Tertullianum *lib. contra Marcionem, cap.12.* Ambrosiū *in cap.15.1.Corinthiorum*, Leonem Magnum *ser. 40. de passione.* Tertullianum *Dialogo contra Iudæos*, cuius titulus est quòd Patriarchæ ostenderint figuram crucis. Cassiodorus *in illum Psalmum 95.* dicit variam esse in codicibus lectionem. Vnde Faber, quem refert Augustinus Episcopus Neuensis *in illum Psalmum*, sentit illa verba non haberi ex Hebraica lectione, sed ex veritate Christiana, quod deinde secutus est Theodulphus ille qui nobile illud passionis carmen composuit, in quo canit Ecclesia,

Impleta sunt quæ concinit
Dauid fidelis carmine
Dicens, in nationibus
Regnauit à ligno Deus.

Nec immeritò quidē, cùm Psalmus ille de regno Christi, quod per crucis ignominiam adeptus est, nobilem contineat prophetiam. Dici etiam potuit iuxta lectionem & sententiam aliquorum Patrum. Fieri etiam potuit vt Græci codices, quos habuit Iustinus, eam particulam haberent. Legatur Montanus *in præfatione Psalterij.*

Secundò obiicitur Eusebius Cæsariensis *lib.4. Historia, cap.18.* qui id refert ex Iustino, sed iam explicuimus Iustinum.

Tertiò obiicitur Origen. *Homil.12. in Ieremiam*, in illud cap.17. *Peccatum Iuda.* Sed bene refert Bellarminus etiā Origenem loqui de versione Septuaginta. Obiicitur etiā Origenes *epistola ad Africanum*, quam refert Eusebius *lib.6. cap.23.* sed ibi vult Iudæos aliquos libros expunxisse, ne vulgi manibus circumferrentur, propter causam ibi assignatam, nempe ne Principum aut Iudicum crimina homines vulgò agnoscerent. Addendum etiam est illum solùm obiicere aliqua exemplaria esse deprauata, non tamen omnia: nam quid senserit Origenes, suprà diximus.

Quartò obiiciunt Chrysostom. *Homil.5. in Matthæum.* sed planè Chrysostomus loquitur de interpretibus Iudæis, Aquila, Symmacho, & Theodotione, qui in suis interpretationibus de Hebræo in Græcum multa perperam posuerunt in odium Christianæ fidei, & in reprehensionem septuaginta Interpretum.

Quintò obiicitur Hieronymus *in epistola ad Augustinum, quæ est vndecima inter epistolas Augustini, in cap. quintum Michæa, & in cap. primum ad Galatas*; sed ibi de septuaginta Interpretibus loquitur: aliis verò locis non asserit omnino, sed dubitat. At verò in commentariis Isaiæ, vt suprà diximus, apertè sensit quod retulimus, & *in cap.5. Michæa*, de Iudæorum negligentia potius quàm malitia loquitur, quæ posteriùs scripsit, vt patet ex præfatione commentarij in Isaiam.

Sextò obiicitur Clemens Alexandrinus *lib.3. Stromatum, non multum ante medium*, qui videtur sentire Iudæos corrupisse Scripturas; & similiter Athanasius dixit corrumpi Scripturæ placita, quod commodè intelligi potest de corruptione sensus, non lectionis, quomodo aliqui alij interdum exponi possunt, & solent. Quòd si aliquis Pater hoc vitium aliquando obiiciat Iudæis, non arbitror velle communem vniuersorum codicum corruptionem, sed alicuius loci peculiarem alicuius Iudæi corruptionem, quæ sæpe ex ignorantia nō minus quam ex malitia potest prouenire.

Deinde obiici solent plurima Scripturæ loca, quæ omnia referre longum esset, aliqua tamen adducemus. Solet autem obiici, & sit septima obiectio, ille locus Psalm. 95. *Dominus regnauit à ligno.* sed huic obiectioni iam responsum est.

Octauò obiiciunt Canus, & alij locum *Geneseos* 8. legitur enim in Hebræo, *Coruus egrediebatur, & reuertebatur*, cùm tamen vulgata Latina habeat cum negatione, *& non reuertebatur.* Sed acutè doctissimus Payua dixit hunc locum non potuisse corrumpi à Iudęis in odium Christi, quæ enim maior demētia excogitari potuisset quàm corui è Noë arca fugam occultare, Christi verò quam execrantur gloriam minimè obscurare, nō corrumpentes ea Scripturæ loca quæ ad Christi gloriam prædicandam sunt ampliſſima. Deinde si veram concordiam quærerent qui hunc locum obiiciunt, facile intelligerent, Hebræa Latinaque exemplaria in eandem sententiam conspirare. Hebræa enim habent, *exiit exeundo & redeundo donec siccarentur aquæ*, quod alij eodem sensu ad proprietatem sermonis Hebræi transtulerunt, *egressus coruus vltro citróque volitabat*, vt reuerti non ingressum in arcam, sed circa eam perennem quandam incertámque agitationem significet, nullo enim loco poterat consistere. Et cum hoc bene conuenit quod dicitur, *egrediebatur, & non reuertebatur ingressurus arcam.* Addere verò possumus aliquot Latinos codices emendatissimos legere sine negatione, in quibus sunt Complutenses, & antiquissimi Toletani. Alij, vt diligenter aduertit Franciscus Lucas Burgensis *libro de variis lectionibus Scripturæ*, agens de illo loco *Geneseos* 8. imò non pauci doctissimique viri, vt refert citatus author, docuerunt sine negatione legisse Hieronymum *in lib. de quæstionibus Hebraicis*, quamuis in eis quæ à nobis consulta sunt Hieronymi exemplaribus cum negatione legatur. Sed planè ea lectio repugnat verbis Hieronymi, vt legenti constabit, quod vtinam eius Scholiastes aduertisset. Vnde iam quæstio non est quomodo cum Latinis Hebræa conueniant, sed quæ exemplaria Latinæ sint præferenda. legatur P. Salmeron *Prolog.6. pag.71.* Nebrissensis *in quinquagena quadam locorum Scripturæ.* Ambrosius *tom.4. lib. de arca Noë, cap.17.* Sed retinenda est lectio vulgata Sixti.

Nonò obiiciunt in Psalmo 15. esse aliquot versus qui non sunt in Hebræo, nempe ab illo, *sepulchrum patens*, vsque ad illud, *Non est timor Dei, &c.* qui tamen citantur ab Apostolo *ad Rom.3.* & habentur apud Septuaginta, quod non videtur posse fieri ex sola negligentia absque malitia. Sed respondet Hieronymus *in præfatione lib.16. in Isaiam*, huic obiectioni illos versus allegari ab Apostolo ex variis Scripturæ locis. Deinde ab aliquo alio ex Apostolo ad Psalmum esse translatos. Inueniuntur primus & secundus *Psalmo 5.* Tertius *Psalmo 139.* Quartus *Psalmo 9.* Sextus & septimus *Isaiæ 54.* Addit verò ibi Hieronymus eos versus non esse Psalmi 13. in versione Græca L X X. & Origenes *in cap.2. epist. ad Romanos*, dicit Apostolum sumpsisse hos versus ex variis Scripturæ locis.

Sed nonnulli contendunt probare aliquando hos versus

versus fuisse in Hebræo, quia modò reperiuntur in quodam codice vetustissimo Anglicano. Sed rectè Bellarminus & alij docent addititios esse illos versus illius codicis, eo quòd, vt agnoscunt periti linguæ Hebrææ, ea verba non omnia sint Hebraica.

Sed dices, cur ergo Ecclesia in editione vulgata emendata Sixti V. hos versiculos patitur? Respondetur, quia cùm ipsi sint Scripturæ partes quædam, longoque iam tempore ibi fuerint, meritò Ecclesia eos in recitatione eius Psalmi retinet, præsertim cùm multi viri docti velint eos versiculos esse eius Psalmi, quamuis in Hebræis codicibus non reperiantur: vt enim sæpe dixi, mirum non est vnum vel alterum locum corruptum esse in Hebræo. Plura alia loca videri possunt apud Bellarminum, & Salmeronem locis citatis, apud Figuerolam Valentinum *cap. 3. partis 1. libri sui contra Iudæos.* Rectè verò notat Bellarminus imprudenter aliquos dum credunt se Hebræos oppugnare, Ecclesiam reprehendere, eo quòd in vulgata non aliter legatur quàm in locis Hebræorum codicum, quæ ibi dicunt corrupta esse. Admittit etiam Bellarminus posse esse in Hebræis codicibus aliquos errores qui passim irrepserint negligentia vel ignorantia librariorum, cùm facile sit errare propter aliquas simillimas literas, vel propter ignorantiam Rabinorum qui addiderunt puncta, cùm enim dictiones Hebraicæ possint variis modis legi, si punctis careant, non est mirum si in notione punctorum errauerint aliquando. Admittit etiam Bellarminus fieri posse vt ex prauo affectu, & odio in Christum & Christianam Religionem, ea lectio interdum Iudæis magis probata sit quæ Christianis minus faueat. Addit non tanti momenti esse hos errores qui reperiuntur in Hebræis codicibus, vt in his quæ ad fidem & bonos mores pertinent, Scripturæ integritas desideretur, sæpe enim discrepantia variarum lectionum in dictionibus quibusdam posita est, quæ sensum aut parum aut nihil mutant, errores verò qui ex additione punctorum acciderunt, nihil omnino veritati officiunt, puncta enim extrinsecus addita sunt, & possumus ea puncta detrahere, & iuxta veritatem legere; quibus verò locis hoc contingat, sigillatim ostendere debent sacrorum Bibliorum Interpretes.

Tandem dicendum est, licèt Hebræa incorrupta habuerint fidei authoritatem aliquando, modò tamen non proponi ab Ecclesia vt regulam fidei, quia non proponuntur ab Ecclesia vt in corrupta & integra. An verò liceat emendare Latinam vulgatam per Hebræos codices, dicemus infrà.

Dvbivm III.

An sint alicuius authoritatis editio Chaldaica & Syriaca.

SCiendum est Chaldaica lingua editos fuisse libros Tobiæ, Iudith, & ex parte libros Esdræ & Danielis; præterea tota Scriptura vetus, paraphrasticè translata est ex lingua Hebræa in Chaldæam, & hanc paraphrasim appellant Hebræi *Targum*, & Pentateuchum dicitur transtulisse Rabbi Aquila, Chaldaicè *Onkelus* dicitur. Aliorum verò librorum paraphrases ab aliis editæ sunt, vt refert Bellarminus *lib. 2. citato, cap. 3.* Istæ verò translationes magnæ authoritatis sunt apud Hebræos, & ideo vt eos conuincamus, vtiles nobis sunt; absolutè tamen ab Ecclesia non magni fiunt. Rectè enim ait Cardinalis Franciscus Ximenius *in præfatione Complutensium Bibliorum*, Chaldaicas paraphrases, illa excepta quæ est in Pentateuchum, plenas esse fabulis, quod ostendit Bellarminus *cap. 30.* & metitò docet, & probat neque paraphrasim Aquilæ in Pentateuchum omnino integram & incorruptam esse, sciendum est in expurgatorio nouo.

Circa editionem Syriacam breuiter aliqua dicemus. Scire verò oportet Syriacam linguam esse quasi prolem quandam Hebraicæ & Chaldaicæ. Quando enim ducti sunt Hebræi in Babylonem, cœperunt obliuisci linguam propriam, & addiscere Chaldaicam, quam tamen perfectè pronuntiare non poterant, & semper aliquid linguæ propriæ retinebant, & hæc est quam pro vulgari in posterum habuerunt Hebræi.

Secundò sciendum est id quod notat Bellarminus *cap. 4.* nullum librum veteris Testamenti scriptum esse in lingua Syriaca à primo authore, nisi scriptus sit primus Machabæorum, & Ecclesiasticus; credibile enim est lingua vulgari Hebræorum hos fuisse scriptos à primo authore. Reliquos vel Hebraicè, vel Chaldaicè, vel Græcè primò fuisse scriptos. An verò Euangelium Matthæi Syriacè fuerit scriptum lingua quam Hebraicam communiter appellant, disputat Bellarminus *suprà*, sed fusiùs Salmeron *prolegomeno 35.* & Albertus VVidmunstadius, qui primus in Europa Testamentum Syriacum imprimi curauit, & Guido Fabricius, cuius est Latina interpretatio noui Testamenti Syriaci in regiis Bibliis.

Tertiò tandem notandum est non esse hanc editionem regulam fidei, quia non est proposita vt talis ab Ecclesia, &, vt dixit Bellarminus, neque est tanta eius authoritas vt cùm Græca, vel Latina comparari possit, quamuis sit vtilis ad intelligentiam Scripturæ. Et illud est huius editionis commodum insigne quod in titulis ac sectionibus capitum mentio fit iciunij, resurrectionis, orationis, precum pro defunctis, ac similium quas Lutherani dicunt esse Romani Pontificis traditiones. sed hæc editio eos apertissimè conuincit mendacij.

Dvbivm IV.

Quomodo facta sit Græca editio Septuaginta Interpretum.

PRimum scire oportet plures fuisse Græcas veteris Testamenti editiones. Vna est cuius meminit Alexandrinus Clemens 1. *Stromatum*, quæ incerto quodam authore prodiit, ex qua Plato cæteríque Philosophi non pauca hauserunt. Succedente tamen Septuaginta translatione cœpit negligi, deinde amitti, & vix iam memoria eius conseruata est, & ideo à scriptoribus prima solet numerari translatio Septuaginta, de qua infrà. Legatur Athanasius *in synopsi*, Epiphanius *lib. de mensuris, & ponderibus.* Eusebius *lib. 6. cap. 13.* qui translationis ordinem referunt.

Secunda facta est ab Aquila Pontico 120. anno post Christum, qui fuit Gentilis; deinde factus est Christianus, demum ab Ecclesia pulsus est, & ad Iudæos confugit. Vnde non satis bona fide in hoc opere creditur versatus.

Tertia translatio à Theodotione Commodo imperante facta est, qui ex Hæretico Marcionista factus est proselytus Iudæorum: sed maior fides eius translationi adhibetur, & Ecclesia Danielem ex interpretatione Theodotionis legit, teste Hieronymo *præfatione in Danielem.*

Quarta translatio facta est à Symmacho qui tempore Seueri Augusti eam fecit, fuit is Ebionita, si Eusebio credimus,

credimus, vel Samaritanus, si volumus amplecti sententiam Athanasij. Recte verò aduertit Bellarminus, mirum esse quomodo cùm Athanasius & Epiphanius disertis verbis dicant Symmachum sub Seuero, Theodotionem sub Commodo has translationes fecisse, neque possit esse dubium quin Commodus Seuerum præcesserit, tamen iidem authores Symmachum priorem, Theodotionem verò posteriorem faciunt.

Quinta editio Græca sine vllo nomine authoris reperta est in doliis quibusdam apud vrbem Hierico tempore Antonini Caracallæ, qui Seuero patri in imperij dignitate successit, vt Epiphanius suprà refert.

Sexta editio, teste eodem Epiphanio, reperta est in doliis inclusa apud Nicopolim; ex iis verò editionibus composuit Origenes illa quæ dicebantur Hexapla, siue Tetrapla, siue etiam Octopla, quia diuisit primùm singulas paginas in sex columnas, & in prima scripsit Hebraicum textum literis Hebraicis. In secunda eundem literis Græcis, in tertia interpretationem Aquilæ, in quarta editionem Symmachi, in quinta interpretationem Septuaginta, in sexta interpretationem Theodotionis, & propter sex columnas dicebantur hæc exemplaria Hexapla, propter quatuor interpretationes Tetrapla, id est, quadruplici ordine scripta, & explicata. Addidit deinde quintam & sextam versionem, & vocata sunt ea volumina Octopla.

Septima alia editio est Origenis, qui Scripturas ex Hebræo non transtulit, sed versionem Septuaginta ita emendauit, multis ex Theodotione admixtis, & stellæ signo notatis, multis etiam obelo, id est, veru iugulatis, vt nouam editionem fecisse videatur, quæ editio ita approbata fuit eo temporis vt breui temporis spatio Bibliothecas replerit, teste Hieronymo *epistola* 89. & eandem communem appellari solitam, scribit Hieronymus *præfatione lib.* 16. *in Isaiam.*

Octaua editio fuit sancti Luciani, qui cùm in editionibus iam numeratis multa vitia irrepsisse cognosceret, rursum magno labore nouam editionem molitus est. Refert verò Athanasius sub Constantino Imperatore repertam esse Nicomediæ ipsius Martyris manibus scriptam, & in pariete quodam asseruatam.

Nona editio est Hesichij, qui interpretationem Septuaginta iterum emendauit, atque Ægypti Ecclesiis tradidit. De his verò libris postremis loquitur Hieronymus *in præfatione in librum Paralipomenon.*

Modò de translatione Septuaginta dicendum est. Et primò de tempore quo facta sit, dissensio est inter Ecclesiæ Patres, de qua legi potest Bellarminus *lib.2.citato, cap.6.* Alij enim docent factam fuisse sub Ptolomæo Lagi filio, alij sub Ptolomæo Philadelpho. Sed non est magnum discrimen, cùm Philadelphus Lagi filio proximè successerit.

Secundò etiam est dissensio inter Patres circa librorum numerum quorum versio facta est: nam Hieronymus *in quæstionibus Hebraicis, & in cap.1. Ezechielis, & in 2. caput*, in eam sententiam inclinat vt solùm Pentateuchum verterint, & probat ex Aristæo *lib. de septuaginta duobus Interpretibus*, & ex Iosepho *præfatione in libros antiquitatum, & lib. 12. antiquitatum, cap. 2.* quibus addit Philonem 2. *libro de vita Moysis*, qui solius legis mentionem faciunt. Sed septuaginta Interpretes vertisse omnes libros veteris Testamenti, scribit Iustinus *dialogo cum Tryphone*, Irenæus *lib. 3. cap. 25.* Clemens Alexandrinus *primo Stromatum*, Epiphanius *de mensuris*, Eusebius *lib. 8. de præparatione cap. 1.* Hanc sequuntur Bellarminus *cap.6. citato*, & P. Salmeron *prolegomeno 6.* & mihi videtur probabilius, eo quòd Apostoli vsi sunt Græca versione in citandis testimoniis Prophetarum, eo autem tempore nulla erat Græca versio nisi Septuaginta. Rursus non est verisimile Regem illum ad cuius petitionem facta est ea versio, noluisse in Græcum verti Prophetarum oracula, & alios libros antiquos Iudæorum, neque Hieronymus contrarium affirmauit, licèt dubitauerit: nam in Commentariis Prophetarum sæpe facit mentionem versionis Septuaginta, neque oppositum probat, quod adducitur ex his qui dicunt Septuaginta legem vertisse, nomine enim legis omnes libri sacri veteris Testamenti intelliguntur: nam & Christus *Ioannis* 10 & 15. dixit in lege Iudæorum scriptum esse quod in Psalmis scriptum est.

Circa modum verò quo facta est hæc versio, communis est historia, & ideo eam prætermitto quam Patres infrà citandi referunt, & multi recentiores; legi verò potest P. Salmeron *Prolegomeno* 1. Certum autem videtur Septuaginta viros Hebræos senos videlicet ex qualibet tribu filiorum Israël peritissimos vtriusque linguæ Græcæ & Hebraicæ, spatio dierum septuaginta duo, mirabili consensione diuinas literas apud Pharum insulam Agypti ex Hebræo in Græcum sermonem transtulisse. Difficultas verò est an singuli separatim, an bini & bini, an potiùs omnes simul inter se conferentes interpretationem illam fecerint. Epiphanius *lib. de mensuris, & ponderibus*, refert binos & binos in qualibet cellula inclusos diuino miraculo eisdem scilicet verbis totam Scripturam vertisse. Eandem sententiam tenet Olympiodorus, vel Nicetas, alter enim illorum author est illius catenæ in procemio in Iob. & Iustinianus Imperator in sua Constitutione quæ Græca est, & eam se vidisse testatur ex nostris P. Comitolus in scholiis super catenam Iob, *in Prologo.*

Alia est sententia Patrum asserentium singulos in singulis cellulis inclusos, ita Iustinus *in Oratione exhortatoria ad gentes*, qui dicit se apud Alexandriam vestigia cellularum vidisse: ita Irenæus *lib. 3. cap. 25.* Cyrillus *Catechesi quarta.* Clemens Alexandrinus 1. *Stromatum.* Augustinus *lib. 18 de ciuitate, cap. 42.* Pro eadem sententia solet citari Philo *lib. 2. de vita Moysis.* Tertullianus *in Apologetico, cap. 19.* Chrysost. *Homil. 5. in Matthæum.* Sed isti cellularum non meminerunt.

Tertia sententia est Hieronymi qui in præfatione in Pentateuchum irridet hanc historiam. Nescio, inquit, quis primus Alexandriæ septuaginta cellulas mendacio suo extruxerit. Idque probat testimonio Aristæ, qui negotio illi interfuit, & apertè dicit eos simul conferendo vsque ad horam nonam versionem hanc septuaginta duobus diebus absoluisse. Idem probat testimonio Iosephi, qui cùm esset cupidissimus gloriæ suæ gentis, tamen *lib. 12. antiquitatum, cap. 20.* narrans hanc historiam non meminit cellularum. Pro eadem sententia possumus referre Eusebium qui *libro octauo de præparatione Euangelica, cap. 1.* totam rem narrat absque mentione cellularum. Ita Philo, Tertullianus, & Chrysostom. suprà nihil de cellulis dicunt, qui cùm narrent alia miracula quæ in hac versione contigerunt, nequaquam miraculum cellularum siluissent, si illud credidissent. Quod autem dicunt de mirabili consensione, non arguit miraculum cellularum: nam & Augustinus *lib. 2. de doctrina Christiana, cap. 15.* significat illud ab omnibus decantatum de istis interpretibus, quòd quasi vno ore Scripturam verterint, bene intelligi posse siue cellulæ admittantur, siue non, qui eodem loco non audet omnino historiam de cellulis affirmare. Hieronymum secuti sunt Titelmannus *Prologo apologetico*

getico pro editione vulgata. Andreas Masius *in præfatione quarum annotationum in Iosue*, Bellarminus *cap. 6. citato.* & mihi certè magni ponderis esse videtur testimonium Aristeæ.

Sed respondent Ludouicus Viues *in cap. 42. lib. 18. de ciuitate*, & Leo Castrensis *præfatione Commentarij in Isaiam, cap. 35.* & P. Salmeron *Prolegomeno 6.* cum librum non esse Aristeæ. Sed hoc sine idoneo argumento dicitur, imò contra rationem, quia omnia quæ Tertullianus, Hieronymus, Eusebius, referunt ex Aristeo, in hoc Aristeo qui extat ad verbum inueniemus. Deinde fallitur qui docent sanctos Patres vocare Aristeam pro hoc miraculo, licèt enim citent pro historia septuaginta Interpretum, tamen pro hoc miraculo citare non possunt, cùm eis planè se opponens Hieronymus sententiam suam planè confirmet ex illo. Similiter falluntur dum putant Aristeam Iustino & aliis suæ sententiæ non contradicere, cùm ex illo referat Hieronymus Septuaginta illos singulis diebus conferendo vsque ad horam nonam eam versionem perfeciſſe.

Alij recentiores respondent ab authoritate negatiua non posse sumi argumentum, sed non aduertunt ex Aristea non sumi argumentum authoritatis negatiuæ: nam, vt retulimus, asserit eos simul conferendo singulis diebus vsque ad horam nonam, &c. Ad Iosephi authoritatem vnus est Salmeron *Prolegomeno 6.* qui refert testimonium Iosephi ex libro sermone Hebraico scripto Historiarum Iudaicarum à captiuitate Babylonica vsque ad Præsidem Pilatum *libro 3. cap. 2.* vbi miraculum cellularum refert. Sed quidquid sit de hoc testimonio mirabile est Iosephum *libro illo 12. antiquitatum, cap. 2.* eius non meminisse. Tota res est valde dubia, & mihi valde est probabilis sententia Hieronymi, eo quòd facilè fuit vni Iustino posteriores aliquos fidem adhibere. Nec fuit difficile Iudæos saltem ignorantia aliquorum deceptos ea narrasse Iustino, & quasdam ruinas ostendere quas putarunt fuisse cellulas septuaginta Interpretum.

DVBIVM V.

An versio Septuaginta sit indubitatæ authoritatis.

DVbium esse potest vel de ea quæ fuit Septuaginta vera, & incorrupta, vel de ea quæ nunc extat. Et de prima dicendum est fuisse indubitatæ certitudinis, quod fusè probat Salmeron *Prolegomeno 1.* eiúsque authoritatem colligit ex variis capitibus quæ breuiter attingam. Primò ab antiquitate, facta enim est trecentis annis ante aduentum Christi. Secundò à magno numero Interpretum. Tertiò ab authoritate Patrum quos infrà citabo. Quartò à miraculis quæ dicuntur contigisse in ea editione facienda, à breuitate temporis, ab vnione & consensione mirabili, & (si verum est) à miraculo cellularum. Quintò ab eo quod per multos annos ante aduentum Christi legebatur hæc translatio in Synagoga Iudæorum, & etiam post aduentum Christi vsque ad tempus Tertulliani, vt constat ex Apologia illius. Ab eo autem tempore cœperunt Iudæi illi versioni se opponere, quòd ex illa probarentur Christi mysteria. Sextò efficaciter probatur ex eo quòd Euangelistæ & Apostoli in testimoniis citandis vsi sint ea versione. Circa hoc verò oportet scire controuersiam fuisse inter Hieronymum, & Augustinum, an Euangelistæ & Apostoli citauerint lectionem Septuaginta vbi differt ab Hebraica lectione, de qua controuersia legi potest Castrensis *Apologia pro translatione Septuaginta addita Commentariis in Isaiam, Lud. de Torres de fide, spe & charit.* & Salmeron *Prolego. 5.* Negat verò Hieronymus *lib. 2. Apologiæ aduersus Ruffinum, & prologo lib. 15. in Isaiam*, scribens ad Eustochium.

Contrarium verò docuit Augustinus *tomo 5. libro 15. de ciuitate Dei, cap. 14. in fine.* & hæc sententia communis est, & fusè probat Salmeron, & Cano *2. libro de locis, cap. 18.* Sufficiat verò vnum locum adducere ex Luca *cap. 5.* vbi Sale & Arphaxad interposuit generationem Cainam, quam solùm habent Septuaginta *Geneseos 12.* neque est corrupta lectio vulgata, etiamsi in Genesi non referat eam generationem, vt aliqui parum considerate audactérque sentire, quia omittere intermediam generationem non est corruptio. Quod verò *Geneseos 11.* dicitur Arphaxad genuisse Sale, de auo respectu nepotis dici solet, & nepos dici solet filius. Alia loca legi possunt apud Salmeron *loco citato.* Ex hoc ergo quòd Euangelistæ & Apostoli vsi sunt versione Septuaginta, magnum sumitur argumentum pro authoritate versionis Septuaginta, & ideo communis est sensus Patrum, Septuaginta habuisse peculiari modo assistentem Spiritum sanctum ne errarent in ea versione facienda. Ita sentiunt Iustinus Irenæus, Eusebius, Clemens Alexandrinus, Epiphanius, Chrysost. Tertullianus, Augustinus *suprà*, Hilarius *præfatione in Psal.* imò & Hieronymus *præfatione 1. in Paralipomenon* scribit frustrà se laboraturum in Bibliis transferendis, si versio Septuaginta integra haberetur vt ab ipsis edita fuit. & *præfatione 2.* dicit septuaginta Interpretes Spiritu sancto plenos quæ vera sunt transtulisse. Et *in Apologia contra Ruffinum, lib. 2.* dicit se numquam septuaginta Interpretibus detrahere voluisse. Idem docet Cyrillus Hierosolymitanus *Catechesi quarta*, Theodoretus *præfatione in Psalmos.* Iustinianus Imperator *Nouellarum Constitutionum, Nouella 146.* Philo *lib. 2. de vita Moysis*, Procopius *in principium Geneseos*, & ideo antiqui Patres ante Hieronymum ea versione vtebantur communiter in concionibus & refutandis hæreticis, dogmatibúsque Catholicis stabiliendis, vnde communis est hoc tempore Doctorum sententia versionem Septuaginta, provt ab illis edita est, incorruptam fuisse.

De ea verò quæ modò extat, dubium est an habeat infallibilem authoritatem. Prima sententia est asserentium eam versionem Septuaginta omnino periisse, sic refert ex mente aliquorum Bellarminus *lib. 2. de verbo Dei.* Sed hoc improbabile placitum est, præsertim postquam Sixtus V. vt infrà dicemus, eam curauit quammaximè emendatam typis excudi. Alij verò asserere videntur etiam ante Sixtum V. eam versionem esse regulam fidei, quia licèt aliquos habeat errores, tamen illi expurgari possunt diligentia Doctorum, neque verti vitio Septuaginta debent, sed scriptorum qui de emendatis inemendata scriptitant. Hanc sententiam videtur sequi apertè P. Salmeron, qui *Prolegomeno 6. argumenti 6.* sibi obiicit versionem quæ nunc circumfertur non esse Septuaginta, cùm sit valde corrupta. Et respondet primò, eadem ratione dici posse nostra Euangelia non esse ea quæ scripta sunt ab Euangelistis. Ostenditque eandem perseuerasse, quia vsque ad Christum perseuerauerit, & à Christo vsque ad tempus Hieronymi, & à tempore Hieronymi semper permansit in Ecclesia Græca, eáque vtuntur Græci Patres in tradenda doctrina fidei. Quod argumentum videtur valde efficax pro hac sententia quam alij recentiores sequuntur, qui etiam sicut P. Salmeron, respondent aliquibus obiectionibus, desumptis ex variis locis Scripturæ, in quibus secundùm lectionem Septuaginta, quæ modò circumfertur, videtur esse error. Pro hac sententia aliud argumentum infrà adducam.

Communis tamen sententia est eam versionem Septuaginta

ptuaginta quæ nunc extat non esse regulam fidei. Hanc tenet Bellarminus *lib. 2. de verbo Dei scripto, cap. 6.* Canus *lib. 2. de locis, cap. 13.* & multi viri docti huius ætatis. Probat Bellarminus multis, quæ licèt non omnia habeant efficacitatem, tamen aliqua eam videntur habere. Et probari potest primò, quia Hieronymus multis locis docet esse vitiatam, ita dixit *præfationem Paralipomenon, & in Esdram, & alibi frequenter.* Secundò idem docuit Iustinus *dialogo cum Tryphone.* Tertiò, quia Philone teste *libro 2. de vita Moysis,* Septuaginta dicuntur omnia transtulisse ad verbum, & ante Philonem Aristas refert eam versionem mirabili rerum & verborum consonantia factam fuisse, & in fine libri refert à plurimis eam versionem fuisse discussam, consideratam, examinatam, & ab omnibus acclamatum sanctè & fideliter omnia esse translata. Ista autem versio Septuaginta quam nunc habemus pluribus in locis dissentit ab Hebræo, aliqua habet quæ non sunt in Hebræo, alia non habet quæ sunt in Hebræo. Legatur Hieronymus *præfatione in Pentateuchum, Epistola ad Suniam & Fretellam, in quæstionibus Hebraicis, & commentariis in Prophetas.*

Quartò efficacissimè, quia *Geneseos 5.* planè corrupta est editio Septuaginta, secundùm quam Mathusalem inuenitur vixisse quatuordecim annos post diluuium, cùm tamen in arca non fuerit, quia, vt constat ex *6. capite Geneseos*, & ex *1. Petri cap. 3.* solùm fuerunt in arca octo animæ Noë, Sem, Cham, Iaphet, & vxores eorum, quòd si in vno loco concedamus esse hanc versionem corruptam, idem de aliis potest verti in dubium, vbi à Latina vulgata differt.

In hac re primò dicendum est ab Ecclesia non esse reprobatam versionem Septuaginta quæ modò circumfertur, nullus enim est huius reprobationis canon, neque ex approbatione vulgatæ colligitur reprobatam esse versionem LXX. vt docuit Leo Castrensis *Apologia citata, cap. 34.* & P. Salmeron *proleg. 3.* aliique huius ætatis, & planè constat quia Concilium de hac re nec verbum quidem fecit. Hoc autem intelligendum est nisi in lectione Græca reperiatur aliquid contrarium vulgatæ Latinæ: nam in eo euentu ex approbatione vulgatæ lectionis sequitur reprobatio contrariæ, vt per se patet.

Secundò dicendum est versionem Septuaginta, quæ modò circumfertur, non approbari ab Ecclesia vt regulam fidei, nulla est enim talis approbatio. Sciendum verò est Sixtum V. anno 1586. Romæ fecisse imprimi Græcè versionem LXX. emendatam, & anno 1588. Latinè conformiter ad Italam ex antiquissimis exemplaribus. In principio verò Latinæ huius versionis ait Sixtus Pontifex Maximus: Curauimus superiori anno Græcum vetus Testamentum iuxta septuaginta Interpretum editionem ad emendatissimorum codicum fidem expolitum typis excudi & publicari, & vt etiam iis qui huiusmodi Biblia Latinè conscripta legere mallent prodesse eadem opera possemus, adhibitis aliquot eruditis viris eundem librum in Latinum sermonem fideliter versum ad communem Christiani populi vtilitatem, atque animarum salutem imprimi fecimus. Quare ne posthac in sacro textu quidpiam contra sanam doctrinam hominum incuria vel temeritate irrepere vnquam possit, sed potiùs versio huiusmodi circa septuaginta Interpretum editionem ad verbum reddita, & incorrupta perpetuò conseruetur, authoritate Apostolica, tenore præsentium districtè prohibemus, quòd non nisi iuxta huius tenorem imprimatur, nihilque mutetur absque Romani Pontificis facultate. Quibus verbis solùm vult Sixtus versionem illam Latinam bene esse factam iuxta Græcam eius opera emendatam. Sed eam Græcam non vult haberi pro authentica, sed esse valde emendatam. Vnde dum prohibet aliquid mutari sine facultate Romani Pontificis, planè sentit facultate illius posse amplius corrigi, atque adeò non vult omnino esse certum eam esse quoad omnia verba versionem primam Septuaginta.

Tertiò dicendum est vbi constet de vera editione, Septuaginta habendam esse pro regula fidei, quia, vt suprà diximus, illa est indubitatæ certitudinis, neque potest hoc negari sine iniuria fidei.

Ex quo dicendum est quartò eam quæ modò circumfertur non posse quoad omnia haberi vt authenticam, tum quia, vt suprà dicebam, manifestè corruptus est locus de supputatione annorum Mathusalem, tum quia de multis partibus non constat nobis sitne vera illa, & prima editio Septuaginta.

Ex his verò facilè est respondere argumento P. Salmeron, concedimus enim eam versionem Septuaginta duraße, non tamen omnino incorruptam omnibus locis, & ideo non posse nos habere illam pro authentica. Sed obiicies esse authenticam si sit incorrupta, & à Sixto traditam esse vt incorruptam: ergo habenda est pro regula fidei. Respondeo Sixtum solùm tradidisse eam vt emendatiorem & puriorem, non tamen vt omnino incorruptam, vt suprà dicebamus.

DISPVTATIO XXII.

De vulgata Latina editione.

DE materia huius disputationis egit Bellarminus *tomo 1. libro 2. de verbo Dei scripto, cap. 9 & sequentibus.* P. Salmeron *Prolegomeno 3.* P. Azor *tom. 1. libro 8. cap. 3.* & alij quos infrà citabimus.

DVBIVM I.

Quis sit author vulgatæ Latinæ editionis.

PRimò sciendum est ante tempora Hieronymi, vt testatur Augustinus *libro 2. de doctrina Christiana, cap. 11.* innumerabiles fuisse versiones Latinas, nihilominus vna erat communior quæ vetus & vulgata editio dicebatur, vt pater ex Gregorio *in præfatione in libros moralium, cap. 5.* Hieronymo *in cap. 14. & 49. Isaiæ.* Et Bellarminus & alij putant hanc esse illam Italam quam Augustinus *libro 2. de doctrina Christiana*, aliis anteponit.

Secundò sciendum est Hieronymum bis Testamentum vetus in Latinum conuertisse, primùm ex Græca versione Septuaginta: vt colligitur ex *libro 2. contra Rufinum*, & ex *epistola 10.* Augustini, & *11.* quæ est Hieronymi *ad Augustinum*, & *ex præfatione in Iob.* & rursus ex Hebræo, vt ipse testatur *libro de viris illustribus*, & sæpe aliàs. Nouum verò Testamentum non conuertit è Græco in Latinum sermonem, sed emendauit, vt ipse dixit *in fine de viris illustribus, & præfatione Euangeliorum ad Damasum*, & ita est intelligendus Augustinus *epistola 10. citata*, vt constat ex *Epistola 11.* Hieronymi *ad Augustinum.*

His positis, tres sunt sententiæ de authore vulgatæ editionis. Prima est asserentium non esse B. Hieronymi, ita sensit Pagninus *in præfatione suæ interpretationis Biblioruu ad Clementem VII.* Et Paulus Sempronienſis Episcopus *libro 2. cap. 1. de die passionis Domini.*

Secunda sententia est asserentium vulgatam esse Hieronymi, ita Eusebius, & Picus Mirandulanus *libris editis de hac re.*

Tertia sententia est asserentium mixtam esse ex veteri

veteri & noua,ita Driedo *lib.2. de dogmatibus eccleſiaſticis, cap. 2.* & Sixtus Senenſis *libro 8.* & plures alij hanc ſequuntur ſententiam.

Mihi placet ſententia Bellarmini *lib. 2. de verbo Dei, cap. 9.* cum quo dicendum eſt Teſtamentum nouum nos habere ex antiqua verſione, emendata per Hieronymum, & quòd non ſit totum Hieronymi conſtat ex dictis. Quòd verò emendatum ſit ab eo,ex eo probatur quòd multa loca quæ Hieronymus emendauit in antiqua verſione, ita in noſtra correcta inuenimus, ſicut ille corrigenda docuit. Multa exempla affert Bellarminus, ſufficiat illud 1.*Corinth.* 7. Vult legendum, *& mulier innupta & virgo*, & ita legitur, cùm antea legeretur diuiſa, *eſt mulier & virgo.* Deinde cùm ipſe iuſſu Damaſi emendauit nouum Teſtamentum, fueritque receptum,non eſt credibile poſtea reiectum eſſe.

Dices in nouo Teſtamento eſſe aliqua quæ Hieronymus emendanda putauit, nec ſunt emendata vt ille putauit & voluit; ergo non omni ex parte emendatum eſt à Hieronymo nouum Teſtamentum. Antecedens vt probetur ſufficiat illud 1. Corinth. 13. *Si tradidero corpus meum ita vt ardeam.* Hieronymus *in cap. 5. ad Galatas*, vult legendum eſſe, *ita vt glorier*, & plura alia corrigit *in commentariis Epiſtolarum ad Galatas, ad Epheſios,ad Titum.* Reſpondet Bellarminus primò ipſum Hieronymum fateri in præfatione Euangeliorum ad Damaſum ſe non omnia correxiſſe quæ corrigenda eſſe putabat. Secundò reſpondet fieri poſſe vt cùm emendauit nouum Teſtamentum, iudicaret ea non eſſe emendanda quæ priùs correxerat in commentariis, priùs enim ſcripſiſſe ea commentaria,& poſtea emendaſſe nouum Teſtamentum,conſtat ex libris *de viris illuſtribus.* Alij tertiò reſpondent Eccleſiam recepiſſe Hieronymi correctiones, licèt non omnes.

Secundò dicendum eſt Pſalterium vulgatæ editionis non eſſe illud quod Hieronymus vertit ex Hebræo. Idque facile probatur,quia illud extat in operibus Hieronymi, & quoad verba multum diſſentit à Pſalterio vulgatæ editionis.

Tertiò dicendum eſt Pſalterium non eſſe illud quod Hieronymus vertit ex Origenis Hexaplis. Pro cuius intelligentia ſciendum eſt Hieronymum quater laboraſſe circa Pſalterium. Primò enim tranſtulit ex Hebræo in Latinum, vt patet ex Epiſtola Hieronymi *ad Sophronium.* Secundò conuertit è Græco in Latinum ex pura editione Septuaginta:vt habebatur in Hexaplis Origenis,vt ipſe docuit Hieronymus *in Epiſtola ad Suniam, & Fretellam.* Demum bis emendauit antiquam Latinam editionem quæ tranſlata erat ex Græca communi & vulgata:vt patet ex *præfatione Pſalmorum ad Paulam & Euſtochium.* Contendimus ergo Pſalterium non eſſe illud quod Hieronymus vertit ex Origenis Hexaplis, ſed illud commune quod bis emendauit. Inde verò probatur, quia *in Epiſtola ad Suniam citata*,dicit aliqua loca quæ nos modò habemus in noſtro Pſalterio, & tunc erant in communi Pſalterio, haberi aliter apud Septuaginta; ergo noſtrum Pſalterium diſtinctum eſt à pura illa & prima verſione Septuaginta. Vulgatum verò, & commune appellari à Hieronymo illud quod Origenes, & poſtea Lucianus Martyr emendauit.

Quartò dicendum eſt valde eſſe probabile libros Sapientiæ, Eccleſiaſtici, & Machabæoru non eſſe verſionem Hieronymi. Hanc docet Bellarminus *cap.9. citato.* Probat, quia in his libris non ſunt præfationes B. Hieronymi, & tamen in Epiſtola ad Auguſtinum quæ eſt decima inter Epiſtolas Auguſtini,dicit ſe ſingulis libris præfatiunculas præfixiſſe. Secundò, quia Hieronymus hos libros arbitratur apocryphos, vt conſtat ex *Prologo Galeato, & ex præfatione Prouerbiorum*, & ideo probabile eſt Hieronymum non feciſſe eorum librorum verſionem. Tertiò, quia multa citantur ex his libris à B. Cypriano *libro de exhortatione ad martyrium*, & aliis Patribus Hieronymo antiquioribus,eodem modo ac nos habemus in vulgata editione.

Quintò dicendum eſt reliqua omnia haberi ſecundùm verſionem Hieronymi, ita Bellarminus & plures alij huius ætatis. Quod vt probemus ſciendum eſt noſtram editionem vulgatam ex Hebræo fuiſſe tranſlatam, id quod ex multis locis conſtat, in multis enim concordat cum Hebræo, & D. Hieronymus tranſtulit ex Hebræo. Quo poſito probatur concluſio, quia illa omnia quæ Hieronymus *Præfatione in Pentateuchum, & libro de optimo genere interpretandi*, dicit non haberi in Septuaginta,& ſe addidiſſe ex Hebræo, ſunt in noſtra vulgata: vt illud Oſeæ 11. *Ex Ægypto vocaui filium meum.* Et idem argumentum ſumi poteſt ex his locis quæ B. Hieronymus dicit ſe aliter vertiſſe quàm Septuaginta, quæ in noſtra editione inuenimus, vt ipſe ſe vertiſſe dicit. Exempla afferunt recentiores non pauca, & aliqua adducit Bellarminus,multáque inueniuntur apud Hieronymum *in quæſtionibus Hebraicis, & in Commentariis Prophetarum.* Exemplo ſit, in quæſtionibus Hebraicis in Geneſim, dicit Geneſis 2. legendum eſſe, *& vocabitur virago*, & tamen LXX. habent, *& vocata eſt mulier.* Deinde Hieronymus in *epiſtola ad Auguſtinum citata* dicit ſe editioni ſuæ ex Hebræo præfatiunculas perfixiſſe quæ nunc habentur, nulláſque negauit eſſe Hieronymi; mirum verò eſſet totum opus periiſſe, ſolis exceptis præfatiunculis. Alia etiam argumenta non contemnenda pro hac veritate adducit P.Salmeron *Prolegomeno 3.*

Solent verò obiici nonnulla quæ facili negotio ſolui poſſunt. Primum argumentum eſt Pagnini, & Pauli Sempronienſis Epiſcopi, quòd aliquando Latina differt ab Hebræo, quod non eſt tribuendum Hieronymo Hebraicè peritiſſimo. Sed hoc parum refert, ea enim diuerſitas duabus ex cauſis potuit oriri, altera eſt illa longè latéque patens librariorum incuria, de qua re Hieronymus paſſim in ſuis præfationibus conqueritur. Illi enim aliiſque caſibus ſubiectæ ſunt literæ. Rectè enim ex Auſonio Gallo dixit P.Salmeron *Prolegomeno 3.citato:*

Mors etiam ſaxis nominibúſque venit.

Altera eſt quòd Hieronymus ſæpe non tam verba quàm ſenſum paraphraſticè vertit, id quod faciendum eſſe ipſe docuit *libro de optimo genere interpretandi.* Et Horatius in arte poëtica ante medium:

Nec verbum verbo curabit reddere fidus
Interpres.

Secundum argumentum eſt ex ipſo Hieronymo qui *præfatione in Pſalmos & in Iob, & in Paralipomen*, admonet ſe diſtinxiſſe ſuam editionem per aſteriſcos,& obeliſcos, & tamen in noſtra vulgata non videmus iſta ſigna. Facilis tamen eſt ſolutio:nam Hieronymus *Epiſtola citata ad Auguſtinum*, dicit ſe diſtinxiſſe per ea ſigna editionem quam fecerat ex Græco, & potuerunt excidere negligentia librariorum,ſicut ex Pſalterio cœperant excidere tempore Hieronymi:vt conſtat *ex præfatione in Pſalmos,& ex Epiſtola ad Suniam & Fretellam.*

Tertium argumentum eſt quod Hieronymus *in quæſtionibus Hebraicis, & libro de optimo genere interpretandi, & ſæpe aliis locis*,docet quædam loca aliter fuiſſe vertenda, quæ tamen retinentur ab Eccleſia in vulgata editione. Reſpondet Bellarminus quatuor eſſe cauſas ob quas in noſtro textu ſunt,quæ Hieronymus aliquando reprehendit. Prima error vel negligentia librariorum, vt ſuprà dicebam. Seconda varia ſignificatio vocabulorum,idque teſtatur ipſe *libro primo Apologiæ ad Ruffinum*, vbi dicit ſe Pſalmum ſecundum vertiſſe, *Adorate purè*, & in commentariis expoſuiſſe, *adorate filium*, quoniam vox Hebræa ambigua eſt. Tertia eſt, quia fieri potuit vt mutaret ſententiam, ipſe enim *Commentario in Iſaiam* fatetur, *cap. 29.* malè vertiſſe, *erit terra Iudæ Ægypto in feſtiuitatem*, cùm potiùs verti debuerit

debuerit *in pauorem*, & hanc posteriorem lectionem nos habemus in vulgata. Quarta demum causa, nam etiamsi Hieronymus aliquando senserit quædam mutanda in ea versione, sed vt docet Bellarminus & P. Salmeron *suprà*, Ecclesia maluit retinere primam lectionem, & emendationem Hieronymi non recipit quantum ad hæc.

DVBIVM II.

An interpres Latinæ nostræ vulgatæ habuerit spiritum propheticum.

VVlgatam versionem perfectam, & sine errore ab authore fieri, contingere potuit. Primò, quia incorruptos nactus fuit codices, & linguæ ex qua conuertebat, & in quam conuertebat, exactam habuit cognitionem, & industriam & studium in conuertendo posuit. Et præter hanc docent nonnulli assistentiam Spiritus sancti fuisse in vulgato Interprete. Salmeron *Prolegom.* 3. & alij docent errare non potuisse ex peculiari assistentia Spiritus sancti. Et Titelmannus *Apologia pro vulgata editione*, sensit Spiritum quem habuit vulgatus, licèt non fuerit Spiritus prophetiæ, fuisse illi maximè similem. Quod ex Titelmanno docuit Canus *2. de locis, cap. 14. parum ante finem.* Variis verò argumentis solet probari hæc sententia. Primò, quia Scriptura difficillima est, & nequit sine Spiritus S. dono intelligi. Vt verò Interpres rectè verteret, debuit priùs id intelligere. Vnde Bernardus *in epistola ad fratres de monte Dei*, docuit quo spiritu Scripturæ factæ sunt, ipso intelligendas esse. Et Hilarius *in Psal.* 115. docet intelligentiam Scripturarum donum Dei esse. Secundò, quia munus bene interpretandi Scripturam est donum Dei. Vnde Paulus *1. Corinth.* 14. hortatur vt orent qui interpretantur sermonem, vt rectè interpretentur: ergo id munus fuit necessarium ad totius Scripturæ interpretationem. Tertiò, quia necessarium fuit vt Spiritus sanctus ei interpreti assisteret, cuius versio à tota Ecclesia recipienda erat.

Alij verò existimant interpretem vulgatum Prophetam non fuisse. Ita Vega *15. in Trident. cap. 9.* Driedo *lib. 2. de dogmatibus ecclesiasticis, cap.* 11. Catherinus *opusculo de clauibus Scripturæ, cap. de authoritate vulgatæ editionis*, Sebastianus Perez *in regulis sacræ Scripturæ, regula* 4. Bañez *1. p. q. 1. ar. 4. dub. 4. in fine.* Bellarminus *lib. 2. citato, cap.* 11. docet interpretem non fuisse Prophetam, & errare potuisse. Fatetur tamen eum non errasse in versione vlla quam Ecclesia approbauit. Et probat, quia vulgata editio, vt diximus, non est vnius authoris. Et ex Theodotione habemus versionem Danielis, vt docuit Hieronymus, *præfatione in Danielem.* Stultum autem, inquit, est dicere hæreticum hominem non potuisse errare.

In hoc dubio dicendum est primò vulgato Interpreti non fuisse factam promissionem, qua illi promitteretur assistentia Spiritus sancti vt non erraret, huius enim promissionis nullum est firmum & idoneum argumentum, vnde non potest ab aliquo prudenter affirmari, cùm sit res quæ ex sola libera Dei voluntate pendeat. & hoc intendunt qui dicunt vulgatum non fuisse Prophetam, quia non habuit nouam aliquam reuelationem.

Secundò dicendum est vulgatum peculiari gratia Dei non errasse in versione quam probauit Ecclesia. Per hanc verò gratiam non intelligo donum prophetiæ, sed peculiarem directionem Dei vt non erraret, & hoc probant ea quæ afferuntur pro prima sententia ex Patribus, qui ad intelligendum verum sacræ Scripturæ sensum requirunt donum Dei & gratiam, id est, auxilium, & cogitationem non debitam ex dono creationis, qualis sæpe conceditur Doctoribus aliquibus vt intelligant vnum vel alterum Scripturæ locum. Et quia non fuit vnus author vulgatæ editionis, dicendum est concessum fuisse hoc donum omnibus his qui aliquam partem eius versionis fecere ad eam partem versionis faciendam, & ideo Hieronymus cognoscens necessitatem huius peculiaris doni *in epistola ad Desiderium*, deprecatur alienarum orationum adiumentum vt eodem spiritu quo scripti erant libri, eodem posset eos in Latinum transferre sermonem. Idem potest colligi *ex eadem epistola ad Paulinum, & ex comment. in illud ad Galatas* 1. *Sunt aliqui qui vos conturbant.* Circa quæ loca aduertendum est ex oratione planè colligi necessitatem gratiæ, vt sæpe Augustinus & Africani Patres contra Pelagium colligunt, de quo 1. 2. *quæstione* 109. An verò de facto vulgatus in aliquo errauerit, infrà dicetur.

Sed quæret aliquis an septuaginta Interpretes habuerint Spiritum propheticum, vel solùm ex peculiari prouidentia Dei directi fuerint in versione sua facienda. Ratio dubitandi est ex vna parte, quia per hoc donum huius directionis sufficienter intelligitur eam versionem verissimè & rectissimè factam. Ex altera parte aliqui Patres videntur eis tribuere Spiritum prophetiæ. Clemens 1. *Stromatum*, de illis loquens ait: Neque verò ab inspiratione Dei erat alienum, qui prophetiam dederat vt interpretationem quoque tanquam Græcam efficeret prophetiam. Iustinianus Imperator *Nouellarum constitutionum* 148. Philo Iudæus *2. lib. de vita Moysis, circa medium.* Augustinus 18. *de ciuitate, cap. 4.*

Circa hoc primò dicendum est eam versionem peculiari inspiratione Spiritus sancti factam esse, expressè id docuit Irenæus *lib. 3. cap.* 25. Theodoretus *præfatione in Psal.* Chrysost. 4. *super gentes, ante medium.* Hieronymus *præfatione in lib. Paralip.*

Secundò mihi placet eos LXX. viros non habuisse Spiritum propheticum, huius enim nullum est idoneum argumentum. Solùm ergo voluerunt Patres eos Spiritus sancti illustratione eam versionem fecisse. Ita sentit expressè Bellarminus *tom. 1. lib. 2. de verbo Dei scripto, cap. 6.* Dicit enim Patres qui Septuaginta appellant Prophetas, non velle eos propriè fuisse Prophetas, sed peculiariter à Spiritu sancto illustratos, & ita dicit Hieronymum illis Patribus non contradicere, dum negat Septuaginta fuisse Prophetas *præfatione in Pentateuchum*, qui tamen concedit eos Spiritu sancto plenos eam versionem fecisse, *præfatione 2. in Paralip.* Et alij Patres non appellant Prophetas simpliciter, quod intelligitur ex citatis verbis Clementis, dixit enim non esse ab inspiratione Dei alienum, vt qui dederat prophetiam, daret etiam interpretationem tanquam Græcam prophetiam; vocat verò tanquam Græcam prophetiam eo quòd ea scriptura Græco donata sermone verissimè ex Hebræo conuersa vt prophetia deseruiret Græcis Gentilibus.

DVBIVM III.

An Latinus interpres in hac sua versione fuerit assecutus omnes sensus cuiuslibet loci scripturæ originalis.

NEgant communiter Doctores eum fuisse assecutum omnes sensus. Hoc verò duobus modis potest intelligi. Altero, quòd ipse non fuerit assecutus omnem sensum. Altero, quòd licèt ipse fuerit omnem sensum assecutus, non tamen eum explicuerit in sua versione, ita vt plures sensus eiusdem loci semper fuerit assecutus. Circa primum multi non vident quo certo argumento dici possit id quod aliqui piè credunt Latinum interpretem omnem sensum scripturæ originalis intellexisse, quia, vt dicemus, non

non omnem explicuit in sua versione: ergo ad eam id non fuit necessarium, sufficiebat enim vt ita dirigeretur à Spiritu sancto, vt verum aliquem transferret sensum, atque adeò verum originalis sensum assequeretur aliquem, licèt non assequeretur omnes vnius loci. Neque concedendum est vulgatum semper cuiuslibet loci assecutum fuisse verum aliquem sensum intentum ab Spiritu sancto; quia, vt infrà dicemus, numquam errauit, non tamen videtur necessarium, vt plures veros sensus eiusdem loci semper fuerit assecutus.

Circa secũdum mihi placet id quod frequentiùs docent Theologi, vulgatum interpretem non explicuisse sua versione omnem sensum literæ originalis. Ratio verò est, quia vocabula Hebræa vel Græca aliquando æquiuocè multa significant. Latinæ verò voces non ita latas habent significationes, sæpe enim non potest eum fœcunditate Hebrææ vocis certare Latina, vnde & Canticorum 6. transtulit vulgatus, *Pulchra es amica mea, suauis & decora sicut Hierusalem.* Vbi vox pro qua vulgatus vertit *suauis*, significat suauem, & dulcem, & potest etiã esse nomen proprium cuiusdam vrbis Hebraicæ nomine *Thyrsa*, cuius fit mentio 3. *Regum* 14. & 16. & tunc sensus esset: Pulchra es amica mea vt Thyrsa, decora sicut Hierusalem; ita vt pulchritudo sponsæ comparetur duabus ciuitatibus, quarũ altera erat regia Regum Israël, altera Regum Iuda, pulcherrima vtraque, & vtraque in alto monte constituta. Sed addendum est vulgatam Latinam non esse diminutam, quia nullus sensus absolutè necessarius omissus est ab interprete Latino, quod maximè decuit Dei prouidentiam. Rursus notandum est aliquando Latinam lectionem pati sensum aliquem qui non quadrat in lectionem originalem. v. g. *Canticorum* 1. Sponsus dicitur botrus Cypri, nomen verò Cypri potest significare arborem & insulam, & tamen apud Hebræos vox Hebræa solùm significat arborem.

Sed quæres primò, an sensus qui nullo modo continetur in ea voce originalis Scripturæ, sit alicuius authoritatis quando eum patitur Latina vox, vt in exemplo adducto. Dicendum est eum sensum non pertinere ad fidem, ex eo solùm quòd Latina vox eum patiatur nisi deducatur ex aliquo alio loco Scripturæ, vel nisi fuerit traditione approbatus ab Ecclesia, aliàs solùm aliquorum Patrum authoritas eum sensum non facit certum, præsertim quando alij Patres eum sensum Latinæ lectioni tribuunt qui verissimè originali respondet, vt in citato loco aliqui Patres Latini insulam intelligunt, alij verò rectiùs cum Græcis & Hebræis arborem interpretantur.

Difficiliùs posset quæri secundò an quando vox Latina secundùm proprietatem habet diuersum sensum ab originali, sit præferendus sensus ille sensui vocis Græcæ vel Hebraicæ, ex vna enim parte sensus originalis videtur præferendus quando lectio originalis est incorrupta; ex altera verò parte cùm sit retinenda Latina vulgata lectio, propriéque sit explicanda, ille sensus videtur præferendus quando secundùm vocis Latinæ proprietatem aptiùs cadit in eam. Aliqui hanc posteriorem partem defendunt, perfunctoriè rem attingentes non hoc loco, sed explicantes interdum aliqua loca lectionis vulgatæ propter rationem factam. Multis verò prior probabilis videtur, quia in tali loco licèt sit retinenda Latina vulgata lectio, tamen vbi certò constat de lectione originali, vox Latina ita est sumenda, vt ex circumstantiis significet, vel tanquam ex causa, vel effectu, vel alio modo simili, id quod significat vox Græca originalis, hoc enim nõ est contra authoritatem vulgatæ lectionis, si retenta ea lectione trahamus verbum aliquod ad sensum originalis vocis, qui ex aliis adiunctis vocibus lectionis vulgatæ etiam colligitur, quæ doctrina pro variis Scripturæ locis obseruanda est. Eius verò placet aliquod exemplum adducere ex *Epistola ad Romanos* 1. vbi Paulus de Christo loquens ait: *Qui prædestinatus est filius Dei in virtute secundùm Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum.* Cuius loci plures sunt expositiones quas Scholastici referunt agentes de prædestinatione Christi, & interpretes recentiores S. Thomæ 3. *par. quæst.* 23. Duo tamen sunt præcipui sensus, alter aliquorum Latinorum qui verbum *prædestinatus* sumunt pro prædestinatione in mẽte Dei; alter verò Græcorum quos sequuntur qui cum Græcis græcizant, interdum Latini non pauci asserentes sensum esse Christum declaratum esse filium Dei ex resurrectione mortuorum. Quæ expositio aptè quadrat in contextũ: nam verbum Græcum pro quo vulgatus vertit *prædestinatum*, significat declarare, & sic optimè intelligitur illud ex resurrectione mortuorum, vnde sine causa Bellarminus *de verbo Dei scripto, cap.* 14. vult illud verbum Græcum apud solos prophanos scriptores significare declarationem, nõ tamen in Scriptura sacra; nos verò nõ negamus posse significare ordinationem æternam Dei aliis locis Scripturæ. Existimo ergo sensum Græcum probabilem esse, quia & originali respondet, & in lectionem vulgatæ quadrare potest. Et primò quòd originali respõdeat, nullus potest negare, & communis Græcorum Patrum, & aliquorum Latinorum ostendit consensus. Quòd verò in Latinam lectionẽ quadrare possit, probatur, quia à Theologis prædestinatio non solùm solet sumi pro actu æterno Dei, sed etiam pro aliquo effectu æternæ voluntatis eius. Deinde prædestinare potest sumi pro definire, vt est in Græco, definitio verò, vt OEcumenius ibi notauit, declaratio est rei. Græci verò non sumpserunt pro definitione æterna Dei, vt dicit, actum in mente Dei, sed pro effectu externo, & declaratione ex resurrectione mortuorum.

Sed occurrunt viri docti ideo non esse retinendum sensum Græcorum quòd retinenda sit vulgata lectio: at nos contendimus Græcorum sensum in lectionem Latinam quadrare. Rursus addunt verbum Græcum significare definire, ideóque pro definitione & prædestinatione æterna, sumendum esse. Sed huic obiectioni iam olim satisfecerat OEcumenius qui, vt diximus, notauit definitionem declarare rem nec sumi pro definitione æterna, sed pro effectu eius quo interdum cognoscitur & manifestatur res, vnde reprehensione digni sunt qui tam leuibus ducti argumentis Græcorum sensum refutant, probabilis enim est. Grauiùs verò debent reprehendi qui eius loci sensum à Scholasticis pluribus traditum putant ita certum, vt sine temeritate negari non possit. Explicant autem Scholasticos, ita vt Christus in quantum homo dicatur ab æterno prædestinatus, vt sit filius Dei naturalis. Qui sensus etiamsi verus sit, de quo 3. *par. loco citato*, neque Pauli est, vt diximus, neque Augustini, vt citati Scholastici putarunt. Quia cùm Augustinus *in Enchiridio, cap.* 4. *& de bono perseuerantiæ, cap. vltimo*, & sæpe aliis locis, vt 3. *par. quæst.* 23. *citata*, docui, & probaui, dum dicit de Christo loquens hominem prædestinatum, non sumit hominem pro concreto, vt sumunt Scholastici, sed pro natura: nam sicut dicit hominem prædestinatum, dicit etiam hominem assumptum, & tamen homo in concreto dici nequit propriè assumptus: vt rectè docent Theologi, eo quòd assumptioni non supponitur homo. Vnde sensus Scholasticorum nequit probari ex Augustino, atque adeò neque ex Anselmo, & Beda, & aliis Augustinianis, qui sicut & Augustinus hominem pro natura vsurpant. Nihilominus negandum non est Scholasticorum sensum esse valde probabilem, quem explicui & secutus sum *loco citato*. Legatur P. Vasquez 3. *parte, tomo* 1. *disp.* 90.

DVBIVM IV.

An Latina vulgata sit approbata quantum ad omnia verba.

ANte omnia sciendum est vulgatam editionem approbatam esse à Tridentino sessione quarta, his verbis: Insuper sacrosancta Synodus considerans non parum vtilitatis accedere posse Ecclesiæ Dei, si ex omnibus Latinis editionibus quæ circumferuntur sacrorum librorum quænam pro authentica habenda sit innotescat, statuit & declarat vt hac ipsa vetus & vulgata editio, quæ longo tot sæculorum vsu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus, & expositionibus pro authentica habeatur, & vt nemo illam reiicere quouis prætextu audeat.

Secundò sciendum est mentiri Caluinum dum asserit decreuisse Tridentinos Patres, reiiciendos esse Hebræos & Græcos codices, bene enim aduertit Bellarminus *lib. 2. citato, cap. 10.* P. Salmeron *Prolog. 3.* nihil de Hebræis aut Græcis codicibus statuisse Concilium: citato enim decreto de his mentionem facit planè nullam, solùm enim inter tot editiones Latinas quot nostra secula parturierant, hanc vnam vulgatam meritò pro authentica habendam decreuerunt Tridentini Patres. Alterum mendacium Caluini est adeò nullam esse in vulgata editione integram paginam, vt vix sint tres versus cõtinui, non insigni aliquo errore fœdati, quod vt ostendat plura obiicit loca quæ refert Bellarminus *lib. citato, cap. 12. 13. & 14.* Mentitur etiam Kemnitius docens Concilium Tridentinum decreuisse vt pro his quæ Spiritus sanctus in fontibus Hebraicis & Græcis scripsit, ea recipiamus quæ à librariis mutata, vel mutilata, vel addita sunt. Sed Concilium loco citato paulo post citata verba dixit curandum esse, vt sacra Scriptura potissimum vulgata editio quàm emendatissimè imprimeretur. Demum errant hæretici qui putant vulgatam editionem non esse habendam pro authentica. Errant etiam alij qui docent non debere Ecclesiam alligari ad vnam aliquam versionem.

Inter Catholicos verò sententia est aliquorum vulgatam editionem solùm approbari, ita vt nullum contineat errorem in his quæ ad mores pertinent, ita sensit Vega *15. in Tridentinum, cap. 9.* cuius verba placuit referre; ait ergo post alia quædã: Atque eatenus voluit Concilium eam authenticam haberi, vt certum omnibus esset nullam eam defœdatam errore ex quo pernicioſum aliquod dogma in fide & in moribus colligi posset, atque adeò adiecit ne quis illam quouis prætextu reiicere auderet. Et hanc fuisse mẽtem Synodi, nec quidpiam amplius statuere voluisse, ex verbis ipsis, & ex aliis consuetis approbationibus Conciliorum potes colligere. Et ne dubites, verissimè tibi possum allegare pro his amplissimum & obseruantissimum dominum sanctæ Crucis Cardinalem, de pietate & literis optimè meritum, qui illi sessioni & aliis omnibus præfuit, ac pridie quidem quàm illud decretum firmaretur, & postea non opinor semel mihi testatus est nihil amplius voluisse Patres firmare. Hæc Vega. & eandem sententiam sequuntur Sanderus *lib. 7. de visibili Monarchia.* Lindanus *1. lib. de optimo genere interpretandi.* Catherinus *opusculo de clauibus Scripturæ, cap. de authoritate vulgatæ lectionis.* Sixtus *lib. 8. Bibliothecæ, hæresi 13.* Payua *lib. 4. defensionis fidei.* Driedo *lib. 2. de dogmatibus ecclesiasticis, cap. 1.* & alij huius ætatis; & probari potest hæc sententia. Primò, quia sufficiens est si Ecclesia habeat certam scripturam continentem veram doctrinam quantum ad fidem & mores. Secundò, quia Concilium non videtur expressè loqui de singulis partibus, & verbis. Tertiò, posset probari ex multis locis quibus hæretici contendunt vulgatam esse corruptam quæ suprà adducit Bellarminus, quorum aliqua attingemus.

Secunda sententia est aliorum asserentium omnem orationem vulgatæ editionis pro authentica habendam esse, & ita sentiunt omnes qui putant vulgatum habuisse spiritum prophetico vicinum. Titelmannus, Canus, P. Salmeron dub. 2. citati. Et hanc sententiam sequuntur Foreyrus *in oratione ad Patres Concilij Tridentini*, præfixa expositioni Isaiæ. Ramus *Apologia de hac re.* Cordoba *1. quæstionarij, quæst. 17.* Sotus *in prologo in epistolam ad Romanos, & in 4. dist 42. q. 2. art. 4.* Petrus Garsia de Galarca Corientis Episcopus *1. lib. Euangelicæ institutionis, cap. 14.* Hector Pintus *in cap. 7. Danielis.* & est communis multorum Theologorum hoc tempore, & P. Valentia *lib. 8. Analysis fidei, cap. 5. & in hoc artic. punct. 7. quæst. 8. §. 42.* Congregatio etiam Cardinalium cui præfuit Cardinalis Alciatus tempore Gregorij XIII. ita sentit. Cùm enim nobilis cuiusdam Academiæ Doctores à Gregorio XIII. de sensu eius canonis Concilij quæsiuissent, in eam sententiam libentissimè ituri quam sancta Sedes proponeret amplectendam; Pontifex id commisit congregationi Cardinalium. Congregatio verò sic respondit, nihil posse asseuerari quod Latinæ vulgatæ repugnet, etiamsi sola esset periodus, seu clausula, aut membrum, aut syllaba iotáve vnum, quibus nihil potuit dici illustrius, & iam res est hoc tempore valde certa.

Pro explicatione sciendum est quid Authentici vocabulum significet, quod sancta Synodus vulgatæ editioni accommodat. Et quidem Budæus *in comment. linguæ Græcæ.* Alciatus *lib. 2.* Theodorus Gaza. Hieronymus *lib. de optimo genere interpretandi, & epistola ad Suniam & Fretellam.* Couarruuias *in practicis quæstionibus, cap. 29.* ex communi Iurisperitorum sententia, *lege sancimus. C. de diuersis transcriptis.* ea solùm scripta docent dici authentica, quæ & fidem in iudiciis faciunt publicam, & authoritatem habent. Vult ergo Concilium vulgatã editionem authenticam esse, & fidem facere in lectionibus, prædicationibus, disputationibus, & expositionibus, id quod efficaciter sanè probat ratio Concilij, nempe quia longo tot sæculorum vsu in Ecclesia probata est. Quis enim audeat dicere Ecclesiam Latinam per tot secula vsam Scriptura continente plures errores, vt putant hæretici, quod etiam confirmat Bellarminus testimoniis Patrum, quia vulgata vel est illa antiqua communis quam Augustinus vocat Italam, & hæc magnum habet testimonium Augustini *2. de doctrina Christiana, cap. 25.* vbi dicit eam omnibus esse præferendam. Si verò sit Hieronymi saltem ex parte, vt suprà docuimus, habet testimonium veterum Patrum, inter quos est Augustinus *lib. 18. de ciuitate, cap. 43.* Gregorius *20. moral. cap. 24.* Isidorus *6. Etymolog. cap. 5. & lib. 1. de diuinis officiis, cap. 12.* Rabanus *lib. 2. de institutione clericorum, cap. 54.* & ea vsi sunt posteriores Bernardus, Rupertus, Haymo, Hugo, Richardus, cæteríque qui his nongentis annis in Ecclesia floruerunt. Quod verò ad Catholicos pertinet mihi longè probabilius est, & certum, Concilium voluisse in omnibus retinendam esse lectionem vulgatam, ita vt nullus error sit in illa: vt docuerunt Doctores secundæ sententiæ. Et probari potest ex eo quòd Concilio vult eam esse authenticam in disputationibus, & lectionibus, & prædicationibus, neque quouis prætextu esse reiiciendam. Quòd si aliqua sententia non esset vera, posset in lectionibus & disputationibus reiici eo prætextu quòd res esset non ad fidem, nec ad mores pertinens. Agnoscebant verò Concilij Patres non omnia quæ in lectionibus & disputationibus tractantur ad fidei & morum doctrinam pertinere, & tamen absolutè docuerunt in lectionibus & disputationibus non esse reiiciendam, quod infrà ampliùs declarabitur.

Sed nonnulli in dubium voluerunt reuocare quænam esset ista vulgata editio. Sed hoc dubium ablatum est

est per Sixtum V. & Clementem VIII. quorum opera vulgata emendatissimè in lucem edita est, & ante illos ea vulgata erat qua communiter vtebatur Ecclesia, & citati Patres & Theologi vtebãtur, quod viri docti nulla ratione potuerunt ignorare. Sixti verò & Clementis opera factum est vt nulla ratione iam liceat in dubium reuocare, quæ sit vulgata lectio. Vt verò doctrina tradita de lectione Latina rectiùs intelligatur, nonnulla sunt obseruanda. Primum est, quando in ipsa vulgata eiusdem loci originalis duplex habetur versio Latina, vtrãque approbari, eo quòd vtraque in vulgata contineatur. v.g. Genesis 47. *Adorauit Israël Dominum conuersus ad lectuli caput*, & ad Hebræos 11. *& adorauit fastigium virgæ eius.* Veram autem esse vtramque lectionem oriri potuit, vel ex eo quòd litera originalis vtrumque sensum comprehendebat, & in vno loco vulgatæ vnus explicatus est, & in altero alius. Vel quia idem sensus potuit diuerso modo explicari; maximè enim aduertendum est quod dubio primò aduertebam sæpe interpretem non tam verba, quàm sensum reddere. Exemplo sit illud Michææ 5. *Et tu Bethleem Ephrata parvulus es in millibus Iuda.* Sic enim habet vulgata lectio apud Michæam, & tamen *Matth.* 2. transtulit vulgatus, *& tu Bethleem Ephrata nequaquam minima es in millibus Iuda.* Vtraque ergo lectio approbata est à Concilio. Quomodo verò contrarietatem non habeant istæ lectiones infrà dicemus. Quod autem Interpres non tam vertat sæpe verba quàm sensum, innumera suadent loca Scripturæ. Sed præsenti instituto sufficiat difficilis locus Threnorum 4. *Rubicundiores ebore antiquo.* qui multum negotij interpretibus exhibuit, eo quòd ebur rubicundum non sit, etiam cùm veluti senescit, vt nonnulli fingunt, sed potiùs tunc pallidum fit. Et quidem in Hebræo solùm est nomen significans idem quod os ossis. Vulgatus verò transtulit, *ebur antiquum*, & particula *antiquum* pretiosum significat, & originali respondet. Quod autem dicuntur Nazaræi rubicundiores ebore antiquo, rectè à vulgato dictum est. Ebur enim natura sua candidum antiquitus rubro colore tingebatur: nam quòd consuetudo tingendi ebur inoleuerit, constat ex illo Maronis *lib.* 12. *Æneid. versu* 67.

Indum sanguineo veluti violauerit ostro
Si quis ebur.

Et ex Ouid. 2. *Amorum Elegia* 5.

Mæonis Assyrium fœmina tinxit ebur.

Loquitur verò de fœmina quadam cuius vultus rubuit; vt verò constat ex eodem loco Ouidij, ebur ne seneseeret tingebatur.

Quale rosæ fulgent inter sua lilia mixtæ,
Aut vbi cantatis luna laborat equis.
Aut quod ne longis flauescere posset ab annis
Mæonis Assyrium fœmina tinxit ebur.

Desumpta verò est hæc comparatio ex Odissea 4. Homeri, vt aduertit Seruius *in citatum locum Maronis*, & notulam explicans lamentationes Ieremiæ, elucidans citatum locum, quam explicationẽ postea probatam video à multis, qui meas annotationes in Threnos Ieremiæ lectitarunt. Sine causa ergo nonnulli non intelligentes sensum vulgati, vel lectionem eius eum reprehendunt, vel aliam sequuntur lectionem.

Secundò obseruandum est posse aliquando eiusdem loci esse duas lectiones diuersas inter Latinos codices, & tunc considerandum est quam habeat quælibet illarum authoritatem. Si enim vna magis sit in vsu apud Patres & Ecclesiam, illa præferenda est: si verò dubia res sit donec ab Ecclesia declaretur, vtraque potest retineri, quamuis si certò constet de litera originali, ea Latina potiùs est recipienda quæ originali respondet, iuxta ea, quæ infrà dicemus; quòd si vtraque cadere possit æquè in originalem, & vtraque pariter est in vsu Latinorum Patrum, antequam Ecclesiæ iudiciũ de illis feratur, sub disiunctione vtraque est amplectenda.

A Ex dictis colligunt nonnulli *Sapientiæ* 12. *cap.* duplicem esse lectionem recipiendam. Alteram, *Ipsum qui non debet puniri condemnas, & exterum æstimas à tua virtute.* Et alteram, *Ipsum qui non debet puniri, condemnare exterum putas à tua virtute.* Mihi verò videtur hanc posteriorem solùm esse retinendam, quam habet vulgata Sixti V. & prior non respondet Græcis codicibus, & meritò Bellarminus *lib.* 2. *citato, cap.* 1. putat ex librariorum errore priorem lectionem ortam fuisse. Et P. Vasquez 1. *tom.* 1. *part. disputat.* 95. *cap.* 7. opinatur facilè eam mutationem ab aliquo scriptore fieri potuisse, quamuis priorem illam lectionem receperit Gregorius *lib.* 3. *moral. cap.* 11. ex illóque Glossa ordinaria, & Lyra. & Gregorius piè explicat de Christo, qui non fuit punitus ob propria peccata:

B Lyra verò de viris iustis qui in hac vita interdum propter maius bonum eorum, nonnullis pœnis affici solẽt; nec desunt recentiores, qui lectionem Gregorij amplectuntur, sed putant legenda esse ea verba cum interrogatione soluenda per negationem, vt idem sit cum alterius lectionis sensu, qui sine idoneo rationis momento loquuntur. Et idem dicendum est meo iudicio de quodam loco *Deuteron.* 29. de quo viri non vulgaris eruditionis dubitarunt. Antiqui enim Latini codices habent versu 23. *Sulphure & salis ardore comburens*, recentiores tamen aliqui Latini iuxta originalem lectionem legunt, *salis ardore*, & vulgata Sixti V. eodem modo legit, *salis ardore.* Ego sanè existimo errorem esse librariorum, vt in eum locum iam olim existimauit Caietanus, facilè enim potuit error contingere, & loco salis solis scribi.

C Atque adeò arbitror solam Sixti lectionẽ eius loci iam retinendam esse. Sic *Psal.* 41. secundùm vulgatam Sixti legimus, *ad Deum fortem viuum:* nam iuxta Hebræam lectionem & Græcam sic esset legendum, quamuis Latini non pauci legerint, *ad Deum fontem viuum*, qui error facilè potuit contingere in Latino, præsertim cùm præcedat, *sitiuit anima mea*; in Græco verò & Hebræo non fuit similis erroris occasio. Et similiter *Eccles.* 24. secundùm emendatam Sixti legimus, *Ego quasi fluuij Doryx*, versu 41. etiamsi prius aliqui Latini codices haberent, *Ego quasi fluuius Doryx.* Sed lectio Sixti Græcæ respondet, *& Doryx fluuius nusquam est*, quod enim Rabanus in eum locum dicit ex sententia aliquorum flumen Armeniæ esse nullum, habet fundamentum: Dyorix autem fossa est à flumine deducta ad irrigandam terram.

D Tertiò obseruandum est semper esse retinendam lectionem Latinam, ita vt si vnica tantùm sit apud Latinos, licèt sit diuersa lectio in originali, non sit licitum Latinam reiicere quæ, vt dixi, vnica est, & recepta à Latinis Patribus. Hoc verò facilè probatur ex verbis Concilij Tridentini approbantis vulgatam Latinam, & prohibentis quouis prætextu reiici, vnde nulla ratione probare possum quod docuit P. Salmerõ *loco citato*, ait enim inter lectionem Latinam & Græcã, vel Hebræam quando nulla potest iniri concordia, eam esse eligendam quę magis cum præcedentibus consonaret, aut quæ magis conueniret cum Apostolicis & Euangelicis literis, aut quæ antiquiora & probatiora exemplaria pro se haberet, aut quæ à pluribus Patribus agnita est, & probata, siue sit Hebræa, siue Græca, siue Latina, quam doctrinam posteriores aliqui receperunt. Verùm licèt ista possint deseruire interdum ad cognoscendum, an lectio Latina mendosa sit, quia fortè facilis fuit erroris occasio, tamẽ quando hoc non potest prudenter iudicari, dicendum est Latinam lectionem retinendam esse, vt probatum est. Quòd si lectio Græca vel Hebræa non sit in sensu contraria, retineri poterit, & semper curandum est ostendere secundùm speciem tantùm esse contrariam, & non reipsa has lectiones sibi aduersari. Quòd si contingat id quod nõ facilè fit, ita esse lectiones contrarias, vt reipsa contrariæ sint, absolutè est eligenda Latina lectio vulgata, quam Concilium probauit, neque inueniri potu-

E

rit

sit lectio Latina vulgata quæ contraria sit literis Apostolicis & Euangelicis.

Ex tradita verò doctrina facilè est iudicare de quodam loco 1.*Corinth.*15. Versu enim 51. vulgata Latina sic habet:*Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*; Græci verò habent, *omnes immutabimur, sed non omnes resurgemus.* Canus 2.*de locis,cap.*14. existimat vtramque lectionem posse retineri, quia neutra lectio reprobata est à Patribus. Sotus verò *in* 4.*distin.*43. *q.*2. *artic.*4. existimat Græcam lectionem reiectam esse eo quòd approbata sit Latina. Ego verò existimo retinendam esse Latinam lectionem omnino, cùm sit approbata Latina vulgata,& eam iam habet emẽdata vulgata Sixti,quam habent Latini Patres communiter,& Augustinus 20.*de ciuitate,cap.*20.*& quæst.*3.*ad Dulcitium,epist.*146.& alij Latini quos refert P.Suarez 3.*par.tom.*2.*disput.*50.*sect.*2. & eodem ferè modo legisse Dydimum Alexãdrinum & Acacium Cæsarienſem, testatur Hieronymus *epist.*148. & eam lectionem habent antiquissimi Veronæ Græci codices. Quamobrem meritò Canus reprehendit Erasmũ, Fabrum & Caietanum, qui *in citato cap.*15. Græcam lectionem eligere maluerunt.

Secundò existimo retineri posse Græcam lectionem si ad Latinæ sensum trahatur,vt patet & docuit P.Suarez sectione citata,ita vt lectionis Græcæ sensus sit non quòd non dormiemus & moriemur, sed vt expositit OEcumenius de diuturna dormitione, ita vt opus sit sepulchro; subitò enim resurgent vt vix dormisse videantur qui tunc morientur,& quod habet lectio Græca, *non omnes resurgemus,* intelligatur ad gloriam,& ita in sensu non erit contrarietas, sensus enim Latinæ lectionis est,omnes resurrecturos,sed non omnes ad gloriam, quo sensu accipiunt aliqui illud Psalmi primi, *Non resurgent impij in iudicio,* Hispani significantissimè dicerent, *no leuantaran cabeca.* An verò vera sit sententia eorum Græcorum qui ex hoc loco & lectione Græca volunt colligere, non omnes homines morituros, res est non huius loci. Legatur *loco citato* P.Suarez. Aliqui verò volunt lectionem Latinam trahere ad sensum Græcæ, ita vt ex lectione Latina non colligatur omnes homines morituros, nec propriè resurrecturos. Sed rectiùs sentiunt qui Latinam propriè explicant de morte & resurrectione,iuxta communiorem sensum Patrum.

Rursus ex tertia obseruatione tradita intelligi facilè potest an post Tridentinum licitum sit Latinam lectionem emendare per Græca & Hebræa exemplaria. Quidam enim etiam post Concilium Tridentinum minus consideratè docuerunt corrigi posse vulgatam per codices originales,eo quòd Patres doceant ad fontes Græcos & Hebræos esse recurrendum. Hieronymus *contra Heluidium, & epistola ad Marcellam, quæ incipit:Post priorem epistolam, & in commentario capitis octaui Zachariæ.* Augustin. 2.*de doctrina Christiana,cap.*11.12. & 15. & *epist.*59. & *distinct.*9.*can. vt veterum.* Et ratio ipsa id videtur docere,vt vbi aliquid dubij in versione inciderit, fiat vltima resolutio dubitationis in consulendis originalibus exemplaribus. Meritò tamen P.Valentia *loco citato*,& plures alij docent nulla ratione Latinam vulgatam corrigendam esse per Hebræos aut Græcos codices,cùm iam sit approbata per Concilium Tridentinũ, ita vt nullo possit prætextu refutari, quòd intelligi debet quando constat de Latina vulgata lectione peculiaris loci.Rectè verò aduertit Bellarminus *cap.*11.*citato,* quatuor temporibus licere nobis recurrere ad Hebræos & Græcos fontes. Primò quando in nostris codicibus videtur esse error librariorum. v. g. Ecclesiastici 45. aliqui mendosi codices *versu* 6.legunt,*Dedit illi cor ad præcepta,* emendati tamen codices, & vulgata Sixti habent, *Dedit illi coram præcepta*, & sic habent Græca;in Latino verò facile fuit contingere prædictum errorem. Et similia sunt alia loca.Non est verò temerè asserendum hoc vel illo loco esse errorem librariorum, sed consulendi sunt plures codices,& lectiones Patrũ. Quis enim ferat vt ij qui dum librariorum insectantur inscitiam, prodant suam. Cùm verò contingit esse errorem librariorum qui per originales codices corrigatur, non corrigitur vulgata lectio, sed librariorum inscitia, vel incuria,& ab erroribus liberatur vulgata Latina.

Secundò quando Latini codices variant, nec possumus certò statuere quæ sit vulgata lectio,integrum nobis est recurrere ad fontes, vt ex illis iuuemur ad inueniendam veram Latinam lectionem, in quo casu non corrigitur,sed quæritur vera vulgata lectio. v.g. *Tobiæ* 5. *versu* 6.quidam Latini codices habent; *Quibus antè iurauerat vt ostenderet illis terram lacte & melle manantem*: quidam verò alij codices habent, *vt non ostenderet*, & hæc posterior videtur verior,quia in Hebræo constanter additur, *non,* & ita legit vulgata Sixti. Et similiter *Iosue* 11. *versu* 19. quidam codices Latini habent,*Non fuit ciuitas quæ non se traderet,* alij verò, *non fuit ciuitas quæ se traderet,* & hæc posterior lectio verior est,vt putauit Bellarmin. *cap.illo* 11. & alij, quia est magis consentanea lectio lectioni Hebrææ,& sic habet Latina vulgata Sixti, & cõtextus Latinus id requirit,sic enim dicitur,*Non fuit ciuitas quæ se traderet filiis Israël præter Hebræam,qui habitabat in Gabaon,omnes enim bellando cepit,* ista enim causalis,omnes enim bellando cepit,suadet legendum esse,*Non fuit ciuitas quæ se traderet.* Vnde & additur: *Domini enim sententia fuerat vt indurarentur corda eorum, & pugnarent contra Israël & caderent, & non mererentur vllam clementiam.* Eteodem modo putat Bellarminus *capite illo* 11. *in primum cap. Lucæ, versu* 68. legendum esse, *& fecit redemptionem plebi suæ*, in datiuo,vt quidam codices habent, & habetur in Græco; sed vulgata Sixti habet, *fecit redemptionem plebis suæ,* in genitiuo:sed sensus est idem,& in leui discrimine tutius est sequi Pontificis summi sententiam. Alia exempla legi possunt apud Canum *lib.*2. *de locis,cap.*5. & consulenda est vulgata Sixti.

Tertiò quando verba aut sententia in vulgata Latina anceps est, possumus recurrere ad fontes, si fortè ibi non sit ambiguitas, & ex eis sine ambiguitate percipiamus sensum lectionis Latinæ. v. g. *Genes.* 3. dicitur, *Maledicta terra in opere tuo,*quod potest intelligi de opere futuro,id est,dum coles eam, & de præterito, hoc est, propter peccatum tuum, & hunc posteriorem sensum sine ambiguitate habet litera Hebræa.

Quartò licitum est recurrere ad fontes ad energiam & proprietatem orationis intelligendam. Exodi 1.*Ædificauit illis domos,* ex Hebraica phrasi intelligimus significare fœcunditatem & filiorum copiam. Quod planè constat ex *Deuter.*25.*versu* 9.*& Ruth* 4.*versu* 11. De phrasibus verò linguæ Latinæ & Græcæ disputat Salmeron *tom.*1. *proleg.*14.15. & 16. & multa doctissimè tradit ad sacrarum literarum intelligentiam quammaximè vtilia; in tertio verò & quarto casu non corrigitur, sed declaratur vulgata Latina per Græcam & Hebræam, numquam verò licitum est vulgatam Latinam relinquere & eligere Hebræam.

Ad argumentum verò suprà positum respondet bene Bellarminus,& alij plures,tunc fontes esse præferendos quando sunt incorrupti,& constat eos esse incorruptos, modò verò certius nobis constat de incorruptione vulgatæ Latinæ, quàm de incorruptione Hebræorum vel Græcorum codicum.

Quintò obseruant aliqui cum Cano *lib.*2.*de locis,cap.* 14.quando dubia est vox Hebræa,sufficere si transferatur aliquid quod censetur simile significato lectionis originalis, modò non varietur sensus, quod circa arbores vel animalia solet contingere. v. g. *Isaiæ* 1.*versu* 30. Latina vulgata etiam Sixti V. habet, *Cùm fueritis velut quercus defluentibus foliis,*etiam Hebraicè habetur vox *Ela,* pro qua vulgata habet *quercum*, & tamen vox Hebræa,

Septua

Septuaginta & Hieronymus *in comment.* significat *terebinthum*, non tamen ideo reprehendenda est Latina lectio iam approbata, id quod pro similibus locis obseruandum est. Et alia exempla affert Canus, cursim tamen aduerterim nimiam fuisse religionem Caietani qui *Isaiæ 1. versu citato*, vocem *Ela*, noluit in Latino exemplari mutare, quasi periculum esset si non omnino eadem arbor significetur, si vel quercum, vel terebinthum legeremus. Hoc tamen ita est intelligendum vt nomen Latinæ lectionis rectè in rem significatam quadrare dicamus, quamuis res illa ob varias causas & proprietates, variis possit nominibus appellari.

Sextò obseruandum est aliqua fuisse addita in vulgata, & ex vno loco aliquando illa sunt posita in alio, vt de aliquibus versibus Psalmi 13. retulimus suprà. Et hæc sunt canonica Scriptura, quia licèt non habeantur in originali in eo loco vbi addita sunt, habentur tamen in alio loco. Aliquando verò interpres aliquod verbũ addidit quod nullibi est in originali. v. g. Genes. 4. versu 8. *Dixitque Cain ad Abel fratrem suum: Egrediamur foras*, & illud *egrediamur foras*, non est in Hebræa, & dubium est an ea & similia verba sint authentica. Et nonnulli negant, eo quòd putant vulgatam solùm esse approbatam in rebus fidei & morum, & interpretem in aliis potuisse errare. Sed longè probabilius & certius est ea verba authentica esse, qua vulgata Latina quoad omnia approbata est, aliàs liceret eam reiicere aliquo loco, & licèt vulgatus non fuerit Propheta, sufficienter colligitur illum non errasse, sed verum dixisse, ex approbatione Ecclesiæ quæ per multos annos sic legit, & modò habet ea verba vulgata Sixti, & in Concilio Tridentino *sess.* 4. postquam numerati sunt libri canonici, dicitur suscipiendos esse omnes libros canonicos cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueuerunt, & in veteri vulgata Latina editione habentur: quod non solùm de principibus partibus, sed de omnibus etiam intelligitur, siquidem & sermo absolutus est, & postea prohibet Concilium vulgatam quouis prætextu reiici.

Rursus interpres aliquando addidit vocabulorum explicationem, v. g. 1. Matth. versu 23. *Et vocabitur nomen eius Emanuel quod interpretatur, nobiscum Deus*, illud, *nobiscum Deus*, additum est ab interprete, & meritò probabilius iudicatur à multis hæc verba esse canonica, quia & verum continent sensum, & ab Ecclesia recepta sunt. Aduertũt verò aliqui vulgatum in interpretationibus nominum aliquando vnam interpretationem veram tradidisse, licèt plures habeat nomen originale. *Genesis* 41. dicitur quòd Pharao mutato nomine Ioseph vocauit eum Saluatorem mundi, & tamen voces originales possunt significare reuelatorem occultorum, & vterque sensus quadrabat in Ioseph, vt qui interpretatus fuerit somnia Pharaonis, & terram Ægypti à fame liberauerit. Verùm in hoc obseruandum est quod suprà dicebam interpretem non semper tradidisse omnes sensus eiusdem loci, sufficeréque vnum sensum explicare contentum in littera originali.

Septimò obseruandum est viros doctos & pios huius ætatis non ita suscipere patrocinium vulgatæ editionis, quasi in quolibet loco semper sit vocibus significantioribus dulcior, aut dictionum proprietate cultior: sed quod diligentiæ fide, lectionis puritate, sententiarúmque veritate polleat.

Duo restant ad complementum huius disputationis, alterum est de authoritate vulgatæ Sixti V. alterum verò explicare aliquot loca ex innumeris quæ adducunt hæretici, vt probant lectionem vulgatam non esse habendam pro authentica, quæ duo in sequens dubium differo, de eo verò quod Vega suprà refert ex testimonio Cardinalis sanctæ Crucis non multum curandum est, cùm aliud colligatur ex verbis Concilij, sítque expressum, vt suprà dicebam, à congregatione Cardinaliũ.

DVBIVM V.

An vulgata Sixti quoad omnem lectionem pro authentica habenda sit.

CVm Scripturarum puritas & integritas ad curam Apostolicæ sedis potissimum pertineat, Pius IV. lectissimis aliquot Ecclesiæ Cardinalibus, & doctissimis aliis viris eam prouinciam demãdauit, vt vulgatam editionem Latinam adhibitis antiquissimis codicibus manuscriptis, inspectísque Hebraicis Græcísque Bibliorum fontibus, consultis denique veterum Patrum commentariis accuratissimè castigarent. Quod institutum etiam Pius V. prosecutus est. Verùm conuentum illum doctissimorum virorũ ob varias sedis Apostolicæ occupationes iam dudum intermissum Sixtus V. reuocauit, & opus tandem confectum typis mãdari iussit. Quod cùm iam esset excusum, animaduertit ipse Pontifex non pauca in sacra Biblia vitio præli irrepsisse quæ iterata diligentia indigerent, & ideo totum opus sub incudem reuocandum decreuit, vt refertur in præfatione vulgatæ Sixti V. id verò cùm morte præuentus præstare ipse Sixtus V. non potuisset, tandem sub initium Pontificatus Clementis VIII. opus in quo Sixtus V. intenderat perfectum est. Deinde animaduertendum est in ea præfatione vulgatæ Sixti V. hæc verba haberi: Accipe Christiane lector, Clemente summo Pontifice annuente ex Vaticana Typographia veterem ac vulgatam sacrę Scripturæ editionem, quanta potuit fieri diligentia castigatam, quam quidem sicut omnibus numeris absolutam pro humana imbecillitate affirmare difficile est, ita cæteris omnibus quæ ad hanc vsque diem prodierunt, emendatiorem puriorémque esse, minimè dubitandum. Et Clemens VIII. vt infrà referam, solùm dixit textum vulgatæ editionis quàm accuratissimè mendis expurgatum in lucem prodire. Ex his verò verbis constat non tradi hanc vulgatam, vt omnino ita in quolibet loco perfectam quin possit aliquo in loco iuxta regulas dubio præcedenti traditas authoritate Pontificis perfici, cùm dicatur non esse omnibus numeris absolutam, sine grauissimo tamen argumento & Pontificis iudicio id fieri non debet, cùm doctissimorum hominum consilio, studio & industria citata vulgata castigata prodierit. Causæ verò ob quas aliqua alia mutata non sunt in vulgata quæ mutanda poterant videri, assignãtur in ea præfatione sequẽtibus verbis: & quamuis in hac Bibliorum recognitione in codicibus manuscriptis Hebræis Græcísque fontibus, & ipsis veterum Patrum commentariis conferendis non mediocre studium adhibitum fuerit, in hac tam ex peruulgata lectione sicut nonnulla consultò mutata, ita etiam alia quæ mutanda videbantur consultò immutata relicta sunt, tum quòd ita faciendum esse ad offensionem populorum vitandam S. Hieronymus non semel admonuit, tum quòd facilè fieri posse credẽdum est vt maiores nostri qui ex Hebræis & Græcis Latina fecerunt, copiam meliorum & emendatiorum librorum habuerint, quàm ij qui post illorum ætatem ad nos peruenerunt, qui fortasse tam longo tempore identidem describendo minus puri atque integri euaserunt. Tum denique, quia sacræ congregationi amplissimorum Cardinaliũ aliísque eruditissimis viris ad hoc opus à sede Apostolica delectis propositum non fuit nouam aliquam editionem cudere, vel antiquum interpretem vlla ex parte corrigere, vel emendare, sed ipsam veterem ac vulgatam editionem Latinam à mendis veterum librariorum, nec non prauarum emendationum erroribus repurgatam suæ pristinæ integritati ac puritati, quoad eius fieri potuit restituere, eáque restituta, vt quàm emendatissimè imprimeretur iuxta Concilij Oecumenici decretum pro viribus operam dare.

Deinde

Deinde postquam ibi assignatur causa ob quam 3. & 4. Esdræ, & Oratio Manasses ponantur in fine vulgatæ, exiguis tantùm conscripti characteribus, concluditur præfatio his verbis: Sed sicut Apostolica sedes industriâ eorum non damnat qui concordantias locorum, varias præfationes S. Hieronymi, & alia id genus in aliis editionibus inseruerunt, ita quoque nō prohibet quin alio genere characteris in hac ipsa Vaticana editione eiusmodi adiumenta pro studiosorum commoditate atque vtilitate in posterum adiiciantur, ita tamen vt lectiones variæ ad marginem ipsius textus minimè annotentur. ita finitur ea præfatio.

Deinde Clemens VIII. dicit textum vulgatæ editionis summis laboribus ac vigiliis restitutum, & quàm accuratissimè mendis expurgatū ex Vaticana Typographia in lucem prodire. & addit Pontifex: Nos vt in posterum idem textus incorruptus vt decet conseruetur, opportunè prouidere volentes authoritate Apostolica tenore præsentium districtiùs inhibemus ne intra decem annos à data præsentium numerandos, tam citra quàm vltra montes alibi quàm in nostra Vaticana imprimatur, elapso autem præfato decennio eam cautionem adhiberi præcipimus, vt nemo hanc sanctarū Scripturarum editionem typis mandare præsumat, nisi habito priùs exemplari in Typographia Vaticana excuso, cuius exemplaris forma ne minima quidem particula de textu mutata, vel ab eo detracta, nisi aliquid occurrat quod typographię incuriæ manifestò adscribendum sit, inuiolabiliter obseruetur.

Ex quibus omnibus Clementis verbis non colligitur quamlibet cuiuslibet loci lectionem, & particulam ita esse correctam in hac vulgata, quin possit ampliùs explicari. Sed quia, vt suprà dicebam, cùm hæc vulgata ita correcta sit à sapientissimis viris summo studio & diligentia adhibita, vult Pontifex vt non sit liberum aliquam mutationem in illa facere, permittit tamen alio genere characteris varias lectiones notare, sed non in margine. Denique per hāc approbationē lectionis Sixti & Clementis non existimo reiici eiusdem loci alias lectiones Latinas quas agnouerunt sancti Patres, præsertim si in originalem quadrare possunt. Demum de priori illa vulgata, quam ante suam mortem Sixtus V. prælo mandari fecit, dubitarunt aliqui, quia errores aliquos videbatur habere, nec parui momenti, quos plures viri docti notarunt, & ego vidi, & modò emendati sunt in hac editione Clementis. Sed facilis est responsio ex eo quod suprà retuli, dicitur enim in præfatione vulgatæ Sixti, Sixtum aduertisse in priorem illam vulgatam plures vitio præli irrepsisse errores, ideóque decreuisse vt iterum prælo mandaretur, quod tamen morte præuentus perficere non potuit.

Restat vt ex multis quæ contra vulgatam Latinam obiiciunt hæretici aliqua loca afferamus, alia in citatis Doctoribus videri poterunt, præsertim in Bellarmino *lib. citato, cap.* 12. 13. & 14. Et primò obiicit Kemnitius locum *Genesis 3.* legimus enim in vulgata, *Ipsa conteret caput tuum*, quem locum dicit à nostris esse corruptum, vt inde probetur intercessio MARIÆ, cùm legendum sit, *ipsum conteret caput tuum*, vt omnes veteres docent. Respondeo primò quosdam Latinos codices legere sicut Hebræa lectio habet. Deinde Bellarminus *cap.* 12. dicit aliquem Hebræum codicem habere, *ipsa conteret*, & vocem Hebræam remotis punctis posse significare *ipsum*. Tertiò mentitur Kemnitius dum dicit omnes veteres aliter legisse quàm vulgatum: nam *ipsa conteret*, legerat Claudius Marius *lib. 1. in Genesim*, Chrysostom. *Homil. 17. in Genes.* Augustinus, Ambrosius, Eucherius, Rupertus, Beda, Rabanus, Strabus & Lyra *in eum locum*. Bernardus *serm. 2. super missus*. & modò sic habet vulgata Sixti. Dices verbum *conteret*, in Hebræo est masculini generis: ergo refertur ad semen quod etiam est masculini generis in Hebræo, non ad mulierem, quæ est fœminini. Sed respondet Bellarminus sæpe in Hebræo iungi verba masculini generis cū nominibus fœmininis. Denique cùm sensus idem, sit nihil esset absurdè transferre, *ipsa conteret*, vt bene docuit Valentia, si enim IESVS filius Virginis contriuit caput serpentis, ipsa Virgo per filium suum contriuit.

Secundò obiicitur, quod *Michæa 5.* legimus, *& Bethleem Ephrata paruulus es in millibus Iuda*, & tamen Interpres *Matth. 2.* transfert, *& Bethleem Ephrata nequaquam minima, &c.* contradicit ergo Interpres originali. Aliqui respondent ex Hieronymo *in cap. 5. Michææ*, Euangelistam solùm dixisse quod sacerdotes dixerunt, ipsi verò aliter protulerunt ea verba quàm essent in Michæa. Sed difficile creditu est illos non protulisse sensum verum eius loci saltem, vt ipsi intelligebant, præsertim cùm verisimile sit in re tam seria librum ipsum in medium protulisse. Et ideo plures alij respondent Prophetam quasi ironicè locutum esse, cùm dixit *minima*, etiamsi murorum tuorum spectetur ambitus, nō tamen de qualitate, *ex te enim exiet dux, &c.* & hanc sequitur Maldonatus *in Matth. cap. 2.* Alij putant interrogatiuè legendum esse locum Prophetæ, vt idem sit, minima es, apud Prophetam, & nequaquam minima es, apud Euangelistam, quæ expositio ex eo non placet Maldonato, quòd non satis probetur. Eam tamen sequitur Bellarminus *lib. 2. citato, cap. 12. in fine*, & P. Ribera *in cap. 5. Michææ*, refert plures Doctores qui huius explicationis mentionem fecere, & ipse eam probat, testatúrque cum interrogatione legisse eum locum per antiquos codices, & lectio Euangelistæ non leuiter suadet Prophetæ verba cum interrogatione esse legenda, & ex Propheta probari potest, cùm enim dixisset: *Et tu Bethleem Ephrata paruulus es, &c.* addit, *ex te mihi egredietur qui sit dominator, &c.* quæ verba causam continent eius quod dixerat; & ita Matthæus habet, *ex te enim exiet dux, &c.* illa verò verba adducuntur ad probandum Bethleem non esse minimam. Illud ergo significauerat Propheta præcedentibus verbis, vel quia per ironiam dicta sunt, vel quod parum differt, quia cum interrogatione prolata sunt. Et mihi hæc expositio valde probatur.

Tertiam aliam expositionem habent viri docti, nempe in illis verbis Prophetæ, *paruulus es, &c.* Hebraismum esse, qui Latinè explicatur his verbis, parum est vt sis mihi in millibus Iuda. Hebræi enim vtuntur masculino vel fœminino pro neutro. Et confirmatur, quia aliqui codices Septuaginta sic habent, vt refert Salmeron *tom. 1. proleg. 9. quinquagena 1. can. 27.* & de aliquibus codicibus LXX. id planè constat, nullúsque negare potest. Sed P. Ribera *loco citato*, hanc expositionem reprehendit eo quòd sit Osiandri hæretici *in annotationibus ad Harmoniam Euangelicam*, & dum in hæreticum tela coniicit Catholicos non paucos ferire videtur. Quòd si solùm hæreticus esset refellendus, liberiùs posset in eum incurrere; refutat verò hanc expositionem, quia omnes veteres & recentiores vertunt *paruulus*, vel *paruula*, & non vertunt, *parum est*. Verùm ex recentioribus multi Catholici doctissimi prædicto modo vertūt, & dicunt eum sensum explicuisse Euangelistam. Ex antiquis ita habent Septuaginta. Rursus quidquid sit de Osiandro, Catholici docent in lectione vulgata agnoscendum esse Hebraismum *Michææ 5.* quod lectioni Latinæ non derogat, præsertim cùm illa ita explicāda sit, vt eundem sensum habeat quam facit illa lectio, *parum est*. Maldonatus verò ex eo refutat hanc explicationem, quia verbum pro quo vulgatus transfert *paruulus*, non solet in Scriptura significare *parum*. Alij verò qui linguam Hebręam satis agnoscunt, prædictam explicationem sequuntur, & P. Salmeron *tom. 1. proleg. 14. formula 2.* dicit, ita aptè reddi posse, *parum*. Pro præsenti verò instituto satis sit non esse contradictionem inter Prophetam & Euangelistam

liſtam quod ad ſenſum attinet. In eo verò errat Oſiander quòd putarit malè vertiſſe noſtrum Interpretem *Michæe* 1. quia, vt oſtendimus, eundem ſenſum reddit ſiue explicentur verba ironicè, ſiue cum interrogatione.

Tertiò obiicitur locus *Num. vlt.* vbi nos habemus, *Omnes viri ducent vxores de cognatione ſua, & cunctæ fœminæ de eadem tribu maritos accipient.* quem locum putat eſſe corruptum Oſiander ſuprà, videtur enim eſſe contra multa exempla Scripturæ, Ioſabeth enim filia Regis Ioram de tribu Iuda fuit vxor Ioiadæ Pontificis de tribu Leui, *lib.2.Paralip.c.*22. Ruth Moabitis fuit vxor Booz de tribu Iudæ, *Ruth* 4. Michel de tribu Benjamin fuit vxor Dauidis de tribu Iuda, 1. *Reg.*18. Item omnes Hebræi iurarunt, *Iudicum vltimo*, ſe non daturos vxores de filiabus ſuis filiis Benjamin: igitur ſi non interceſſiſſet iuramentum, licebat dare filias ſuas viris de altera tribu. Sed omiſſa expoſitione Abulenſis bene reſpondet Bellarminus ſenſum legis eſſe quòd fœmina quæ ſit hæres non contrahat matrimonium cum viro de altera tribu, nec vir eam recipiat, & ita intellexerunt Euſebius 1. *Hiſt. cap.*6. Epiphanius *hæreſi* 78. Ambroſius *in cap.* 3. *Lucæ.* Beda *in cap.* 1. *Lucæ.* Damaſcenus *lib.*4. *cap.* 15. & hunc ſenſum totum illud caput vltimum Iudicum præſefert, vt legenti conſtabit, contra quem ſenſum nihil probatur ex locis adductis.

Obiicit Kemnitius corruptum eſſe locum *Geneſis* 14. vbi nos legimus: *At verò Melchiſedech Rex Salem proferens panem & vinum, erat enim Sacerdos Dei altiſſimi.* Sed hic locus defenditur in materia de Sacerdotio Chriſti, vel in materia de ſacrificio Miſſæ, & legi poteſt Bellarminus *cit. cap.*12. Similiter obiiciuntur loca alia quæ vel ad peculiares materias pertinent, vel ex ſuprà tradita doctrina & obſeruationibus facili negotio quiſque ea explicabit. Legatur P. Vaſquez *tomo* 1. *in* 3. *partem, diſputatione* 86. & multa legi poſſunt apud Bellarminum *citatis capitibus*, pro inſtituto enim ſcholaſtico ſufficiunt allata.

DISPVTATIO XXIII.

De comparatione regularum fidei inter ſe.

DVBIVM I.

An Eccleſia maioris ſit authoritatis in rebus fidei quàm Scriptura.

DE hoc dubio legi poteſt Corduba 1. *quæſtionarij, quæſt.*1. Medina, *de recta in Deum fide cap.* 18. Abulenſis *proleg. ſuper Matth. quæſtione* 13. & 19. Driedo *lib.* 3. *de Eccleſiaſticis dogmatibus, cap.*3. *ad* 4. *argumentum.* Petrus Soto *in defenſione fidei Catholicæ aduerſus Brentium* 1. *parte, quæſtione* 48. & 49. & *parte* 2. *cap.* 49. Hoſius *in confeſſione fidei, titulo de fide & ſymbolo, cap.*15.

Prima opinio eſt Abulenſis qui in eo exiſtimat Eccleſiam eſſe maioris authoritatis quòd habeat authoritatem declarandi quæ ſint Scripturæ canonicæ, & earum ſenſus; Medina verò ſentit Scripturam eſſe maioris authoritatis per quam Eccleſia dirigitur in ſuis definitionibus, ex Scriptura enim ſumit argumenta.

Tertia ſententia duo dicit. Primum eſt Eccleſiam ſecutam poſt Apoſtolos minoris eſſe authoritatis quàm Scripturam ſacram, & hoc probant Doctores huius ſententiæ *argumento* 2. *ſententiæ.* Secundum eſt Eccleſiam, vt continet Apoſtolos & cæteros ſcriptores canonicos, eſſe maioris authoritatis, quia authoritate Eccleſiæ ſic ſumptæ approbantur Scripturæ canonicæ, ita Driedo ſuprà.

Quarta ſententia eſt aſſerentium Eccleſiam abſolutè eſſe maioris authoritatis, quia antiquior eſt, & quia Eccleſia, etiam quæ modò eſt, habet poteſtatem explicandi quæ ſint Scripturæ canonicæ.

Notandum eſt quæſtionem non eſſe de maiori authoritate veritatis definitionis Conciliorum vel Scripturæ: nam in hoc non poteſt eſſe inæqualitas, cùm ratio formalis ſit eadem, nempe teſtimonium primæ veritatis, vnde in eo iudicio ſolùm poteſt eſſe quæſtio quænam regula per aliam ſit probanda quoad nos, & nobis proponenda. Et in hac quæſtione certum eſſe debet ante Scripturam fuiſſe traditionem, & Scripturam traditione poſſe probari: eo quòd traditione nobis conſtat hanc Scripturam perpetuò in Eccleſia iudicatam eſſe canonicam. Aliquando verò definitionem & veritatem, quam denuo explicat Eccleſia in Conciliis, probat ex Scriptura. Vnde ſine cauſa hæretici obiiciunt Catholicis quòd Scripturam ſubiiciunt iudicio hominum tanquam minoris authoritatis. Ex dictis verò facile eſt ferre iudicium de argumentis opinionum quas retuli.

DVBIVM II.

An Concilium generale ſit ſuperiùs Pontifice, vel contrà.

DE hac re diſputat Bellarminus *lib.*2. *de Conciliis, à cap.* 13. qui rectè oſtendit à quo tempore cœperit tractari hæc quæſtio. Prima ſententia eſt hæreticorum qui abſolutè contendunt Papam non eſſe ſuperiorem Concilio, ſed potiùs contrà. Quod multis probat Hermannus hæreticus *lib.*3. *Prolegom. cap.* 13. putant enim hæretici, vt ſuo loco vidimus, Pontificem non eſſe caput Eccleſiæ. Secunda ſententia eſt aliquorum Catholicorum, qui putant Concilium eſſe ſupra Papam, ita Cardinalis Cameracenſis, Gerſon, Almaynus, Nicolaus Cuſanus *titulo de concordia canonica, lib.*2. *cap. vlt.* Panormitanus *cap. ſignificaſti. extrà de electione.* & ibidem Cardinalis Florentinus. Abulenſis *in cap.*18. *Matth. quæſtione* 118. Hi verò Catholici Doctores non negant eſſe in Pontifice poteſtatem, ſed dicunt principaliùs eſſe in Eccleſia. Rurſus docet Pontificem non eſſe caput totius Eccleſiæ ſimul collectæ, ſed ſingulorum fidelium. Argumenta huius ſententiæ infrà adducemus.

Communis tamen eſt Theologorum contraria ſententia. ita docuit Antoninus 3. *p. tit.* 22. *cap.*17. §. 40. *ſummæ hiſtorialis, &* 2. *parte tit.* 3. *cap.* 11. *ſummæ Theologiæ.* Turrecremata *lib.*2. *cap.*93. & 104. Aluarus Pelagius *de planctu Eccleſiæ, lib.*1. *art.* 6. Iacobatius *lib.* 10. *de Conciliis, art.*7. in quo fuſiſſimè quæſtionem tractat, & ſoluit 63. argumenta. Et Caietanus *tractatu de comparatione Papæ, & Conciliorum, & in Apologia pro iſto tractatu.* Pighius *lib.*6. *de Eccleſiaſtica Hierarchia.* Ferrarienſis 4. *contra Gentes, cap.*76. Auguſtinus de Ancona *titulo de poteſtate Eccleſiæ.* Noſter Franciſcus Turrianus *tribus libris quos de hac quæſtione ſcripſit.* Canoniſtæ communiter *in cap. ſignificaſti. de electione. & can. ſi Papa. diſtinctione* 49. Delphinus *lib.*2. *de Eccleſia, cap. vlt.* Sanderus *lib.*7. *de viſibili Monarchia, pag.* 540. Bellarminus *lib. citato, cap.* 17. Eſtque hoc tempore iam communis in ſcholis, & mihi placet vt omnino vera & certa. Et efficaciter probatur ex eo quòd Pontifex caput eſt totius Eccleſiæ, vt ſuprà probauimus. Illa enim quæ ibi adduximus non ſolùm probant eſſe caput ſingulorum fidelium, ſed totius Eccleſiæ. Et Patres vniuerſalis Eccleſiæ Rectorem & Paſtorem vocant Pontificem. Concil. Chalced. *Epiſt. ad Leonẽ.* Cõcil Lugdunenſe, vt habetur *c. vbi periculum. de elect. in* 6. Et in Concil. Florentino definitũ eſt, Pont. eſſe totius Eccleſiæ caput. & Concil. Conſt. *ſeſſ.*15.

damnauit

damnauit hæresim Ioannis Huſs, dicentis Papam non esse caput Ecclesiæ. Vnde Bellarminus *cap.* 15. sentit ita Pontificem esse supra Concilium, vt nullum supra se iudicem agnoscat, dicítque rem esse ferè de fide. In Concilio Suessano dicitur: Prima sedes à nemine iudicatur. & paulo pòst extitit Concilium Romanum V. sub Symmacho quod recepit, & approbauit librum Ennodij Diaconi, in quo sic legimus: Aliorum hominum causas Deus voluit per homines terminari, sedis istius præsulem suo sine quæstione reseruauit arbitrio. Voluit Petri Apostoli successores cœlo tantùm debere innocentiam. Deinde Platina scribit *in vita Leonis III.* & Paulus Æmilius *lib.* 3. *Hist. Francorum*, cùm Carolus Magnus Romam veniſſet, ad cognoscendam causam Leonis Pontificis, cui multa crimina obiecta fuerant, & simul coadunasset ingens Concilium Episcoporum, omnes Episcopos vna voce clamasse, non licere vlli hominum iudicare summum Pontificem, & ideo Carolum destitisse à munere illo. Rursus in Concilio Lateranensi sub Alexandro III. & habetur *cap. licet. extrà de elect.* dicitur: In Romana Ecclesia aliquid specialiter constituitur, quia non poterit ad superiorem haberi recursus. Demum in Concilio Lateranensi sub Alexandro III. id expressè habetur. Habentur verò hæc verba, solum Romanum Pontificem tanquam super omnia Concilia authoritatem habentem, Conciliorum indicendorum, transferendorum, ac dissoluendorum plenum ius & potestatem habere, nedum ex sacræ Scripturæ testimonio, dictis sanctorum Patrum, ac aliorum Romanorum Pontificum, sed propria etiam eorundem Conciliorum confessione manifestè constat. Vnde rectè Bellarminus suprà docuit non posse iam sine magna temeritate defendi contrariam sententiam. Eodem modo potest secundò vera sententia probari ex Nicolao I. *epist. ad Michaëlem.* Deinde Paschalis Papa *cap. significasti. extrà de electione.* clarissimè id docet his verbis: Aiunt, inquit, in Conciliis statutum non inueniri quasi Romanæ Ecclesiæ legem Concilia vlla præfixerint, cùm omnia Concilia per Romanæ Ecclesiæ authoritatem, & facta sint, & robur acceperint, & in eorum statutis Romani Pontificis patenter excipiatur authoritas. Idem probari potest ex Innoc. III. *ser.* 2. *de consecratione Pontificis*, & Bonifacio VIII. *Extrauaganti de maioritate & obed.* & ex S. Bonifacio Episcopo Moguntino habetur *distinctione* 40. *can. si Papa.* qui docet Pontificem nisi deprehendatur à fide deuius minimè iudicandum esse, quod alij Patres dicere solent. Sed hoc non est intelligendum quasi in casu hæresis ab Ecclesia iudicetur tanquam à superiori, vt diximus suprà, agentes de depositione Pontificis. Idem probatur ex eo quòd Concilia postulant confirmationem à Pontifice, vt patet ex sex primis Conciliis generalibus, & infrà dicemus non esse licitum appellare à sententia Pontificis ad Concilium, bene tamen à sententia Concilij quam Pontifex non approbauit ad ipsum Pontificem. Ex quo pro præsenti veritate sumitur etiam argumentum: nam si Concilium esset superius Pontifice, non posset à Concilio ad Pontificem fieri appellatio.

Restat soluere aliquot præcipua argumenta ex multis quæ referunt citati Doctores. Primò obiicit Hermannus hæreticus *lib.* 3. *cap.* 12. exemplum Marcellini qui in Concilio Suessano ab Episcopis depositus fuit. Sed respondet Bellarmin. *lib. cit. c.* 19. primò Marcellinum fuisse accusatum de actu infidelitatis, & in eo casu potuisse eum Ecclesiam deponere. Sed licèt in casu infidelitatis id possit Ecclesia, tamen, vt dixi suprà, probabilius est Pontificem retractantem suam hæresim non esse deponendum, & propterea Patres eius Concilij sæpe conclamarunt: Prima sedes à memine iudicatur, vt notauit glossa *cap. nunc autem. distinctione* 21. Deinde respondet Patres damnasse Marcellinum postquam ipse abdicauerat se Pontificatu. Legatur Nicolaus I. *epistola ad Michaëlem*, & refertur *cap. nunc autem. distinctione* 21.

Secundò arguit ex Melchiadis Papæ exemplo, post cuius sententiam iudicauit eandem causam Episcopus Arelatensis, vt testatur Augustinus *Epistola* 162. Sed bene respondet Bellarminus illud fecisse Imperatorem, non quia esset necessarium, sed quia voluit in hoc acquiescere Donatistis petentibus eius causæ aliud iudicium.

Tertiò arguit ex depositione Liberij quem Imperator deposuit. Sed hæc nullius est momenti, Imperator enim Arrianus tyrannicè id fecit, non iure.

Quartò arguit ex eo quod refert *lib.* 2. *cap.* 18. epistolam Leonis examinatam fuisse à multis Episcopis in Concilio Chalcedonensi. Sed hoc nullius est momenti, quia Leo eam misit epistolam non vt continentem vltimam & definitiuam sententiam, sed vt instructionem qua adiuti Episcopi meliùs iudicarent. Postquã verò Episcopi consenserũt epistolę, addita est vltima definitio.

Quintò Hermannus prædictus arguit argumento Gersonis ex Matth. 8. *Si peccauerit in te frater tuus, dic Ecclesiæ.* Sed Pontifex est frater noster: ergo si peccauerit, possumus eum vocare ad iudicium Ecclesiæ. Sed facilis est solutio, quia per Ecclesiam vel intelligitur Pastor Ecclesiæ, vt exposuit Chrysostomus ibi, & Innocentius III. *cap. nouit. extrà de iudiciis.* vel fidelium cœtus cum suo capite. Sed vrget, quia hæc verba dicta sunt Petro; ergo & ipse & eius successores etiam debent deferre fratres ad Ecclesiam quæ sit maioris authoritatis quàm ipsi Pontifices. Respondetur ea verba non fuisse dicta Petro iam Pontifici, sed priuato homini.

Sextò arguit alio argumento eiusdem Gersonis quod sumitur ex Concilio Constantiensi: nam *sessione* 4. definiuit Concilium generale habere à Christo immediatam authoritatem cui omnes obedire tenentur, etiamsi Papalis dignitatis existant; vel ergo hoc Concilium est approbatum, vel non. Si est approbatum; ergo verum est quod definiuit. Si non, ergo non potuit deponere Ioannem XXIII. Gregorium XII. & Benedictum XIII & eligere Martinum V. Confirmatur, quia Martinus V. *sessione vltima*, confirmauit decreta fidei huius Concilij; prædicta verò doctrina ad fidem pertinet. Caietanus *opusculo de authoritate Papæ*, & plures alij putant illud Concilium eo tempore quo illud definiuit non fuisse tale vt res fidei posset definire, neque enim erat generale cùm tantum adesset tertia pars Ecclesiæ, illi scilicet Prælati qui obediebant Ioanni XXIII. nam qui obediebant Gregorio, & Benedicto, repugnabant iis quæ à Concilio fiebant. Rursus ibi nullus erat Pontifex verus & indubitatus, immo Ioannes XXIII. qui Concilium inchoauerat, iam inde recesserat cùm quarta sessio haberetur. Addunt Martinum V. non confirmasse hoc decretum, quia expressè dixit se ea tantùm confirmare fidei decreta quæ facta fuerant conciliariter, id est, more aliorum Conciliorum. Itaque intelligebat tantùm de damnatione hæresum VVicleph & Huſs, præsertim cùm Martinus V. in Bulla confirmationis summam authoritatem tribuat Pontifici Romano; & hæc quidem probabiliter dicuntur, & verum mihi videtur prædictum Concilium non potuisse eo tempore quo sessio quarta celebrata est, res fidei definire.

Nihilominus mihi placet alia solutio quam etiam tradit Bellarminus *c.* 19. ex aliis Doctoribus, & sequuntur plures viri docti huius ætatis, verum sensum posse habere ea verba Concilij, neque enim definit Concilia generalia habere potestatem supra Pontificem, vel habere immediatam potestatem à Deo pro quolibet casu, sed solùm habere potestatem à Deo pro illo casu & similibus tempore schismatis, quando non constat quis sit verus Pontifex, vt possit Ecclesia eligere verum Pontificem.

Tertiò affert Hermannus Concilium Basilienſe quod *sessione* 33. definiuit fide Catholica esse credendum, Concilium esse supra Papam. Fuit verò hoc Concilium indictum

indictum à Martino V. vt habetur *sessione* 1. Ab Eugenio declaratum *sessione* 16.& à Nicolao V. confirmatum cum actibus suis. Respondetur illud Concilium legitimè inchoatum fuisse, sed illegitimè terminatum; Nicolaus verò in sua Bulla solùm confirmauit ea quæ egerat Concilium circa beneficia, & censuras ecclesiasticas. Ea verò quæ illud Concilium definiuit de authoritate Concilij supra Papam, reprobauit ex professo Eugenius Papa, vt patet ex Concilio Basilienſi *sessione* 38. Deinde Leo X. in Concilio Lateranensi vltimo, *sessione* 11.& Ecclesia tota quæ Eugenium à Basilienſibus depositum semper habuit pro Pontifice vero.Plura alia argumenta videri possunt in citatis Doctoribus quæ ex dictis facile solui possunt.

Dvbivm III.

An à Pontifice ad Concilium generale liceat appellare.

QVi putant Concilium esse supra Papam, docent posse esse appellationem à Papa ad generale Concilium.Et probari potest, quia aliàs à Concilio ad Pontificem liceret appellare. Et tamen non esse hoc licitum probatur primò, quia in Concilio Chalcedonensi dicitur à Synodo non esse licitam appellationem. Secundò ex quodam Concilio Toletano referri solet eadem sententia. Tertiò, quia multorum opinio est Concilium generale etiam ante confirmationem non posse errare; ergo à sententia in eo lata non licet appellare. Plura alia adducit pro hac parte Turrecremata *lib.3.cap.*48.quæ facilia sunt.

Sed dicendum est à Papa ad Concilium generale non esse licitam appellationem. Est enim appellatio ab inferiori ad superiorem. *cap. omnes.* 1. *quæstione* 6.*& ff. à quibus appellare non licet, l.* 1. Constat verò ex dictis Pontificem esse supra Concilium; ergo es non esse licitam appellationem à Pontifice ad Concilium. Et declaratur ex eo quòd à Conciliis ad Pontificem est appellatio, & ita Gelasius dixit *in Epistola ad Episcopos Dardaniæ*: Ad sedem (ait) Apostolicam de quauis mundi parte appellandum est,ab ea autem nemo est appellare permissus. & addit sæpe Pontifices soluisse quos Concilia ligauerant. Cuius rei plura exempla refert ex Historiis Ecclesiasticis Bellarminus *lib.* 2. *citato, cap.* 18. & constat ex gestis Concilij Ephesini II.& ex gestis Concilij Chalcedonensis.Legatur S.Thomas *quæstione* 10.*de potentia,art.* 4.*ad* 13. Leo Papa *epistola ad Martinianum Imperatorem,& epistola ad Anatolium.*

Quæ verò in contrarium obiiciuntur facile possunt solui. Ad primum respondetur dictum illud intelligendum esse de Concilio à Pontifice iam confirmato. Et idem dici potest ad secundum, quamuis ego non viderim cuiúsnam Concilij Toletani sit canon qui refertur. Ad tertium respondetur cùm docent Doctores Concilium errare non posse, loqui de doctrina fidei, & quamuis quis hoc concedetet, posset in aliis causis circa factum aliquod appellare. Deinde si quis puniretur nisi vellet recipere doctrinam aliquam explicatam à Concilio ante confirmationem Pontificis, dicunt multi posse appellare ad Pontificem, sine iniustitia, quia etiam est probabilis opinio Concilium posse errare ante confirmationem Pontificis, de quibus verò causis possit agere Concilium, explicat Turrecremata *lib.* 3. *cap.* 38. & semper consideranda est intentio Pontificis,qui fecit congregare Concilium,ipse enim explicat fines ob quos vult congregari Synodum.

Lud.de Torres de fide,spe & charit.

Dvbivm IV.

An sit in Ecclesia authoritas infallibilis ad proponendas res fidei.

SEnsus dubij est, an sit in Ecclesia aliqua authoritas infallibilis quæ ex Scripturis sacris & diuinis reuelationibus deducat res fidei,& proponat fidelibus. Negant hæretici præsertim huius temporis,& variis modis inter se dissentiunt,cõueniunt tamen cõtra Catholicos.

Verùm Catholica veritas est esse talem authoritatem in Ecclesia relictam à Christo, de qua legi potest Rossensis *præfatione contra Lutherum*,Canus *lib.*4. *de locis,à cap.* 4. Bellar. *tomo* 1. *lib.*3. *de verbi Dei interpret.* & P. Valentia *in hanc quæst. puncto* 7. & quia res est grauissima,ex instituto à nobis est probanda.

Probatur primò ex veteri Testamento:nam,vt constat *Exodi* 18.sẽper Moyses reseruabat sibi dubia religionis, nempe vt ad ea dissoluenda si occurrerent ad eum recurreret populus. Non est autem credibile Deum in ea lege constituisse eam authoritatem, & Christum non reliquisse similem in Ecclesia quam fundauit sanguine suo.

Sed respondent aliqui Moysem fuisse Principem politicum, non Sacerdotem, & ita ex hoc argumento non posse concludi, solutionem dubiorum circa religionem pertinere ad Pontificem.

Sed hoc refutatur, quia Moyses fuit Sacerdos, iuxta illud Psalmi 98. *Moyses & Aaron in Sacerdotibus eius.* Sed respondent Sacerdotem dici Moysem quia erat vir primarius, sicut *lib.*2.*Regum c.*8. filij Dauid dicuntur Sacerdotes. Sed hac ratione etiam in eo Psalmo Dauid appellasset Samuelem Sacerdotem, quod tamen non fecit, quia erat iudex. Fuisse autem Moysem verè Sacerdotem,potest probari ex *lib.Exodi c.*28 *&* 29.vbi refertur inter Sacerdotes. Et ita senserunt veteres Patres,Nazianzenus *oratione habita coram Gregorio Nysseno.* Augustinus *in Psalmum* 98.Hieronymus *lib.*1.*in Iouinianum.*

Secundò in lege veteri *Deuteronomij* 17.statuta est lex manifesta vt de dubiis religionis recurratur ad summum Sacerdotem.

Sed obiicit Brentius præceptum illud esse conditionale,*Et docebit te secundùm legem*;quasi dicat,si docuerit te secundùm legem. Verùm hæc verba solùm sunt secundùm vulgatam Latinam quam Lutherani non recipiunt. Deinde illa non significant conditionem; quasi dicat: Sta iudicio eius si docuerit te secundùm legem. Hac enim ratione non liberarentur homines à dubiis, sed potiùs magis dubij manerent, cogitantes an responsio esset vel non esset secundùm legem. Potiùs ergo ea verba continent promissionem quòd Sacerdos summus illius legis respondebit secundùm legem.

Secundò obiiciunt in eo loco non esse sermonem de dubiis religionis, sed de dubiis politicis. Sed falluntur, quia lex generalis est de omnibus dubiis.

Tertiò obiicitur ibi non remitti ad Sacerdotem, sed ad iudicem: ille autem erat politicus Princeps, non Sacerdos Ecclesiasticus. Resp.Bellarminus primò ibi posse intelligi Principem Sacerdotum,iuxta Hebręum. Secundò si intelligamus nomine iudicis politicum Principem, inuolui ibi duo officia distincta:nam Sacerdoti tribuitur sententia definitiua,iudici verò executio,illis verbis, *Qui superbierit nolens obedire Sacerdotis imperio, ex decreto iudicis moriatur.*

Alia testimonia solent adduci ad probandum in lege veteri fuisse in summo Sacerdote hanc authoritatẽ, quæ industria omitto, quia non multum habent efficacitatis.

Secundò principaliter hanc veritatem probat Bellarminus *lib.citato,c.* 5. ex nouo Testamento Matthæi 16. *Tibi dabo claues regni cælorum.* Matthęi 18.*Si Ecclesiam non audierit,sit tibi sicut Ethnicus.* Ioannis vltimo: *Simon Petre,pasce oues meas.* Quæ verba in hunc sensum interpretantur Patres,& similia sunt alia.

Tertiò idem probatur ex consuetudine Ecclesiæ quam semper floruisse per sæcula omnia eruditè ostendit Bellarminus *lib. citato, cap. 6.* omni enim tempore hæreses exortæ damnatæ sunt à Pontificibus & Conciliis.

Quartò idem colligitur ex Pontificibus, ex Damaso *epistola ad Stephanum*, Innocentio 1. *epistola ad Concilium Carthaginense & Milevitanum.* Apud Augustinum *epistola* 91. & 93. Gelasio *epistola ad Episcopos Dardaniæ*, Gregorio *lib. 4. epistola* 52. citat etiam Bellarminus *cap. 7.* aliqua testimonia Imperatorum.

Quintò probatur ex Patribus, ex Athanasio *epistola ad solitariam vitam agentes.* Basilio *epistola* 52. Nazianzeno oratione qua se excusat, quòd ab ecclesiastica functione se abstinuerit. Chrysostomo *homilia vltima in Ioannem*, Tertulliano *libro de præscriptionibus*, Cypriano *libro* 1. *epistola* 3. Ambrosio *epistola* 32. Hieronymo *epistola ad Damasum de nomine Hypostasis*, Sulpitio *libro 2. sacræ Historiæ*, Augustino *contra Crebatium*, *cap.* 33. Prospero *libro contra Collatorem, in fine*, Vincentio Lyrinensi *in suo commonitorio.* Gregorio *lib. 5. epistola* 25. Anselmo *libro de Incarnatione Verbi, cap.* 1. Bernardo *epistola* 190.

Tandem ratio ipsa hoc postulabat vt per se constat: ad optimum enim & perfectum regimen Ecclesiæ prædicta authoritas est necessaria; aliqua possunt hîc obiici quæ infrà commodiùs adducemus, & ex parte soluta sunt suprà *disputatione* 2.

Restat explicare an hæc authoritas sit necessaria ad explicandam Scripturam sacram.

Errant variis modis hæretici, sed omnes negant hanc potestatem esse necessariam. Et ex Luthero refert Bellarminus quòd senserit Scripturam esse clariorem omnibus commentariis Patrum, neque esse 1. necessariam authoritatem ad eam explicandam.

Sed quia vidit plures esse controuersias circa sensum Scripturæ, excogitauit duo effugia. Vnum est quòd licèt sit clarissima, tamen superbis & infidelibus sit obscura ob eorum cæcitatem. Alterum quòd etiamsi alicubi sit obscura, tamen illud idem alibi explicatur. Tertium effugium excogitauit Brentius, quòd licèt sit clarissimus sensus, fit obscurus ob ignorantiam phrasis Hebrææ.

Verùm Scripturam esse difficilem ipsa suadet, agnoscétque lector, & ex aliquibus Scripturæ locis probat Bellarminus *cap. 1. citato*, & testantur Patres, Hieronymus *epistola ad Paulinum*, Augustinus *libro de fide & operibus, cap. 15. & 16. & libro 2. de doctrina Christiana, cap. 6* Irenæus *lib. 2. cap. 47.* Origenes *libro 7. contra Celsum*, Basilius & Nazianzenus relati ab Eusebio *libro* 11. *Historiæ, cap. 2.* Chrysostomus *homilia* 40. *in Ioannem*, Gregorius *homilia 6. in Ezechielem.*

Deinde ratione: nam vel considerantur res quæ proponuntur in Scriptura, & multæ quæ ad dogmata & doctrinam pertinent sunt valde difficilia; si verò consideremus modum dicendi, multa sunt ex quibus Scripturæ difficultas probari potest. Primò sunt aliqua quæ si contraria reuera non sunt, speciem tamen habent contrarietatis æmulam, quorum non pauca explicuimus suprà disputantes an in Scriptura Deus aliquando dixerit falsum. Deinde sæpe sunt verba & orationes ambiguæ, interdum orationes imperfectæ, rursus orationes & narrationes præposteræ, phrases propriæ Hebrææ linguæ. Tandem ipsum confirmant diuersi sensus hæreticorum qui varias versiones & translationes librorum fecerunt, & varias & contrarias hæreses ex Scriptura colligunt: vt ostendit Bellarminus loco allegato.

Ex his concluditur necessariam esse in Ecclesia authoritatem infallibilem ad explicandam Scripturam, sæpe enim occurrit difficultas circa dogmata fidei; & oportet certò statuere quid deducatur ex Scriptura, & vt vnum exemplum adducamus, in materia de Eucharistia vidimus quantum errarint hæretici circa sensum illorum verborum, *Hoc est corpus meum.*

Sed obiicitur ex Deuteronomij 30. *Mandatum quod ego præcipio tibi hodie, non suprà te est.* Quibus verbis, inquiunt hæretici, proponitur Scripturæ facilitas. Respondetur primò aliquos Patres intelligere hunc locum de facilitate implendi legem ex auxilio gratiæ, non de facilitate cognitionis Scripturarum. Tertullianus 4. *contra Marcionem*, Origenes, Chrysostomus, Pseudo-Ambrosius & alij *in caput* 10. *ad Romanos*, Augustinus *libro de perfectione iustitiæ.*

Abulensis tamen in illud caput Deuteronomij intelligit de facilitate cognitionis legis solùm quantum ad præcepta Decalogi, non quantum ad cognitionem omnium Scripturarum sanctarum, ex quibus nihil colligere possunt hæretici contra doctrinam veram.

Secundò obiicitur illud Psalmi 18. *Præceptum Domini lucidum.* Respondetur primò ibi non esse sermonem de omnibus Scripturis, sed de præceptis Domini. Secundò hoc posset dici de omnibus Scripturis: sed ex hoc non intelligitur esse intellectu clarissimas.

Tertiò ex Matthæi primo obiicitur, *Vos estis lux mundi.* ergo prædicatio Apostolorum clarissima est. Respondetur id intelligendum esse de luce exemplorum. Deinde de luce doctrinæ: sed non significat eorum Scripturas esse clarissimas, sed de rebus altissimis illuminare & docere, & eam doctrinam semel cognitam dirigere homines ad bene operandum. Quo sensu potest explicari illud 2. Petri 1. *Tamquam lucernæ lucenti in caliginoso loco.*

Quartò obiicitur ex secunda Corinthiorum 4. *Quòd si opertum est Euangelium nostrum, iis qui pereunt est opertum.* Respondeo non loqui de cognitione Scripturarum, sed de prædicatione Christi, & fide in ipsum, quam multi nolebant recipere.

Quintò obiicitur Augustinus *libro 2. de doctrina Christiana, cap. 6.* vbi ait: Magnificè & salubriter Spiritus sanctus ita Scripturas modificatus est, vt locis apertioribus occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret, nihil enim ferè de illis obscuritatibus reperies, quod non plenissimè dictum alibi reperiatur. Verùm meritò Augustinus vsus est illa particula ferè, multa enim sunt obscurissimè dicta quæ alibi non reperiuntur explicata. Deinde hoc ipsum est valde difficile ita cognoscere sensum totius Scripturæ vt ex vno loco alius possit plenissimè explicari.

Rursus arguunt ex Chrysostomo *homilia 3. de Lazaro*, vbi postquam dixit Philosophos obscurè loquutos, docuit Apostolos & Prophetas è contrario apertè docuisse. & *homilia 2. ad Thessalonicenses.* Verùm Chrysostomus id docuit, quia hortabatur homines ad lectionem Scripturarum. Nihilominus docet, esse difficiles Scripturas, vt legenti constabit. Et idem habet *homilia 13. in Ioannem*; comparat verò Scripturas cum dictis & scriptis Philosophorum obscuris nimis.

Item obiicit Lutherus Patres probare suas sententias ex Scripturis, sed non debent probare notius per minùs notum: ergo verum, illudendus est Lutherus dum Sophistam agit; aliud enim est loqui de notione rei ipsius, & de notione vocis certæ; cùm dicimus ignotum per notius probandum, de re loquimur, non de nominibus: notius autem est apud fideles res dictas in Scriptura esse veriores & certiores quàm quæ dicuntur à Patribus. Et ideo Patres ex Scripturis confirmant, quæ docent, nihilominus verba Scripturæ, & modus loquendi obscurissimus est, & ideo ne fiat inutilis argumentatio, priùs conandum est explicare sensum verborum Scripturæ, considerata verborum propietate, & contextus consecutione, dictorúmque conferentia, &

& ex sensu postea Scripturæ probanda sunt Patrum placita.

Præterea obiiciunt primos Ecclesiæ Patres sine commentariis legisse Scripturam sacram: ergo non est nobis necessarium commentaria legere. Sed bene respondet Bellarminus primos Apostolorũ discipulos ab ipsis Apostolis didicisse Scripturas, vt de seipso testatur Papias apud Eusebium *libro* 3. *Historiæ, c. vltimo.* Et Clemens Alexandrinus *libro* 1. *Stromatum*, enumerat præceptores suus. Deinde Iustinus, Irenæus & alij cœperunt commentaria scribere: vt testatur Hieronymus *libro de viris illustribus, in Ioannem.* Et similiter cœperunt posteriores antiquorum scripta euoluere: vt de Basilio & Nazianzeno scribit Ruffinus *libro* 11. *Historiæ, c.* 9. Hieronymus de seipso *præfatione commentariorum ad Ephesios.* Alia possunt obiici quæ attulimus *disputatione* 7. & facilia nonnulla habet Bellarminus *libro citato, cap. vltimo.*

Dvbivm V.

An hæc authoritas sit humana, vel diuina.

HÆretici vt probent non esse talem authoritatem, docent non esse increatam, quia hæc est propria Dei, & æterna; neque creatam, quia non esset infallibilis.

Catholici verò non eodem modo explicant hanc difficultatem. Aliqui respondent authoritatem infallibilem Ecclesiæ propriè non esse diuinam, neque increatam, sed creatam & humanam diuinitus inspiratam, & quia est diuinitus inspirata, docent dici posse diuinam, & ea ratione esse infallibilem. Et probant, quia authoritas increata est propria Dei & æterna, sicut Deus. Authoritas verò Ecclesiæ quæ ex hominibus constat, non potest esse æterna. Secundò à simili, quia authoritas quam habet summus Pontifex ad condendas leges, creata est & humana: ergo tertiò etiam à simili, quia assensus fidei est infallibilis, etiamsi sit creatus, quia inspiratur à Deo.

Pater Valentia hîc *puncto* 7. *q.* 2. contendit non ita esse diuinam quasi Deus immediatè cuilibet reuelet res fidei, sed hominum magisterio, & concludit non esse purè humanam, nec purè diuinam, sed humanam diuinitus inspiratam.

Alij verò docent authoritatem hanc esse ipsam Dei authoritatem loquentem per homines. Ita loquitur Bellarminus *præfatione libri* 1. *de Conciliis.* & sequuntur aliqui recentiores. Probant primò ex illis verbis Actor. 15. *Visum est Spiritui sancto, & nobis* ergo veritas ibi definita tradita est ab Spiritu sancto, hoc enim indicant verba illa, *Spiritui sancto.* Ergo authoritas infallibilis proponendi res fidei est authoritas Spiritus sancti loquentis per vicarium Christi.

Secundò arguunt ex illis verbis Ioannis 14. *Alium Paraclitum dabit vobis, Spiritum veritatis, qui à Patre procedit.*

Tertiò ratione, quia authoritas posita est in ea proprietate, ex qua testimonium habet quòd non sit falsum, neque ex ignorantia, neque ex malitia loquentis. Et sic authoritas humana & creata illa est quæ constat ex cognitione & bonitate creata; diuina quæ constat nostro modo concipiendi cognitione & bonitate increata. Quòd verò testimonium Ecclesiæ sit infallibile, non habet ex cognitione vel bonitate creata, sed pendet ex sapientia & veritate Dei. Et ita veritas infallibilis decreti fidei non refertur in veritatem creatam, sed in veritatem Dei, qui promittit non permissurum, vt Ecclesia proponeret fidelibus credendum aliquid falsum. Et fauent Patres dum Pontificum definitiones appellant diuina oracula. Neque fortè ab hoc sensu differt Valentia qui illud maximè contendit probare Deum per seipsum non reuelare cuique priuatæ personæ ea quæ credenda sunt. Alij verò huius ætatis idem videntur velle, dum dicunt authoritatem instrumentalem esse creatam, principalem esse increatam.

Ad primum contrariæ sententiæ respondetur Dei authoritatem esse æternam, promissionem verò externam dirigendi Ecclesiam factam fuisse in tempore, Ecclesiæ tanquam instrumento per quod loquitur Deus in decreto fidei.

Ad secundum respondetur potestatem quam habet Pontifex ad condendas leges esse humanam & creatam, licèt ortum habeat à Christo, quia obligatio sequitur actum voluntatis humanæ Pontificis; at verò obligatio credendi res fidei vt infallibiles pendet ex veritate increata Dei, licèt requiratur propositio Pontificis, vnde est increata, & diuina.

Ad tertium respondetur esse disparem rationem, quia esse assensum creatum non est habere infallibilitatem ex testimonio creato, sed esse cognitionem creatam quæ habeat pro obiecto formali testimonium Dei; secus est de potestate proponendi res fidei vt infallibiles.

Ex dictis intelligitur quod suprà diximus de authoritate Scripturæ sacræ, & Ecclesiæ, nempe esse æqualem. Caluinus quidem *libro* 4. *Institutionum*, imponit Catholicis omnibus quòd dicant inanem esse Ecclesiæ authoritatem. Verùm Catholicorum sententiam retuli dubio primo, neque docent Catholici Scripturam sacram pendere secundùm se, & authoritatem habere ab Ecclesia, sed quoad explicationem, & quoad nos, & ita esse necessariam; definit enim Ecclesia authoritate Dei qui sint libri canonici, sed non facit illos esse infallibilis authoritatis, sed declarat illos vt tales à Dei authoritate procedere.

Qvæstio II.

De actu fidei, in decem articulos diuisa.

DEINDE *considerandum est de actu fidei. Et primò de actu interiori, secundò de actu exteriori.*

Circa primum quæruntur decem.

Primò, quid sit credere, quod est actus interior fidei.

Secundò, quot modis dicatur.

Tertiò, vtrùm credere aliquid supra rationem naturalem, sit necessarium ad salutem.

Quartò, vtrùm credere, ea ad quæ ratio naturalis peruenire potest, sit necessarium.

Quintò, vtrùm sit necessarium ad salutem credere aliqua explicitè.

Sextò, vtrùm ad credendum explicitè omnes æqualiter teneantur.

Septimò, vtrùm habere fidem explicitam de Christo, semper sit necessarium ad salutem.

Octauò, vtrùm credere Trinitatem explicitè, sit de necessitate salutis.

Nonò, vtrùm actus fidei sit meritorius.

Decimò, vtrùm ratio humana diminuat meritum fidei.

Disputauit S. Tho. quæst. præcedenti de obiecto formali & materiali fidei, & de conditionibus illius. Iam incipit disputare de actu; & quia duplex est actus, alius interior, alius exterior, in hac quæstione disputat de interiori, disputaturus in sequenti de exteriori. Et nos quidem ad quæstionem præcedentem disputantes de obiecto multa diximus de actu necessaria ad cognitionem ipsius obiecti, multa tamen restant dicenda ad cognitionem exactam actus necessaria.

Articvlvs I.

Vtrùm credere sit cum assensione cogitare.

II. 3. d. 25. q. 2. ar. 2. q. 1. Et ver. q. 4. a. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quandam inquisitionem: dicitur enim cogitare, quasi coagitare, simul agitare: sed Damas. dicit in 4. lib. * *quòd fides est non inquisitus assensus. ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.*

* lib. 4. Orth. fidei. c. 12.

† 94. 2. 2.

2. *Præterea, Fides in ratione ponitur, vt infrà* * *dicitur: sed cogitare est actus cogitatiuæ potentiæ quæ pertinet ad partem sensitiuam, vt in primo* * *dictum est: ergo cogitatio ad fidem non pertinet.*

P. P. q. 78. a. 4.

3. *Præterea, Credere est actus intellectus: quia eius obiectum est verum, sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis: sicut etiam consentire, vt suprà dictum est. Ergo credere non est cum assensione cogitare.*

p. 2. q. 15. a. 1. ad 3

In contrarium est, quòd Aug. sic diffinit credere in lib. * *de Prædestinatione sanctorum.*

cap. 2. parũ ante med. to. 7.

Respondeo, dicendum, quòd cogitare tripliciter sumi potest, vno modo, communiter pro qualicunque actuali consideratione intellectus: sicut Augustin. dicit in 14. * *de Trinit. Hanc nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes. Alio modo dicitur cogitare magis propriè consideratio intellectus: quæ est cum quadam inquisitione, antequam perueniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis: & secundùm hoc Augustin. dicit 15.* * *de Trinit. quòd Dei filius non cogitatio dicitur, sed verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perueniens ad id, quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum est: & ideo verbum Dei sine cogitatione debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe: & secundùm hoc cogitatio propriè dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intensiones vniuersales: quod pertinet ad intellectiuam partem: vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitiuam: ideo cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis, tertio modo pro actu virtutis cogitatiuæ. Si ergo cogitare sumatur communiter secundùm primum modum: sic hoc quòd dicitur cum assensione cogitare, non dicit totam rationem eius, quod est credere. Nam per hunc modum etiam qui considerat ea, quæ scit vel intelligit, cum assensione cogitat. Si verò sumatur cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio huius actus, qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assentionem absque tali cogitatione: sicut cùm aliquis considerat ea, quæ scit, vel intelligit. talis enim consideratio iam est formata. Quidam verò actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione: siue in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti: siue in vnam partem magis declinent, sed tenentur aliquo leui signo, sicut accidit suspicanti, siue vni parti adhæreant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti: sed actus iste qui est credere, habet firmam adhæsionem ad vnam partem, in quo conuenit credens cum sciente & intelligente: & tamen eius cognitio non est perfecta per maximam visionem, in quo conuenit cum dubitante, suspicante & opinante: & sic proprium est credentis, vt cum assensu cogitet: & propter hoc distinguitur iste actus, qui est credere, ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum vel falsum.*

lib. 24. c. 7. 2 med. tom. 3.

lib. 15. c. 16. in princ. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id, quod creditur: habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quæ inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta à Deo, & miraculis confirmata.

Ad secundum dicendum, quòd cogitare non sumitur hic prout est actus cogitatiuæ virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, vt * *dictum est.*

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus credentis determinatur ad vnum, non per rationem, sed per voluntatem: & ideo assensus hîc accipitur pro actu intellectus secundùm quod à voluntate determinatur ad vnum.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs II.

Vtrùm conuenienter distinguantur actus fidei, per hoc, quod est credere Deo, credere Deum, & credere in Deum.

12. dist. 3. q. 2. a. 2. q. 2. Et. 14. ar 3. ad 7. Et Ioan. 9. lec. 3 co. 4. Et Ro. 4. col.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter distinguantur actus fidei per hoc quòd est credere Deo, credere Deum, & credere in Deum. Vnius enim habitus vnus est actus. sed fides est vnus habitus cùm sit vna virtus. Ergo inconuenienter pronuntur plures actus fidei.

2. *Præterea, Id quod est commune omni actui fidei, non debet poni vt particularis actus fidei: sed credere Deo inuenitur communiter in quolibet actu fidei: quia fides innititur primæ veritati. Ergo videtur, quòd incõuenienter distinguatur àquibusdã aliis actibus fidei.*

3. *Præterea, Id quod conuenit etiam non fidelibus, non potest poni inter fidei actus. Sed credere Deum esse, conuenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.*

4. *Præterea, Moueri in finem pertinet ad voluntatem cuius obiectum est bonum & finis: sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus. Ergo non debet poni differentia vna eius, quod est credere in Deum, quod importat motum in finem.*

Trac. 29 à med. to. 9. Et ser. 61 de verb. Do. tom. 10.

Sed contra est, quod Aug. hanc distinctionem ponit in libro de verbis Domini, & super Ioan. *

Respondeo dicendum, quòd actus cuiuslibet potentiæ vel habitus accipitur secundùm ordinem potentiæ vel habitus ad suum obiectum. Obiectum autem fidei

*dei potest tripliciter considerari. Cùm enim credere ad intellectum pertineat: prout est à voluntate motus ad assentiendum, vt dictum * est, potest obiectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum mouentis. Siquidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei duo possunt considerari,* Art. præced. ad 3. *sicut suprà * dictum est, quorum vnum est materiale obiectum fidei: & sic ponitur actus fidei credere Deum:* q. 2. 1. *quia, sicut suprà * dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundùm quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur. Et sic ponitur actus fidei credere Deo: quia, sicut su-* q. 1. 1. *prà * dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, vt propter eam creditis assentiat. Si verò consideretur tertio modo obiectum fidei secundùm quod intellectus est motus à voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum. Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundùm quod habet rationem finis.*

Ad primum ergo dicendum, quòd per ista tria non designantur diuersi actus fidei, sed vnus & idem actus habens diuersam relationem ad fidei obiectum. Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd credere Deum non conuenit infidelibus sub ea ratione, qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus, quas fides determinat. Et ideo nec verè Deum 1. 9. text. 22. 10. 3. *credunt: quia, vt Philosophus dixit 9. * Metaph. In simplicibus, defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter.*

* p. p. q. 81. & 12. 9. 2. 1. *Ad quartum dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, voluntas mouet intellectum & alias vires animæ in finem: & secundùm hoc ponitur actus fidei credere in Deum.*

Conclvsio est affirmans.

DISPVTATIO XXIV.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

Quid sit actus credendi.

Scicndvm est S.Thom. in artic.1. velle explicare quid sit actus credendi: infrà autem *quæst.4. artic.1.* intendit explicare definitionem virtutis fidei traditam à Paulo *ad Hebræos* 11. de qua ibidem dicemus. Deinde notandum est ex dictis *quæst.1.* posse facilè definiri actum fidei posita doctrina Philosophorum asserentium actus per obiecta definiendos esse, hac enim ratione potest definiri actus fidei iudicium rei à Deo reuelatæ propter ipsius authoritatem non visam, quæ omnes particulæ ex dictis facilè intelliguntur: nam fides est actus intellectus non quicumque, sed quo intellectus iudicat. Materiale verò obiectum est res à Deo reuelata, obiectum autem formale est testimonium primæ veritatis, & hoc debet esse non visum, sicut & ipsum obiectum materiale fidei non potest esse actu simul visum & creditum, iuxta doctrinam traditam ad quæstionem præcedentem. Vnde actus fidei erit obscurus, de qua obscuritate iam diximus; erit etiam certus, de qua certitudine dicemus *ad quæst. 4.*

Ex dictis autem particulis facilè est distinguere hunc actum ab aliis actibus intellectus, à scientia, quia fides est obscura, & scientia est euidens; ab opinione, & fide humana differt certudine. Et ab obiecto formali differentia primariè sumenda est, per quod facilè, etiam intelligitur differre à visione Dei, quia fides est obscura, visio autem euidens. A theologico assensu differt etiam per obiectum formale, iuxta doctrinam à nobis traditam ad quæst. præcedentem. Hæc autem quæ diximus satis constant ex doctrina S.Thom. tradita *q. 1. de obiecto formali fidei infusæ.* Nihilominus S.Thomas adducit hîc definitionem fidei ex Augustino *tom.7. lib. de prædestinatione Sanctorum, cap.2.* vbi ait: Credere est cum assensione cogitare. Quem locum bene explicat P.Vasquez *1.2. disput. 209. cap.3.* Notat verò S.Thom. cogitare duobus modis posse vsurpari, vno pro quacumque cognitione actuali, sicut dixit Augustinus *tom.3. lib.14. de Trinitate, cap.7. post medium*; ait enim: Hanc nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes. Alio modo strictiori dicitur cogitatio cõsideratio intellectus cum quadam inquisitione antequam perueniatur ad cognitionis perfectionem; & hoc modo Augustinus *15. de Trinitate, cap.16.* dixit quòd Dei filius non dicitur cogitatio, sed Verbum. Item cogitare potest sumi pro actu intellectus, vel pro actu cogitatiuæ virtutis. Actus ergo fidei dicitur cogitatio ex parte intellectus & cum assensione, hoc est, firma adhæsione; & ex his verbis docet S.Thom. posse fidem distingui ab omnibus actibus intellectus. & est doctrina S.Thom. verissima. Sed de mente Augustini est difficultas an S.August. locutus fuerit solùm de fide infusa supernaturali, vel etiam de fide acquisita, & cogitatione, quæ sit donum Dei. Aliqui certè omnino supponũt eam fuisse mentem Augustini, vt definiret fidem solùm infusam quę habet pro obiecto formali testimonium primæ veritatis. Alij verò, vt refert Bañez in hunc articulum, existimarunt eam definitionem, credere nihil est aliud quàm cum assensione cogitare, conuenire etiam fidei humanæ, & multi viri docti huius ætatis ita sentiunt, eo quòd Augustinus non facit mentionem fidei quę habet pro obiecto testimonium Dei, sed pro fide quæ sit donum Dei, & gratia ipsius, & hoc sensu dicit omnem assensum fidei esse cogitationem, & ante fidem præcedere cogitationem, vt probet esse gratiam; quia non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est, iuxta Paulum 1. *Corinth.3.* Et cùm Augustinus dicit credere esse cum assensione cogitare, nomine assensionis intellexit determinationem ad vnam partem, id est, iudicium, quo iudicet aliquid esse verum.

Mihi verò videtur primò Augustinum in eo capite loqui de fide supernaturali & infusa (an verò de illa tãtùm, dicam infrà.) Nam in principio capitis dicit se debere ostendere fidem, qua Christiani sumus, esse donum Dei: hæc autem fides non est acquisita, licèt hæc acquisita sit conditio ad infusam, vt diximus ad quæst. 1. Item in eodem capite loquitur de fide, qua Abraham credidit Deo, de qua Paulus *ad Roman.4.* Certum verò est Abraham credidisse Deo propter eius authoritatem. Et hanc fidem docent Theologi scholastici esse supernaturalem, & habere pro obiecto formali testimonium Dei. An verò in illis verbis, credere nihil aliud est nisi cum assensione cogitare, generatim fuerit locutus de omni fide, vel solùm de infusa, & supernaturali, dubium est, quia posset quis dicere eam definitionem omni fidei conuenire, nihilominus ex ea vniuersali propositione rectè colligere Augustinum ad fidei actum necessariam esse cogitationem, & ex hoc colligere, quòd sit donum Dei, quia non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Et est

hoc probabile, cum quo rectè S. Thom. eam definitionem explicuit de fide infuſa, quamuis Auguſtinus non voluerit tradere completam definitionem fidei, ſed illud quod ſuo inſtituto deſeruiebat: vt notauit P. Vaſquez 1.2. *diſputat.*209. *cap.*3. *num.*20. Aliis enim locis definit fidem: Fides eſt credere quod non vides, vt retuli ad quæſt.1.

Reſtat explicare quot modis dicatur quis credere, de quo S.Thom. *artic.*2. vbi adducit diuiſionem quandam circa actum credendi deſumptam ex Auguſt. *tom.*9. *tract.* 29. *in Ioannem, & tom.*10. *ſerm.*61. *de verbis Domini, & ſerm.* 181. *de tempore.* Vbi ait aliud eſſe credere Deo, & credere Deum, & credere in Deum; quam diſtinctionem etiam deſumpſit Magiſter 3. *diſt.*23. *cap. aliud eſt*, & Scholaſtici *ibidem.* Et credere Deum eſt credere Deum eſſe, credere Deo, eſt credere illi dicenti, credere autem in illum ex Auguſtino eſt credere, & diligere. Clariſſima hæc eſt mens Auguſtini, vt legenti conſtabit, quam bene explicat S. Thomas *articulo* 2. nam in actu fidei dicit poſſe conſiderari obiectum formale, & ſic actus fidei eſt credere Deo dicenti, & obiectum materiale, & ſic eſt credere Deum, vel conſiderantur actus fidei vt mouetur intellectus à voluntate, & ſic reſpicit Deum vt finem.

Sed obiiciunt aliqua contra traditam doctrinam, primò quod *Ioan.*12. dicitur, *Verumtamen ex principibus multi crediderunt in eum.* vbi ſecundùm communem ſenſum Patrum ſolùm ſignificatur multos adhibuiſſe fidem dictis Chriſti, vt etiam notauit ibi Caiet. dicens apud Euangeliſtas non ſemper credere in Deum ſignificare actum fidei formatæ, quo etiam modo Patres loquuntur non ſemel, Bernardus *ſerm.*24. *ſuper Cantica:* Credis in Chriſtum, fac Chriſti opera. Et ipſe Auguſtinus *tom.*4. *lib. de fide & operibus, cap.*14. *& vltimo.* Reſpondent aliqui poſſe etiam hunc modum loquendi in eo ſenſu vſurpari, vt credere in Deum idem ſit quod credere Deum, quamuis Scholaſtici aliquando loquantur iuxta ſenſum Auguſtini. Quo etiam modo loquutus eſt Beda *ſuper Ioannem cap.*7. *& ſuper cap.*2. *epiſt. Iacobi.* Alij reſpondent aliqua loca eſſe intelligenda de fide vera, informi tamẽ, alia de fide formata, & hoc ſenſu poſſe eſſe verum vtrumque modum loquendi.

Secundò obiicitur quod dicitur in Symbolo: Credo in Deum. Sed hoc ex dictis poteſt explicari. Deinde S. Thom. *quæſt.*1. *artic.*9. *ad* 3. reſpondet illa verba proferri à quolibet etiã peccatore in perſona & nomine totius Eccleſiæ. Tertiò obiici ſolet peccatores fideles habere poſſe verum actum fidei diuinæ eiuſdem ſpeciei, etiamſi non habeant actum charitatis: ergo poſſunt peccatores & iuſtos habere fidem in Deum eiuſdem rationis. Reſpondendum eſt habere quidem poſſe fidem eiuſdem rationis eſſentialis, iuxta dicta, & ſic aliquo modo credere in Deum: ſed fides iuſtorum eſt formata charitate, & hac ratione differt à fide peccatorum; & de hac loquitur Auguſtinus, cùm dixit: Credere in Deum ſignificare etiam dilectionem. Tandem ſciendum eſt ea quæ circa articulum primum poſſent notari de actu fidei, an ſit, per diſcurſum explicata eſſe à nobis ſuprà *ad quæſt.*1. Ex dictis conſtat rectè P. Valentiam hîc *punct.*1. explicaſſe ſenſum illius diſtinctionis credere Deo, credere Deum, & credere in Deum, ex locis Auguſtini ſuprà à nobis allegatis. Item intelligitur ex dictis per prædictã diſtinctionem non ſignificari diuerſos actus fidei, ſed diuerſam rationem in ipſo actu, licèt credere in Deum ex mente Auguſtini connotet actum charitatis, quod notauit Durandus 3. *diſt.*23. *quæſt.*7. in quo non contradicit S. Thom. doctrinæ; S. Thomas enim ſolùm negat eſſe plures actus fidei, quod etiam fatetur Durandus, & vterque docet connotari actum charitatis illis verbis: Credo in Deum. Vnde ſine cauſa Durandus reprehenditur à Caietano, & aliis.

A Duo reſtant breuiter explicanda, vnum eſt an infideles qui cognoſcũt Deum poſſint dici credere Deum. S. Thom. *art.*2. Ad 3. ait, dicendũ quòd credere Deum nõ conuenit infidelibus ſub ea ratione, qua ponitur actus fidei, non enim credunt Deum eſſe ſub his conditionibus quas fides determinat, & ideo non verè Deum credunt, quia, vt Philoſophus dixit 9. *Metaphyſica, textu* 22. in ſimplicibus defectus cognitionis ſolùm eſt in non attingente formaliter, in qua ratiocinatione videtur difficile quod S. Thom. ait infideles non credere Deum verè; licèt enim errent circa aliquid ipſius Dei, tamen poſſunt aliquod prædicatum cognoſcere. v. g. licèt errent circa prouidentiam, poſſunt cognoſcere Deum eſſe vnum: & ita P. Valentia *punct.*1. & alij diſcedunt ab hac doctrina S. Thomæ.

Mihi verò placet primò infideles non credere Deum B actu fidei infuſæ, quia illam non habent, nec iudicant aliquid de Deo ob teſtimonium ipſius Dei. Secundò nõ eſt negandum poſſe hæreticos habere fidem humanam, & credere Deum eſſe fide humana, ſi non errent circa ipſum Deum, ſed circa alias fidei veritates, ſed iſti licèt credat Deum eſſe, ſed non propter ipſius Dei teſtimonium. Tertiò infideles qui errant circa prædicata ipſius Dei non habent adæquatè veram cognitionem eius, quia reuera non eſt Deus, id de quo iudicant eſſe vnum, & negant eſſe trinum, & ſic debet intelligi S. Thomas, neque eſt cauſa ob quam ab eius doctrina diſcedamus.

Sed poteſt obiici quod ipſe S. Thom. 1. *p. q.*58. *art.*5. in corpore citatum locum Ariſtotelis ita intelligit, vt circa cognitionem ſimplicium quidditatum non ſit falſi- C tas, quia vel totaliter non attinguntur, vel cognoſcuntur, vt ſunt. Verùm vterque ſenſus poteſt eſſe eiuſdem loci in diuerſa materia, hîc enim ad tertium loquitur de cognitione rerum ſimplicium per alienas ſpecies, & ſic circa illas poteſt eſſe falſitas modo explicato: in loco autem citato ex prima parte loquitur de cognitione per ſpecies rerum vt ſunt in ſe; per has verò ſpecies non attingitur prædicatum vnum rei ſimplicius quin attingantur omnia, vt diximus in materia de Angelis, repræſentant enim res vt ſunt: prædicata autem rei non ſunt diſtincta ante intellectum, vt ſæpe dixi in Philoſophia: vnde vel totaliter ignoratur, quia ſpecies earum rerum non dantur alicui, vel ſi dentur ſpecies infuſæ per ſe, vt datæ ſunt Angelis, cognoſcetur res totaliter, id eſt, vt eſt D in ſe. Alterum quod reſtat explicandum eſt an ſit concedendum peccatores habere veram fidem etiamſi non dicantur credere in Deum, iuxta phraſim Auguſtini. Aliqui reſpondent ſub diſtinctione fidei informis & formatæ, concedunt enim in peccatoribus fidem veram, ſed informem, non tamen formatam. Alij verò abſolutè concedunt veram fidem in peccatoribus fidelibus, quia habent aſſenſum fidei quantum ad eſſentiam eius, licèt non habeant perfectionem accidentalem, nempe formationem prouenientem à charitate: vnde Concilium Tridentinum *ſeſſione 6. can.*28. ait: Si quis dixerit, amiſſa per peccatum gratia, & fidem ſemper amitti, aut fidem quæ remanet non eſſe veram fidem, licèt non ſit viua, aut eum qui fidem ſine charitate habet non eſſe E Chriſtianum, anathema ſit. Hæc Concilium. Vera igitur fides eſt concedenda in peccatoribus fidelibus.

DVBIVM II.

An actus fidei ſit cum compoſitione in nobis & in Angelis.

ACtum fidei infuſæ non fieri per diſcurſum, docuimus ad quæſt. præcedentem ex inſtituto: hoc autem loco explicandum eſt an fiat cum compoſitione.

Ponendum

Ponendum est ex Philosophia in nobis distingui compositionem à simplici apprehensione : nam simplex apprehensio nó includit iudicium,siue affirmationem, vel negationem; compositio verò semper inuoluit affirmationem, vel negationem conuenientiæ prædicati cum subiecto. Et de priori parte quæstionis non video controuersiam, omnes enim, quos viderim, doctrinam S. Thom.recipiunt suprà *quæst.*1. *artic.*2. vbi docet intellectum hominis cognoscere obiectum fidei cum complexione,quia cognita,inquit S.Thom. sunt in cognoscente,secundùm modum eius : modus autem proprius humani intellectus est, vt componendo & diuidendo veritatem cognoscat. Et ad tertium docuit visionem claram Dei futuram per modum simplicis intelligentiæ, non per modum enuntiabilis; secus tamen esse de cognitione fidei,quam doctrinã ibi recipiunt interpretes, & meritò.Et quidem claram Dei visionem fieri per modum simplicis intelligentiæ, facile intelligitur, quia fit per principium quod ostendit Deus, vt est in se, Deus autem simplicissimus est. Assensum verò fidei per compositionem fieri in nobis, probari potest primò, quia, vt experimento constat, ante illum assensum præcedit apprehensio rerum fidei & testimonij; postea verò assensus consistit in cõuenientia prædicati cum subiecto, per ordinem ad testimonium Dei, quod explicandum est à simili de omni assensu qui in nobis fit per compositionem. Item explicatur, quia assensus fidei fit in nobis per species alienas, neque enim agnoscimus testimonium Dei vt est in se; ergo ex hac parte non fiet simplici intelligentia : sicut si cognosceretur obiectum vt est in se absque vlla compositione,vel sine hoc quod cognoscatur instar alterius.

Circa secundam partem maior difficultas est, & aliqui, quamuis rem non disputant ex instituto, docent actum fidei in Angelis fieri sine compositione. Ita Banez suprà *quæst.*1.*ad artic.*2.*in fine.* & videtur probare solùm ex communi doctrina, quòd Angelus dicitur cognoscere sine compositione & diuisione, quam sine restrictione sequuntur aliqui in materia de Angelis. Secunda opinio est asserentium, hũc actum fidei fieri cum cõpositione in Angelo. ita debent philosophari omnes, qui censent Angelum cognoscere cognitione iudicatiua cum compositione,vel diuisione,quos retuli 1.*par.ad q.*58.Item hanc opinionem debent amplecti illi qui putant Angelum componere quoties iudicat de aliquo obiecto cuius non habet speciem propriam, sed illud cognoscit per species alienas. Et compositione vti Angelum in cognitione aliquorum obiectorum, docent P. Molina 1.*par.quæst.*58. *in artic.*4. P.Vasquez 1.*par.disputat.* 223. Et mihi placet Angelum in cognitione rerum fidei vti compositione. Probant aliqui,quia aliàs habitus fidei in Angelis & in nobis non esset eiusdem speciei,siquidem in nobis eliceret actum cum compositione, in Angelis autem semper sine compositione. Sed hæc ratio non multum vrget, quia potest quis respondere habitum fidei infusum specificari à testimonio Dei,quod est obiectum formale assensus fidei,& hoc idem est siue in nobis,siue in Angelis : modus verò intelligendi cum compositione vel sine illa, non constituit diuersum habitum quando ratio assentiendi in vtroque assensu est eadem. Secundò alij probant, quia censent in omni cognitione iudicatiua Angelum vti compositione. Hanc tamen doctrinam refutaui in materia de Angelis : nam quoties intellectus Angeli vtitur specie per se infusa obiecti vt est in se,simplici cognitione illud cognoscit, quia cognitio & species expressa,sicut impressa,attingit rem vt est. Et ita cùm in illa non distinguantur prædicata ante intellectum, neque per intellectum cognoscentem rem sicuti est, vt sæpe docui in Metaphysica,& in materia de Trinitate.

Sed probanda est nostra sententia ex doctrina tradita

A à nobis *in* 1.*par.ad quæst.*58. vbi diximus esse in Angelis compositionem, quando obiecta cognoscuntur per diuersas species,& simul cognoscit ea obiecta vt habentia aliquam conuenientiam, tunc enim necessariò concedẽda est compositio aliqua in iudicio illarum rerum, siquidem sicut sunt duæ species impressæ,sunt duæ expressæ.Angelus verò diuersa specie cognoscit obiectum materiale fidei,& obiectum formale, præsertim cùm ea cognouerit per species alienas. v. g. cùm habeat fidem Trinitatis cuius non habuit propriam speciem,sicut neque testimonij Dei : ergo in assensu Trinitatis ob testimonium Dei vsus est compositione aliqua, & propter hanc rationem generatim diximus in materia de Angelis, Angelum componere quoties vtitur diuersis speciebus ad cognoscenda diuersa obiecta cum conuenientia.

B Sed respondent aliqui 1.*par. quæst.*58. *ad artic.*4. Angelum vtentem duabus speciebus impressis elicere vnũ & eundem simplicem actum iudicij.sed hoc meritò refutant P.Valentia,& P. Molina suprà,quia circa diuersa obiecta si sint plures species impressæ,non est idoneum argumentum ad dicendum non esse plures expressas. Secundò impugnari potest, quia si Angelus vtens duabus speciebus impressis eliceret vnũ simplicem actum; ergo etiam homo potest facere vtens eisdem speciebus impressis circa eadem obiecta, siquidem potest duo illa obiecta cognoscere cum ordine; quod videtur concessisse Ferrara 1.*contra Gentes, cap.*55. ex quo vlteriùs fieret hominem in cognitione fidei non componere, quod est contra S.Thom.& Doctores communiter.Ergo dum Angelus cognoscit obiectũ materiale, verè vtitur compositione.

C Cùm verò S.Thom. dixit Angelum cognoscere sine compositione,intelligendus est quando vtitur specie vna per se infusa circa obiectum illius quod repræsentat sicut est,vt explicabam 1.*par.ad quæst.*58. tunc enim non potest vti compositione, siue agnoscat plura obiecta,siue vnum; quia sicut vtitur vna specie impressa, ita elicit vnam expressam.

Sed dicet aliquis Angelum ob suam perfectionem posse vti duabus speciebus impressis, & elicere vnum simplicem actum, quod tamen homo non potest efficere. Verùm hoc sine idonea ratione dicitur; cùm enim species impressæ sint diuersæ,licèt eis simul vtatur, non est argumentum ad dicendum producere vnum actum circa diuersa obiecta:sunt enim principia diuersæ speciei circa obiecta diuersæ speciei. Vnde contra omnem

D Philosophiam videtur dici coniungi qualitates diuersæ speciei, quarum quælibet potest producere qualitatem diuersam, ab ea quam altera producit, ad producendam tertiam qualitatem pro libertate agentis. v. g. calor esse potest causa alterius caloris, & siccitas siccitatis. Ergo non possunt assumi ad producendum effectum ad quem natura sua non habent respectum. Species autem impressæ quælibet natura sua est productiua expressæ sibi correspondentis. v. g. species impressa repræsentans albedinem est productiua speciei expressæ albedinis, & species impressa hominis est productiua speciei expressæ hominis:ergo sine idoneo fundamento dicitur coniungi ab Angelo ad producendam vnam speciem expressam tertiam quæ repræsentet hominem, & albedinem:

E & licèt posset fieri, tamen non cogemur ad dicendum ita fieri de facto in Angelo,& nó in homine; cùm vterque posset vtraque specie impressa simul tempore vti,& vtrumque obiectum cognoscere. Restat dicere de fide acquisita, an fiat cum compositione; & de fide in nobis constat ex dictis,de assensu verò in Angelis si vnus credat ex testimonio alterius obiectum aliquod supernaturale, existimo fieri cum compositione, quia non cognoscit per eandem speciem testimonium & obiectum testificatum. Pono autem ex materia de Angelis locutionem vnius cognosci intuitiuè ab altero cui dirigitur, obiectio autem supernaturalis in via quòd posset

credere

credere teſtimonio alterius Angeli,non habuit credens ſpeciem qua intuitiuè cognoſceret.

DVBIVM III.

An omnes actus fidei infuſæ ſint eiuſdem ſpeciei.

POnendum eſt omnem actum fidei diuinæ habere pro ratione formali teſtimonium primæ veritatis,vt conſtat ex dictis ad quæſt.1. habitus enim fidei reſpicit vnam rationem formalem ob quã attingit obiecta materialia ſui obiecti,ſicut omnis alius habitus. Secundò ponendum eſt poſſe intellectum ex eadem ratione formali moueri ad aſſenſum vnius obiecti,& ad diſſenſum contrarij:ſicut enim ob teſtimonium Dei iudicat verum verbum aſſumpſiſſe carnem, ita iudicat falſum aſſerere contrarium:& idem eſt in aliis rationibus aſſentiendi in habitibus & actibus intellectus. Item in voluntate ex eadem ratione poteſt quis moueri ad amorem vnius, & ad odium contrarij,vt per ſe conſtat. Tertiò ponendum eſt non implicare eundem habitũ infuſum habere plures actus diuerſæ ſpeciei, vt multi cenſent de habitu infuſo religionis,actus enim voti,iuramẽti & adorationis videntur eſſe diuerſæ ſpeciei ſub eodem habitu, de quo modò non diſputo. Quartò conſtitutum eſt apud Doctores ex obiecto materiali non ſumi diuerſitatem ſpecificam & eſſentialem actuum,& ita in præſenti ſolùm eſt conſiderandum, an ſit diuerſa ratio formalis, vel modus illam attingendi, vt iudicemus an ſit diuerſitas actuum.

His præmiſſis quæſtionis cauſæ ſunt prima, quia ratio aſſenſus & diſſenſus videntur eſſentialiter differre ex diuerſo modo attingendi obiectum: ergo licèt obiectum ſit idem, poterunt actus eſſe diuerſæ rationis. Vnde quamuis teſtimonium Dei ſit ratio communis omnibus actibus fidei, poterunt aliqui actus eſſe diuerſæ ſpeciei. Secunda, quia ſaltem videntur differre in ratione aſſenſus & diſſenſus, ac proinde ex hac parte dicendi ſunt non eſſe eiuſdem ſpeciei. Tertia quæſtionis cauſa: nam ex diuerſa applicatione obiecti formalis ſolet oriri diuerſa ſpecificatio in actibus,ſicut nonnulli putant eſſe diuerſæ ſpeciei actus, quo proximus diligitur propter Deum, ab actu quo Deus diligitur propter ſe. Licèt enim eadem bonitas Dei ſit ratio diligendi proximum,& diligendi ipſum Deum,tamen Deo eſt intrinſeca,& diligitur vt quod, quando ſolus Deus diligitur, quando verò diligitur proximus propter Deum,non videtur diligi vt quod,ſed vt quo,id eſt,vt ratio diligendi proximum ; ergo diuerſus modus attingendi obiectum formale poteſt conſtituere diuerſos actus ſecundùm ſpeciem & eſſentiam. Alia cauſa quæſtionis poteſt eſſe deſumpta ex opinione eorum,qui putant fidem habere aliquem actum cum diſcurſu, & aliquem ſine diſcurſu: nam ſecundùm iſtorum opinionem videtur eſſe dicendum,eſſe ſub habitu fidei actus diuerſos ſecundùm ſpeciem. Item ſecundùm opinionem aſſerentium Angelos ſine compoſitione elicere actum fidei,& non cum compoſitione , videtur aſſignanda aliqua diuerſitas inter actus fidei infuſæ, etiamſi eliciantur ab eodem habitu. Propter aliqua iſtorum argumentorum recentiores aliqui docuerunt habitum fidei habere actus diuerſos eſſentialiter.

Aliorum tamen Doctorum opinio eſt omnes actus fidei infuſæ eſſe eiuſdem ſpeciei infimæ. Et P. Molina 1.*p.q.*1. *artic.*3. *diſput.*3. *concluſ.*2. concedit actus fidei eſſe eiuſdem ſpeciei ſicut habitus,& licèt vtatur nomine aſſenſus,tamen de omni actu loquitur vt legenti conſtabit,vult enim omnes actus eſſe eiuſdem ſpeciei infimæ; ſicut eſt ipſe habitus fidei,& hãc eſſe eius mentem conſtat:nam hoc probat,quia in omnibus ratio formalis eſt teſtimonium Dei, & authoritas diuina, & omnes actus fidei eſſe eiuſdem ſpeciei infimæ, eſt communis opinio Theologorum multorum huius ætatis.

Vt verò rem explicemus, dicendum eſt primò aſſenſus fidei non poſſe differre ſpecie, ex eo quòd vnus ſit ſine diſcurſu,alter cum diſcurſu, quia,vt ſuprà communi authoritate multorum Theologorum,& ratione probauimus, nullus actus fidei generatur per diſcurſum, quòd ſi fieret aliquis per diſcurſum , ſicut concluſio theologica, diſtinguerentur ſpecie , ſicut aſſenſus fidei differt ab aſſenſu concluſionis theologicæ,iuxta doctrinam traditam ſuprà ad quæſt.1.

Secundò dicendum eſt actus fidei non diſtingui ſpecie,ex eo quòd vnus fiat cum compoſitione,& alius ſine illa,quia, vt ſuprà diximus,omnes actus fidei ſiue in nobis,ſiue in Angelis,fit cum compoſitione. Et Bañez ſuprà *ad quæſt.*1.*ad artic.*2. *in fine,* licet dicat actum fidei fieri in Angelis ſine compoſitione, concedit eſſe eiuſdem ſpeciei cum fide noſtra,& cõpoſitionem dicit eſſe conditionem aſſenſus fidei diuinæ in hominum intellectu. Et certè licèt aliquis actus fidei eſſet cum compoſitione,& alius ſine illa,dicerent non diſtingui ſpecie ex obiecto formali, quia vterque haberet pro obiecto formali teſtimonium primæ veritatis ; compoſitio verò , aut ſimplicitas potiùs pertineret ad materiale actus. Sicut cùm quis credit Deum eſſe trinum ob teſtimonium Dei,& credit Verbum aſſumpſiſſe carnem , certè in his aſſenſibus repræſentatio obiecti materialis diuerſa eſt Deum trinum & vnum,& Verbum aſſumpſiſſe carnem, & tamen aſſenſus hos nullus dicet diſtingui ſpecie ex ſolo obiecto materiali in ratione aſſenſus. Et explicari poteſt, quia aſſenſus formaliter dicit repræſentationem conuenientiæ obiecti materialis cum formali, in aſſenſu autem fidei diuinæ conuenientia eſt eiuſdem rationis inter quodlibet obiectum verum teſtificatum à Deo vt teſtimonium ipſum primæ veritatis.

Tertiò dicendum eſt non diſtingui ſpecie in ratione actus fidei aſſenſum & diſſenſum , qui habent eandem rationem formalem. Explicatur : nam aſſenſus eſt iudicare Deum eſſe trinum & vnum,ſed diſſenſus poteſt eſſe qui verſetur circa obiectum contradictorium , Deus non eſt trinus & vnus. Iſti verò aſſenſus & diſſenſus non ſunt contrarij , ſed negatio ſequitur ex affirmatione,vnde non differunt ſicut affirmatio & negatio contrariæ, vel contradictoriæ eiuſdem, vnde poſitiuum & negatio ſe habent ſicut obiectum materiale aſſenſus & diſſenſus ; ſicut ex eodem medio formali poſſum colligere hominem eſſe riſibilem , & falſum eſſe aſſerere nõ eſſe riſibilem. Si verò comparetur aſſenſus vnius obiecti fidei cum diſſenſu alterius obiecti. v. g. aſſenſus quo iudicatur Deum eſſe ſapientem , & diſſenſus quo quis iudicat falſum eſſe dicere eſſe corporeum, vel mutabilem. Iſti aſſenſus differunt in ratione actus fidei ex obiecto materiali,non ex ratione formali aſſentiendi.modus etiam aſſenſus & diſſenſus ex parte obiecti materialis debent computari, quando eidem rationi formali poſſunt ſubiici,etiamſi aliàs differant in ratione aſſenſus & diſſenſus,quod maximè conſiderandum eſt.

Ex hac verò doctrina facilè eſt ſoluere argumenta contrariæ opinionis , ex quorum ſolutione veritas exactiùs intelligetur. Ad primum reſpondeo modum attingendi obiectum formale per aſſenſum & diſſenſum modo explicato pertinere ad obiectum materiale,cùm vterque modus ſubiiciatur eidem rationi formali.Licèt ergo aliquis modus attingendi obiectum poſſit inferre diſtinctionem ſpecificam actuum, ſicut ad quæſt.1.diximus de aſſenſu fidei,& aſſenſu concluſionis theologicę: nam prior aſſenſus habet pro obiecto formali teſtimonium Dei immediatè,& ſine diſcurſu applicatum obiecto materiali, aſſenſus verò Theologiæ remotè ; tamen non quilibet modus diuerſus attingendi obiectum infert diſtinctionem eſſentialem actuum. Et de modo aſſenſus

sensus fidei cum compositione,& sine illa, idem docuit Bañez suprà. Ad secundum concedendum est assensum & dissensum differre in ratione assensus & dissensus,negandum tamen differre simpliciter in ratione actus fidei, siquidē subiiciuntur eidem rationi formali vltimæ.

Ad tertiam rationem dubitandi constabit ex dicendis infrà *ad quæst.25.* vbi ostendemus ex mente S.Tho. dilectionem Dei propter se, & proximi propter Deum, esse eiusdem speciei essentialis.Sed quidquid sit de hoc, respondeo in actibus fidei rationem formalem eodem modo applicari obiecto materiali,quia vtrique applicatur vt quo , id est, vt ratio assentiendi ; at verò qui dicunt dilectionem Dei propter ipsum , & proximi propter Deum differre specie , asserunt Deum in vno actu habere se vt obiectum quod, in alio vt quo. Sed neque ex hac parte distingui specie , dicemus *ad quæst.25.citatam.* Modus verò attingendi obiectum per assensum vel dissensum, ad materiale obiectum pertinet,vt explicuimus. Ad quartum & quintum cōstat ex dictis,iam enim diximus quid sentiendum sit de opinione asserentium actum fidei posse fieri per discursum. Rursus ostendimus quomodo sit philosophandum de opinione asserentium assensum fidei in Angelis fieri sine compositione. Deinde scire oportet P.Molinam suprà alio modo assignare assensum fidei diuersę speciei,nempe vnum qui solùm sit fidei infusæ , alterum qui simul sit fidei & scientiæ, sed hanc doctrinam refutauimus ad quæstionem primam.

Sed ad intelligentiam eorum quæ diximus , posset aliquis quærere,quādo ex assensu & dissensu poterit inferri distinctio essentialis actus absolutè. Respondendum verò est tunc solùm quando inferūt diuersum obiectum formale , aliàs si eidem obiecto formali subiiciantur, nō distinguentur essentialiter simpliciter in ratione actus respectu rationis formalis. Deinde obiici potest: Affirmatio & negatio maximè differunt ; ergo differunt specie:ergo assensus & dissensus differunt specie. Respondeo maiorem intelligendam esse de affirmatione & negatione , quæ sunt contraria , non tamen de negatione quæ ex affirmatione sequitur : nam illa non habent cōtrarietatem. v.g. homo & non homo maximè differūt,quæ sunt affirmatio & negatio de eodem,tamē homo & non equus non opponuntur , quia non equus sequitur ex affirmatione homo.Deinde quod attinet ad minorem, assensus & dissensus aliquid positiuum sunt, etiam quando versantur circa idem obiectum materiale,& inferunt contradictionem ; verùm, vt suprà dixi, assensus & dissensus qui possunt fieri ab habitu fidei,ita se habent vt dissensus sequatur ex assensu,& modus assensus,vel dissensus sit quasi materiale obiectum,vel ex parte obiecti se habens respectu rationis formalis fidei.

Idem potest obiici à simili de actibus voluntatis:nam odium & amor videntur differre specie, cùm odium sit fuga,amor prosecutio,malum enim displiceat,& bonum placet. Verùm ego eodem modo censeo philosophandum : nam si ratio formalis actus odij & amoris sit eadem,erunt eiusdem speciei in ratione illa, licèt vt fuga & prosecutio differant. v. g.si quis detestetur peccatum commissum propter bonitatem Dei, & ex complacentia ipsius Dei,iste actum contritionis habet respectu fugæ,& odij respectu peccati,& prosecutionis,seu amoris respectu Dei, ex cuius complacentia detestatur peccatum. Hic ergo actus sub ratione prosecutionis eiusdem speciei est cum actu quo diligitur Deus ex complacentia ipsius , & propter suam bonitatem, & respectus ille odij peccati habet se vt obiectum materiale comparatione alterius respectus amoris,& ita contritio perfecta & dilectio Dei super omnia sunt eiusdem speciei in ratione charitatis, de quo fusiùs alibi. Ex his quæ hactenus diximus intelligi potest non esse satis idoneas rationes,quibus aliqui vtuntur ad probandū actus omnes fidei esse eiusdem rationis ; probant enim primò , quia omnis habitus,qui est vnus specie infima,versatur circa actus vnius speciei infimæ.Sed hæc ratio probanda non est,quia,vt constat ex Philosophia,& ex materia de habitibus , non repugnat vnitati habitus habere plures actus diuersæ speciei. Secundò probant , quia si essent actus diuersæ speciei , deberent esse inæquales in perfectione essentiali, iuxta communem doctrinam , ex quo fieret vlteriùs vt non essent æqualis certitudinis,quod est absurdum. Sed hæc etiam ratio efficax non est, quia etiamsi actus fidei assensus & dissensus differrent specie,ex modo attingendi obiectum possent habere æqualem certitudinem, siquidem vterque attingeret immediatè testimonium primæ veritatis, ex quo assensus fidei habent certitudinem.

Restat explicandum an fides humana mysteriorum supernaturalium habeant actus diuersæ speciei,non loquimur de fide humana vniuersè sumpta,hæc enim disputatio non est huius loci , sed solùm de fide humana circa mysteria nostræ fidei.Et certè si hæc fides humana solùm generetur ex testimonio humano,non videtur ex hac parte habere distinctionem specificam in actibus ; cùm authoritas purè humana sit eiusdem rationis. Si verò generetur ex aliqua ratione probabili,non tam est dicenda fides humana , quàm opinio, & tunc assensus opinionis, & assensus solius fidei humanæ erunt essentialiter diuersi. Qui verò censent assensum & dissensum in fide infusa esse essentialiter diuersos , idem poterunt dicere de assensu & dissensu fidei acquisitæ.

Dvbivm IV.

An sit concedendus actus fidei, qui habeat pro obiecto formali testimonium primæ veritatis.

DIfficultatem hanc tractaui iam olim,quòd viderem veritatem potius supponi à Doctoribus , quàm ex instituto probari. Iam autem quæstionis causa est, quòd sancti Patres solùm videntur loquuti de fide ex gratia Christi,non tamen explicasse assensum fidei, qui habeat pro obiecto formali testimonium primę veritatis.Deinde quando sancti Patres appellant hanc fidem diuinam, solùm videntur significare non posse esse in nobis sine dono & gratia Dei, mysteria enim diuina caro & sanguis non potest reuelare.Tertiò cùm Patres docent mysteria fidei credenda esse tanquam dicta à Deo intelligi possunt, ita vt testimonium Dei sit obiectum materiale assensus fidei,quia eam doctrinam Deus reuelauit , non tamen quòd ratio formalis sit testimonium Dei,de hoc enim non videntur disputasse. Quartò, quia cùm Scriptura facit mentionem fidei, potius assignatur alia ratio formalis credendi, quàm ipsum testimonium Dei : nam *Ioan.*10. assignantur opera,*Si mihi non vultis credere,credite operibus,* & Ioan.11. *Gaudeo propter vos vt credatis.* Et similiter sunt alia. Quintò arguere possumus ex secundo capite Iacobi,ait enim:*Tu credis,quia vnus est Deus, bene facis, dæmones credunt,& contremiscunt.* Contēdebat autem Apostolus solam fidem non iustificare. Argumentum autem à simili minus videretur efficax si fides nostra esset diuersæ rationis à fide dæmoniorum, & tamen in illis nō est fides supernaturalis, & tamē si fides nostra esset perfectior, argumētum solui posset ab aliquo ; dicere enim posset non conuincere,quia fides nostra est perfectioris rationis,quàm dæmoniorum. Sextò speciatim possumus arguere ex Augustino,qui non videtur agnouisse, fidem habentem pro obiecto formali testimonium Dei, sed fidem ex gratia:nam 2.*lib. de fide & operibus, cap.*16. dixit fidem sine operibus esse fidem dęmoniorum,non Christianorum, quod non dixisset si agnouisset in nobis fidem infusam supernaturalē , in dæmonibus verò solùm acquisi

acquiſitam. Et tertiò *de Trinitate, cap.*11. docuit vnumquemque cognoſcere ſe habere fidem,quod verum non eſt de fide infuſa,& ſupernaturali. Et *libro de gratia,& libero arbitrio,cap.*7. *circa finem*, hanc ſolùm cognoſcit differentiam inter fidem Chriſtianorum, & dæmoniorum, quòd fides hominum per charitatem poteſt operari; nó tamen fides dæmoniorum,quod ſæpe repetit aliis locis. Tandem ratione, quia ſufficiens videtur ad bene operandum fides acquiſita ex gratia, & dono Dei, etiamſi non habeat pro obiecto formali teſtimonium primæ veritatis: ergo non eſt idoneum argumentum ad conſtituendum aliam fidem ſupernaturalem.

Scire autem oportet in hac controuerſia,duo eſſe explicatione digna, alterum eſt, an ſit concedendus iſte actus fidei infuſæ qui habeat pro obiecto teſtimonium primæ veritatis; alterum quàm ſit certum concedendum eſſe talem actum. Circa primum non video controuerſiam hoc tẽpore apud Scholaſticos, omnes enim concedunt eſſe cõcedendum talem actum, cùm in principio huius materiæ diſputant de obiecto formali fidei ſupernaturalis. S. Thom. ſuprà *quæſt.*1. & interpretes *in eam quæſtionem*, alij Scholaſtici *in principio prologi ſententiarum,vel in* 1.*diſt.*17.*in* 2.*diſt.*26.*in* 3.*diſt.*23. & alij *in peculiaribus tractatibus de fide*, item Alenſis 3.*p. q.*64.*in* 2. Altiſiodorenſis *lib.*1.*ſummæ,cap.*1.Sciendum verò eſt modò nos non diſputare, an talis actus ſit neceſſarius ad iuſtificationem neceſſitate medij vel præcepti, de hoc enim infrà occurret diſputatio. Item non diſputo,an talis actus ſit ſupernaturalis quantum ad ſubſtantiam, vel quantum ad modum, de hoc enim ſuo loco dicemus,ad quæſtionem ſextam; eſt enim controuerſia inter Scholaſticos. Quærimus ergo,an ſit talis actus in fidelibus aliquo modo neceſſarius, aliquo genere neceſſitatis.

Et contendimus eſſe talem actum fidei: ſed non eodem modo probatur hæc veritas ab omnibus, aliqui enim probant ex illo Ioannis 14. *Non credimus propter tuam loquelam,ipſi enim audiuimus,& ſcimus,quia hic eſt verè Saluator mundi*; quaſi vellent reducere ſuam fidem non in teſtimonium Samaritanæ fœminæ,ſed in Chriſti authoritatem. Verùm ex hoc loco non videtur efficaciter probari veritas communis doctrinæ: nam Samaritani ſolùm ſignificarunt ſe iam non credere ob ſolam mulieris illius relationem,ſed etiam propter ea quę ipſi viderant & audierant, non tamen explicarunt ſe habere fidem, quæ pro obiecto formali habeat teſtimoniũ Dei. Frequentiùs probatur hæc veritas ex illo ad Theſſal.1. *Cùm accepiſſetis à nobis verbum auditus Dei, accepiſtis illud, non vt verbum hominum, ſed vt eſt verè Dei verbum.* Sed reſpondent aliqui ex hoc loco non poſſe probari teſtimonium Dei eſſe rationem formalem aſſenſus fidei, quia Patres exponunt Paulum, quòd laudet Theſſalonicenſes,quia conſenſerunt prædicationi. An verò conſenſerint prædicationi propter teſtimonium Dei tanquam propter rationem formalem,neque Paulus explicat, neque Patres interpretantur. Theophylactus,& Anſelmus ibi,illos non inaniter,ſed cum fructu accepiſſe prædicationem, fauet Auguſtinus *de prædeſtinatione Sanctorum, cap.*19. vbi accipere illud vt verbum Dei explicat credere vt verbum Dei. Nihilominus negare non poſſumus Hieronymum ibi multum fauere communi opinioni, ait enim: Vt verbum humanum accipit qui contemnit, vos autem ita credidiſtis, quaſi ab ipſo Deo audiſſetis. His enim verbis planè ſignificat credidiſſe propter teſtimonium Dei,ſicut ſi ab ipſo audirẽt eam doctrinam. Deinde probandum nobis eſt,hunc fuiſſe ſenſum Patrum; etiamſi non vſi fuerint modo loquendi Scholaſticorum. Probatur ex 1.Ioan.5. *Qui credit habet teſtimonium Dei in ſe*, vbi vult Ioannes credendum eſſe Chriſtum eſſe filium Dei propter teſtimonium Dei,& ſic dicit:Si teſtimonium hominum accipimus, teſtimonium Dei maius eſt. Sed poſſet aliquis dicere ad eneruandam vim huius teſtimonij, Apoſtolum eo loco non contendere de ratione formali credendi, ſed tantùm velle credendum eſſe,quod dicitur à Deo, quod de obiecto materiali poteſt intelligi. Sed cõtra hoc eſt,quod expreſsè comparat teſtimonium Dei cum teſtimonio hominum in ordine ad credendum propter illud; ergo loquitur de teſtimonio vt ratione credendi,ex quo etiam conſtat non ſufficere ſi quis vellet explicare Ioannem de fide ſolùm ex gratia orta, nam requirit etiam teſtimonium Dei ad credendum. Alij recentiores probant ex illo 1. ad Timoth.1. *Scio cui credidi*, quod ab aliquibus explicatur de actu credendi.ſed S.Thom. ibi putat veriorem ſenſum eſſe:Scio cui credidi,id eſt,cui me commiſi. Adducitur illud ad Hebr.6. *In quo abundantius volens oſtendere Deus pollicitationis ſuæ hæredibus immobilitatem conſilij ſui,interpoſuit iuſiurandum,vt per duas res immobiles,quibus impoſſibile eſt mentiri Deum,fortiſſimum ſolatium habeamus.*

Ex quo loco colligitur voluiſſe Deum fideles habere firmiſſimum ſolatium implendæ diuinæ promiſſionis, quia illa nititur perfectione Dei,ratione cuius non poteſt mentiri: ergo voluit vt credamus propter teſtimonium eius. Ex quo loco poteſt etiam ſumi ratio, quia aliàs non poſſent fideles habere firmum ſpem, ſi non haberent fidem infuſam promiſſionum Dei, quæ fides habet pro obiecto teſtimonium primæ veritatis. Idem argumentum ſumitur ex Patribus in verba ad Hebr.6. Rurſus idem probare poſſumus ex Patribus:nam S.Leo *ſerm.*7.*de natiuitate.* Diuina,inquit, eſt authoritas cui credimus. Ambroſius *lib.*5.*in Lucam,cap.*5.*prope finem.* Ideo, inquit,non credimus,cui credemus. quo modo loquendi iuxta doctrinam Auguſtini ſupra allatam ſignificatur nos credere propter teſtimonium Dei. Idem colligitur ex certitudine, quam alij Patres requirunt in noſtra fide,quam non haberet ſi ſolùm haberet pro obiecto formali teſtimonium hominum. De qua certitudine legi poteſt Bernardus *epiſt.*190. Richardus de ſancto Victore 1.*de Trinitate,cap.*2. Baſilius *in moralibus, regula, ſeu definitione* 80.*in fine.* Quid eſt proprium fidei? Et reſpondet, ſecundùm tranſlationem quandam,indubitata perſuaſio de veritate diuinorum eloquiorum, quæ nulla ratione, neque per naturalem neceſſitatem inducta, neque ad pietatem affecta & compoſita concutiatur. Et ſecundùm aliam tranſlationem dicitur fides certiſſima animi expletio de diuinorum verborum veritate, quæ nulla ratione naturali vllo modo poſſit labefactari. Chryſoſt. *Homil.*21.*in cap.*11.*ad Hebræos*,ait:Neque fides dici poteſt niſi cùm circa ea,quæ non videntur amplius,quàm circa ea quæ videntur certitudinem quis habuerit. Præclara etiam de hoc habentur verba in appendice Concilij Baſilienſ. oratione facta nomine Eccleſiæ ad Bohemos. Similiáque frequenter reperiuntur apud Patres. Tanta verò certitudo eſſe non poteſt in aſſenſu fidei humanæ ob teſtimonium humanum: ergo neceſſe eſt fateri eſſe credendum ob teſtimonium Dei.Et de certitudine fidei Chriſtianæ videtur eſſe cõmunis ſenſus Eccleſiæ. Hanc veritatem ſupponit Concilium Tridentinum *ſeſſ.*6.*cap.* 9.*in fine*,vbi dicit nullum poſſe ſcire ſe eſſe in gratia certitudine fidei, cùm non poſſit ſubeſſe falſum, & cætera; quibus verbis manifeſtè Tridentini Patres loquuntur de fide infuſa quæ habet pro obiecto teſtimonium primæ veritatis, loquebantur enim vt Theologi ſcholaſtici doctiſſimi.

Deinde alia ratione probo eandem veritatem, quia Scriptura & Patres eodem modo loquuntur de fide Abrahæ quantum ad eſſentiam,& de fide quam requirunt in hominibus fidelibus *ad Roman.*4.*& ad Hebr.*11. & tamen Abraham credidit Deo propter eius teſtimonium,hoc enim ſignificat ille modus loquendi: *Credidit Abraham Deo*, ad Roman.4. & Iacobi 2. ad Galat.3. & Geneſ.15. Credere autem Deo eſt credere illi dicenti, iuxta phraſim Auguſtini ſuprà relatam, & communem ſenſum:

sensum : id est, credere alicui ob eius testimonium, aliàs non esset credere Deo dicenti, sed credere Deum dicentem. Vt verò constat ex Paulo *ad Rom. 4. & ad Galatas 3. & ex Iacobo cap. 2.* eandem fidem vult Spiritus sanctus esse necessariam hominibus simul cum operibus gratiæ. Circa locum *ad Rom. 4.* de fide Abrahæ legatur Augustinus *præfatione in Psalmum 31. & de prædestinatione Sanctorum, cap. 2. & sæpe aliis locis*, & Patres Ecclesiæ *in citata loca Scripturæ*, hinc quoties disputant de fide & operibus eandem fidem postulant in nobis quæ fuit in Abrahamo. Quod argumentum magni momenti est, meo iudicio, ad confirmandam communem doctrinam Scholasticorum. Et eodem modo possumus arguere ex fide Adami, qui videtur habuisse euidentiam attestantis Dei, & ita credidit ob testimonium eius; & tamen nullus cognoscit in substantia fidei discrimen inter fidem nostram, & fidem Adami, & idem argumentum fieri potest de fide primi Angeli, & de fide nostra.

Et Augustinum cognouisse hanc fidem quæ habet pro obiecto formali testimonium Dei, colligo *ex ipso tomo 7. lib. de prædestinatione Sanctorum, cap. 2.* vbi eodem modo loquitur de fide, qua quisque fit Christianus, & de fide, qua Abraham credidit Deo. Deinde, vt retuli *dubio* 1. Augustinus distinguit in actu fidei credere Deo, & credere Deum. Et credere Deo dicit esse credere illi dicenti: ergo credere illi ob testimonium eius, aliàs solùm esset credere Deum dicentem ob testimonium hominis. Huius autem doctrinæ multa passim occurrunt in Augustino. Licèt ergo non fuerit vsus modo loquendi Scholasticorum, tamen reuera doctrinam tradidit. Vlteriùs sic arguo: Ex eo quòd damnatur Michael Baius quòd appellauerit absurdam sententiam eorum, qui dixerunt primum hominem dono supernaturali fuisse exornatum, vt fide, spe, & charitate supernaturaliter Deum coleret, & constat ex propositione 24. vbi per fidem supernaturalem non potest intelligi fides solùm quæ sit ex gratia, quia ille Doctor reprehendebat sententiam Scholasticorum qui distinguunt fidem acquisitam à supernaturali & infusa: tum etiam, quia de fide loquebatur, sicut de spe, & charitate. Vlteriùs ratione theologica probo eandem veritatem: nam fides qua aliquis est Christianus, amittitur infidelitate, aut hæresi; fides verò acquisita non amittitur: ergo fides, qua quis constituitur fidelis, non est acquisita & humana. Discursus est theologicus, & legitimus, maior sumitur ex Tridentino *sessione 6. cap. 15.* minor constat experimento: nam hæretici licèt errent circa vnum articulum, habent fidem acquisitam circa aliquos articulos. Item probare possumus ex eo quòd ad amorem supernaturalem charitatis ex natura rei necessaria est cognitio supernaturalis fidei, vt Doctores communiter fatentur. Hæc verò cognitio non est euidens, vt patet experimento, & ita restat vt sit cognitio obscura fidei.

Restat satisfacere contrariis argumentis. Ad primum & secundum constat sanctos Patres non solùm loquutos esse de fide, quæ requirat gratiam, sed etiam de ea quæ pro obiecto formali habeat testimonium primæ veritatis, ex quo desumatur eximia certitudo. Vnde ad tertiũ dicendum est fidem Christianam non appellari à Patribus diuinam solùm, quia oriatur ex gratia Dei, sed quia habet primam veritatem pro obiecto. Ad quartum dicendum in Scriptura sæpe ex operibus & signis explicari fidem, tanquam ex re externa & nota, non tamen, quia fides Christana solùm habeat pro obiecto testimonium humanum, vel probabilem rationem, sæpe etiam in Scriptura ex operibus sumitur argumentum ad reprehendendam infidelitatem aliquorum, quia ex illis poterat sumi iudicium prudens vt conditio præcedens ante assensum fidei infusæ, iuxta doctrinam traditam ad quæstionem primam. Ad quintum & sextum constabit ex dicendis dubio sequenti. Ad vltimum respondendum est solam fidem humanam non sufficere ad iustificationem propter dicta, requitur enim maior certitudo, & cognitio eiusdem ordinis cum supernaturali spe, & charitate. Restat explicare qua certitudine tenendum sit præter fidem acquisitam concedendam esse fidem infusam, & actum habentem pro obiecto formali testimonium Dei.

Et primò certum est esse magnam temeritatem negare talem actum, esset enim contra omnes Doctores scholasticos sine idoneo fundamento. Deinde interrogatus sum à viris doctis an sit error asserere non esse talem fidei actum qui habeat pro obiecto formali diuinam authoritatem. Et esse errorem, videntur planè supponere Canus *2. de locis, cap. 8. ad 4.* Sotus *2. de natura & gratia, c. 8.* qui docent esse errorem reducere assensum fidei nostræ in fidem acquisitam. Et idem docet Bañez *q. 1. art. 1. dubio 4. conclusione 2.* & alij ad quæstionem primam manifestè supponunt vt certum, certitudinem fidei nostræ in diuinam authoritatem esse reducendam. Legatur P. Valentia *punct. 1. in probatione secundæ assertionis*, qui hoc contendit probare ex Scriptura & Patribus. & certè, quæ adduximus suprà ex Scriptura & Patribus videntur probare, non posse negari actum fidei, qui habeat pro obiecto testimonium Dei: nam ex illis deducitur communis Ecclesiæ sensus de maiori certitudine nostræ fidei Christianæ, quàm sit certitudo fidei acquisitę, & humanæ. An verò res sit omnino certa de fide, negant aliqui viri docti & pij. Ego aliis iudicandum relinquo. Mihi satis sit probasse licitum non esse negare talem actum, & rem esse de fide planè. Supponunt multi qui *in 1. 2. ad quæstionem 112.* putant fidelem alligari ad credendum fide diuina se habere fidem qua credat ob testimonium Dei, quos referam infrà *disputatione 41.* in qua controuersia contrariæ sunt opiniones: mea autem disputatione dubio quinto notabo ex principiis aliquorum Thomistarum sequi non esse de fide dari actum fidei supernaturalem secundùm substantiam.

Dvbivm V.

Quomodo sit intelligendum quod de fide dicit Iacobus cap. 2.

VT vidimus dubio præcedenti ex eo capite Iacobi sumitur ratio dubitandi an sit fides infusa in Christianis: nam videtur de ea fide loqui, sicut de fide dæmoniorum; ergo vel in dæmonibus est fides infusa contra communem sensum Theologorum, vel Christianorum est acquisita, aliàs non videtur habere efficacitatem argumentum quo ibi vtitur Iacobus ad probandum fidem solam non sufficere, quia fides est in dæmonibus, qui non sunt iusti: nam si fides Christianorum est infusa, & perfectior, non mirum si fides dæmoniorum non iustificet, & de alia respondere possunt hæretici iustificare quia est perfectior. Non defuerunt, qui dicerent in dæmonibus esse fidem infusam. Sed placitum est contra communem sensum Theologorum, vt dicemus ad quæstionem 5. Alij respondent non esse necessarium, vt argumentum Apostoli sit omnino efficax, satis enim est si sit probabile desumptum à simili. Verùm licèt interdum aliqui admittant, rationem aliquam non esse omnino euidentem, tamen quando omnes Scholastici & interpretes contendunt ita explicare rationem vt vim habeat, fas non est, concedere non esse efficacem, præsertim quando assumitur ab scriptore Canonico ad probandam veritatem aliquam contra hæreticos. Et curandum est in præsenti

ita explicare verba Iacobi,vt non dicamus rationem esse inefficacem.

Interpretes S. Thom. *ad quæstionem 5.in art. 3.* docent Iacobum solùm comparare fidem dæmoniorum fidei Christianorum sine charitate, quòd vtraque talis sit vt sine operibus non iustificet. Et explicari potest, quia omnis cognitio natura sua ordinatur ad affectum; ergo siue fides sit infusa, siue acquisita, sola sine affectu & operibus non iustificat. & eodem modo reipsa videntur explicare Iacobum Caietanus, & alij *in citata verba*, Bañez *q.5. in articulum 2.dubio 1.* P. Valentia ibi *punct. 2.* Nec possumus negare probabilem esse tantorum Doctorum sensum. Alij verò huius ætatis vt rem interpretentur limatiùs dicunt argumentum Iacobi non sumi à comparatione fidei dæmoniorum cum fide informi Christianorum, sed quia tam dæmones, quàm tales Christiani non habuerint opera, aliàs existimant vix posse rationis efficacitatem explicari. Sed hæc explicatio non satisfacit, quia quæstio disputabatur de fide sine operibus an posset iustificare, & Iacobus contendit probare, non iustificare: ergo si fiat illis verbis argumentum, & non fiat à simili, nihil probat si vellet hoc modo arguere:Dæmones non habent opera, & non sunt iusti; ergo & Christiani peccatores, si non habent opera,non iustificabuntur. Ergo eadem redit difficultas, quia respondere posset hæreticus fidem infusam in Christianis hoc posse, quod acquisita non efficit in dæmonibus:ergo prædicta expositio nisi aliquo alio modo explicetur,non fugit difficultatem propositam.

Alij verò recentiores vt argumentum Apostoli efficax ostendant, existimant sermonem esse de fide infusa: sed illud dæmones credunt; & dicunt sumi pro præterito,ac si dicant, *crediderunt in via.* & hoc sensu satis est efficax argumentum Apostoli. Sed interpretes communiter verbum illud *credunt*,de præsenti intelligunt.Et Augustinus variis locis vbi de hoc loco Iacobi agit,& apertè *tomo 4.libro vnico de fide & operibus,cap* 14.vbi dicit quòd dæmonia in Euangelio confitebantur Christum esse filium Dei, *Lucæ 4.* & Christum illa increpasse, & tamen ob similem confessionem laudasse Petrum *Matthæi 16.* ergo Augustinus intelligit verba Iacobi de fide dæmoniorum in statu damnationis. Deinde præter probabilem illum sensum Scholasticorum suprà relatum aliam explicationem tradidi iam olim, quæ vt intelligatur aduertendum est Apostolum in eo capite contendere fidem sine operibus non sufficere ad iustificationem, & addit: *Quid proderit fratres mei siquis dicat fidem se habere, opera autem non habeat? Nunquid fides poterit saluare eum?* Et post quædam alia verba ait:*Credis quoniam vnus est Deus,& dæmones credunt,& contremiscunt.* Quibus verbis non continebatur integrum argumentum à simili, quasi velit fidem non sufficere ad iustificationem, quia fides dæmoniorum non iustificat illos, sed secundùm consuetudinem disputantium aliquid ab aduersario admissum accepit,& ita ait:Tu credis quoniam vnus est Deus,bene facis, sed non multum est, imò ad id teneris liberè faciendum,quod dæmones faciunt coacti.Sed licèt hoc laudet Apostolus admissum ab aduersario, verùm aliquid aliud vult exigere vi argumenti. Vnde subiungit: *Vis autem scire ô homo inanis,quoniam fides sine operibus mortua est, Abraham pater noster nonne ex operibus iustificatus est.* Hanc explicationem probant multi viri docti, quòd si alicui non probetur,amplecti poterit illam,quam ex interpretibus S.Thom.suprà retulimus.

Sed obiiciet aliquis Augustinum de fide & operibus *cap.11.& sæpe aliis locis*, in prædictis verbis Iacobi agnouisse argumentum; verùm in eo capite Augustinus quasi reprehensionem accipit ea verba, vult enim per illa Iacobum comparare dæmonibus eos qui putant fidem sine operibus valere ad salutem. verba Augustini sunt:Iacobus autem vehementer infestus eis qui sapiunt fidem sine operibus valere ad salutem, vt illos etiam dæmonibus comparet, dicens:Tu credis quoniam vnus est Deus,bene facis, & dæmones credunt, & contremiscunt. Quid verbis breuissimis vehementiùs dici potuit. Item licèt Aug.significet ibi argumentari Apostolum,tamen nusquam legi illum asserere in illis verbis contineri integrum argumentum. Legatur *tomo 7.libro de gratia & libero arbitrio,in fine.*Ex dictis constat ad quintũ argumentum positũ in principio dubij præcedentis. Restat vt ad sextum respondeamus, & de mente Aug. præcedenti dubio diximus. Ad primum testimonium Aug. respondent aliqui, S. Aug.ibi & in aliis locis fidem sine operibus appellare fidem dæmoniorum; quatenus est insufficiens ad iustificationem. Ita interpretatur aliqua loca Aug.P.Valentia infrà *ad quæstionem 5.punct.2.*Deinde Bellarminus *lib.1.de iustificatione,cap.15.*ad quoddam 3.argumentum Caluini respondet,explicans locum citatum *Iacobi* 2. fidem hominum improborum comparari cum fide dæmoniorum, quatenus vtraque sine operibus infructuosa est.Et hæc doctrina mihi probatur.

Scire autem oportet aliquos recentiores velle S. Augustinum appellare fidem dæmoniorum fidem quam quis habet simul cum illo errore, quòd fides sufficit ad salutem. Hæc tamen explicatio admittenda non est, quia cum tali errore non potest esse fides infusa, & tamen prædicti recentiores dicunt Aug.loquutũ fuisse de fide infusa hominũ,cùm explicat verba Iacobi citata, *Tu credis quia vnus est Deus,bene facis,& dæmones credunt,& contremiscunt.*Circa secundum testimonium Augustini in eo argumento citatum grauis controuersia est inter Doctores in materia de gratia, an quis certò cognoscere possit suam fidem, & alij affirmant cognoscere fidem propriam etiam supernaturalem, alij solùm acquisitam, & Augustinum interpretantur, vt solùm voluerit fidelem cognoscere certò se habere fidem, non tamen quòd speciatim cognoscat esse fidem infusam,de quo in materia de gratia,& infrà dicemus per otium.Ad tertiũ testimonium Aug. allegatum in eo argumento,respondetur assignare Augustinum discrimen suo instituto deseruiens, nempe fidem hominum à fide dæmoniorum differre, quòd fides hominum potest per dilectionem operari, non tamen fides dæmoniorum, quod verissimum est:cum hoc tamen fieri potest vt fides hominum aliis etiam modis differat à fide dæmoniorum, licèt, vt aliis locis repetit Aug. vtraque sit insufficens ad iustificationem si non habeat opera. Alia solent disputari à recentioribus circa hos articulos,de quibus,vel diximus ad q.præcedentem,vel dicemus in sequentibus.

Articvlvs III.

Vtrùm credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.

*Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd credere non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim & perfectionem cuiuslibet rei ea sufficere videntur, quæ conueniunt ei secundùm suam naturam. Sed ea quæ sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cùm sint non apparentia, vt * suprà dictum est. Ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem.*

2. *Præterea, Periculosè homo assentit illis, in quibus non potest iudicare vtrùm illud, quod ei proponitur, sit verum vel falsum: secundùm illud Iob 12.* Nónne auris verba diiudicat? *Sed tale iudicium homo habere nõ potest in his, quæ sunt fidei:quia homo*

non

non potest ea resoluere in principia prima, per quæ de omnibus iudicamus. ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

3. Præterea, Salus hominis in Deo consistit: secundùm illud Psal. 36. Salus autem iustorum à Domino: *sed inuisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque virtus eius & diuinitas, vt dicitur Rom.* 1. *Quæ autem conspiciuntur intellectu, non creduntur: ergo non est necessarium ad salutem, vt homo aliqua credat.*

Sed contra est, quòd dicitur Hebr. 10. Sine fide impossibile est placere Deo.

Respondeo dicendum, quòd in omnibus naturis ordinatis inuenitur, quod ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt. Vnum quidem, quod est secundùm proprium motum: aliud autem, quod est secũdùm motum superioris naturæ: sicut aqua secundùm motum proprium mouetur ad centrum: secundùm autem motum Lunæ mouetur circa centrum secundùm fluxum & refluxum. Similiter etiam orbes planetarum mouẽtur propriis motibus ab Occidente in Orientem, motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatũ ordinem ad Deum. Quia cæteræ creaturæ non attingunt ad aliquid vniuersale, sed solum ad aliquid particulare, participantes diuinam bonitatem, vel in essendo tantùm, sicut inanimata: vel etiam in viuendo & cognoscendo singularia, sicut plantæ & animalia. Natura autem rationalis in quantum cognoscit vniuersalem boni & entis rationem, habet immediatum ordinem ad vniuersale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturæ non solùm consistit in eo, quod ei competit secundùm suam naturam, sed in eo etiam quod ei ☞ *attribuitur ex quadam supernaturali* ☞ *perfectione diuinæ bonitatis. Vnde & suprà * dictum est, quòd vl-*

Sec. 2. q. 3. a. 8. *tima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione, ad quam quidem visionem homo pertingere non potest, nisi per modum addiscentis à Deo doctore: secundùm illud Ioan.* 6. Omnis qui audit à Patre & didicit, venit ad me. *Huius autem disciplinæ fit homo particeps non statim, sed successiuè secundùm modum suæ naturæ. Omnis autem talis addiscens, oportet quòd credat ad hoc, quòd ad perfectam scientiam perueniat, sicut etiam Philosophus dicit, quòd oportet addiscentem credere. Vnde ad hoc, quòd homo perueniat ad perfectam visionem beatitudinis, præexigitur quòd credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.*

*Ad primum ergo dicendum, quòd quia natura hominis dependet à superiori natura, ad eius perfectionem non sufficit cognitio naturalis: sed requitur quædam supernaturalis, vt suprà * dictum est.*

In corp. artic. *Ad secundum dicendum, quòd sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis: ita homo virtuosus per habitum fidei habet rectum iudicium de his quæ conueniunt illi virtuti. Et hoc modo etiam per lumen fidei diuinitus infusum homini, homo assentit his, quæ sunt fidei, non autem contrariis. Et ideo nihil periculi, vel damnationis inest his, qui sunt in Christo Iesu ab ipso illuminati per fidem.*

Ad tertium dicendum, quòd inuisibilia Dei altiori modo quantum ad plura percipit fides, quàm ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Vnde dicitur Eccles. 3. Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi.

CONCLVSIO est affirmans.

DISPVTATIO XXV.

De necessitate actus fidei.

DVBIVM I.

An ad iustificationem semper fuerit necessarius actus fidei, vel aliquando sufficiens fuerit notitia legis naturalis.

SATIS est manifestus tituli sensus, quærimus enim, an aliquando potuerit aliquis iustificari sine fide supernaturali, sola notitia legis naturalis. Sotus 2. *de natura & gratia, cap.* 11 *in* 1. *editione,* docet non fuisse in lege naturæ singulis necessariam fidei cognitionem, sed potuisse iustificari notitia legis naturalis, licèt non sine auxilio supernaturali ex parte affectus & voluntatis. quam sententiam postea retractauit *eodem libro & cap. & in fine* 4. *libri sententiarum.* Vega *lib.* 6. *in Tridentinum, cap.* 21. docuit posse aliquem iustificari sola notitia legis naturalis, si dolet de peccatis commissis, vt sunt contra rationem naturalem, vnde Vega, neque ex parte intellectus, neque ex parte voluntatis videtur requirere auxilium gratiæ; cùm ipse aliàs sentiat hos actus oriri posse ex solis viribus liberi arbitrij. Vtraque autem sententia probari potest, ex illo ad Romanos 2. *Gentes quæ legem non habent, &c!* Postquam enim dixerat non auditores legis iustos esse apud Deum, reddit rationem prædictis verbis, *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciũt.* Secundò probat Vega, quia si quis ignorantia inuincibili mysteriorum fidei laboraret, sine causa negaremus posse saluari, si obseruaret legem naturalem. Quòd si aliquis respondeat Deum peculiari prouidentia facturum vt ille homo cognosceret mysteria fidei; contrà arguit Vega hoc dici sine idoneo fundamento.

Communis tamen sententia est esse necessariam ad iustificationem cognitionem alicuius obiecti supernaturalis, ita docuit Cano *relectione de sacramentis in genere, parte* 2. §. *in huius rei explicatione.* P. Valentia *in hac* 2. 2. *disp.* 1. *q.* 2. *puncto* 2. P. Vasquez *tomo* 1. *in* 1. 2. *disputatione vltima, cap. vltimo,* & alij. In hac controuersia dicendum est primò esse apertum errorem asserere, posse aliquem iustificari sine auxilio gratiæ ex parte intellectus, quia sine fide impossibile est placere Deo, iuxta Paulum *ad Hebræos* 11. Est autem fides dispositio necessaria ad iustificationem, vt definit Concilium Tridentinum *sessione* 6. *cap.* 6. & docuit Aug. multis in locis *sermone* 38. & 81. *de tempore.* Fulgentius *lib. de fide ad Petrum, in principio,* Leo Magnus *sermone* 4. *de natiuitate.* Chrysostomus *homilia de fide, spe, & charitate,* & multa alia solent adduci in materia de gratia. Deinde nulla cognitio mouet ad actum ex gratia faciendum à voluntate, quæ non sit etiam gratia, siquidem est necessaria ad talem effectum: ergo cùm Doctores primæ sententiæ docuerint ad iustificationem requiri gratiam ex parte volũtatis, necessariò concedere debent cognitionem ad eam voluntatem requisitam esse gratiam, non enim potest ex viribus solius naturæ esse debita cognitio ad affectum, qui est dispositio ad gratiam.

Sciendum autem est longè aliud esse aliquid esse donũ Dei per Christum, & aliud esse supernaturale secundùm substantiam, quia vt sit donũ Dei per Christum solùm, requiritur non esse debitũ ex solo dono creationis, & conducere ad bene viuẽdũ; vt verò sit aliquid supernaturale

ſecundùm ſubſtantiam plus requiritur, nempe vt obiectum eius actus ſit formaliter ſupernaturale, iuxta dicenda *ad quæſtionem* 6. Vnde aliqui recentiores Scholaſtici interdum decipiuntur, dum putant omnem actum ad quem requiritur gratiæ auxilium, eſſe ſupernaturalem ſecundùm ſubſtantiam, de quo dicemus ex inſtituto in materia de gratia, vbi oſtendemus Patres loquentes ſæpe contra Pelagium ſolùm requirere ad actum aliquem auxilium gratiæ per Chriſtum.

Secundò dicendum eſt manifeſtè erraſſe Vegam in ſua illa doctrina: ita ſentit Bañez infrà *ad art.* 8. *dubio* 1. *concluſione* 1. Et primò ſi ex parte cognitionis negat dari gratiam, iam refutatum eſt hoc. Deinde ſi ex parte affectus admittit aliquam diſpoſitionem ſufficientem ad iuſtificationem ex ſolis naturæ viribus, eſt error, vt conſtat ex materia de gratia, & ex Concilio Arauſicano, & Tridentino; ſi verò conſtituat aliquam diſpoſitionem, licèt non vltimam ex viribus naturæ, etiam eſt error, vt conſtat ex his, quæ in materia de prædeſtinatione & gratia tradunt Doctores, & contra Maſſilienſes optimè oſtendit P. Vaſquez in eis materiis.

Tertiò dicendum eſt ad iuſtificationem eſſe neceſſariam cognitionem fidei. Hæc eſt definita in Tridentino *ſeſſione 6. cap. 6. &* 8. & ex multis quæ infrà dicemus intelligetur, & in materia de gratia multa referuntur à Doctoribus ad confirmandam hanc veritatem. Reſtat explicare, an requiratur cognitio, quæ habeat pro obiecto formali & materiali aliquid ſupernaturale.

Et de obiecto formali, dicendum eſt quartò ad iuſtificationem eſſe neceſſarium obiectum formale ſupernaturale, nempe teſtimonium primæ veritatis. Hæc conſtat ex multis quæ diximus diſp. præcedenti, ad probandum eſſe concedendum actum fidei in nobis, qui habeat pro obiecto formali teſtimonium Dei; hoc verò teſtimonium ſolo lumine naturali non poteſt ita certò cognoſci, ſicut neceſſarium eſt ad certitudinem, quam in noſtra fide requirunt Patres, vt ſuprà vidimus.

Quintò dicendum eſt etiam eſſe neceſſarium ad iuſtificationem actum fidei, qui habeat pro obiecto materiali aliquid ſupernaturale. Hic eſt communis ſenſus Theologorum, & ex dicendis infrà conſtabit. Et docet S. Th. *in hoc art.* quia antequam diſcipulus perueniat ad perfectionem ſcientiæ, oportet vt credat magiſtro; & ita homo antequam veniat ad perfectam & claram viſionem Dei, oportet vt illi credat, & aliquam fidem eſſe neceſſariam in contractibus humanis, vt ſcientiis comparandis conſtat. Ex quo Aug. *lib. de vtilitate credendi*, oſtendit neceſſariam eſſe fidem ad iuſtificationem.

Vt verò ad primum argumentum pro contraria parte adductum reſpondeamus, explicandus nobis eſt locus ille ad Rom. 2. *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt faciunt.* Et primò aliqui exiſtimant poſſe intelligi de gentibus quæ nullam habuerunt fidei cognitionem, & ex viribus naturæ obſeruarunt legem naturali lumine cognitam, & pro hac explicatione allegant Chryſoſtomum, Theophylactum, Theodoretum, OEcumenium *in illum locum*, & Authorem imperfecti *in Matth. homilia* 8. & ex Latinis Cyprianum *libro* 3. *ad Quirinum, cap.* 99. & Hieronymum *epiſtola* 131. *q.* 8. Haym. *in eum locum Pauli.* S. Thom. *ibidem*, & expreſſè hanc expoſitionem ſequutus eſt Caſſianus *collatione* 31. & aliqui Scholaſtici recentiores probant hunc ſenſum ex inſtituto Pauli in ea epiſtola: nam in prioribus capitibus vſque ad 11. voluit oſtendere neceſſitatem fidei Chriſtianæ: & ita velle oſtendere, tam omnes Iudæos, quàm Gentiles ſine ſpiritu fidei commiſiſſe multa peccata, quia Gentes etiamſi non habuerint legem ſcriptam, habuerunt tamen legem naturalẽ, quam aliqui obſeruauerunt interdum. Item ſermonem eſſe de infidelibus qui non habuerunt notitiam fidei, probant quia hoc ſignificat verbum illud *Gentes*, *Matthæi* 6. & *Lucæ* 18. & ſæpe aliis locis Scripturæ. Item quia ſi loqueretur de fidelibus, non rectè diceret, Gentes, quæ legem non habent, ſcilicet ſcriptam, quia Iudæi legem habebant ſcriptam. Sed etiamſi hæc expoſitio eſſet vera, tamen quod attinet ad præſentis dubij inſtitutum, non eſt concedendũ velle hos recentiores homines iuſtificari ſolis operibus & viribus naturæ, ſed ad ſummum poſſe aliqua opera facere moraliter bona, & facilia, de quo modò nõ diſputo.

Deinde mihi placet communis expoſitio eius loci vt loquatur Apoſtolus de operantibus ex auxilio gratiæ & fidei, ita Aug. *de ſpiritu & litera, cap.* 26. & 27. Origenes & pſeudo-Ambroſius *in eum locum.* Proſper *cap.* 22. *contra Collatorem.* Fulgentius *libro de incarnatione & gratia Chriſti, cap.* 25. Anſelmus, Beda & S. Thom. *in citata verba Pauli*, & ipſe S. Thom. 1.2. *q.* 109 *art.* 4. *ad* 1. Et amplectitur Bañez infrà *art.* 8. *dubio* 1. *ad* 1. P. Valentia *punct.* 12. Deinde ſancti Patres citati pro priori expoſitione eam non docent, quia nullus eorum ſumit particulam *naturaliter*, pro eo quod eſt ex viribus ſolius naturæ, ſed exponunt *naturaliter*, id eſt, cogitationibus naturalibus, quæ habẽtur pro lege. Rurſus licèt aliqui exiſtimarent poſſe hominem facere aliqua opera ſine gratiæ auxilio, tamen nullus conceſſit poſſe ſeruare totam naturalem legem pro totius vitæ tẽporis curriculo. Hieronymus verò & Haymo potiùs nobis fauent. At contendunt recentiores Auguſtinum admiſiſſe priorem etiam expoſitionem *c.* 28. *de ſpiritu & litera.* Verùm P. Vaſquez 1.2. *diſp.* 190 *cap.* 15. *num.* 147. *& cap.* 17. vult S. Auguſtinum non admiſiſſe priorem expoſitionem abſolutè, ſed ſolùm docuiſſe ea etiam admiſſa, poſſe conſtare diſcrimen, quod ipſe aſſignauit inter vetus & nouum Teſtamentum; & quidquid ſit de hoc de quo 1.2. *ad q.* 109. pro præſenti inſtituto ſatis nobis ſit Auguſtinum tradidiſſe, & magis probaſſe ſecundam expoſitionem, quam diximus eſſe communem, ipſe verò Auguſtinus *lib.* 4. *contra Iulianum, cap.* 3. citatum locum affert pro ſententia Iuliani, eo quòd ipſe Iulianus illum allegaret ad probandum in infidelibus veras fuiſſe virtutes: ſed ibidem illud intelligit de fidelibus, licèt in fine aliquo modo admittat ſub conditione de infidelibus, vt *cap. illo* 15. obſeruat P. Vaſquez.

Vlteriùs priorem expoſitionem refutant viri docti ex contextu Pauli. dixerat enim Paulus, *Tribulatio & angustia in omnem actum hominis operantis malum, Iudæi primum, & Græci: gloria autem & honor, & pax omni operanti bonum, Iudæo primùm, & Græco.* quibus verbis Græcum opponit Iudæo, & vult omnes egere gratia Dei, & per fidem cooperantem bonis operibus ſaluos reddi. Et ideo Auguſtinus & Fulgentius ſuprà ex hoc loco colligunt non loqui Paulum de Gentibus infidelibus, quia ſalus non contingit infidelibus. Et deinde contendit Paulus Deum non accipere perſonas in puniendis malis, vel conferendis bonis, neque ad hoc referre vtrùm aliquis ſit Iudæus, vel Græcus. Et quãtum ad hoc etiam afficit bonis Gentes, quæ legem ſcriptam non habent, ſi legem naturalem obſeruent diſcurſu rationis, & quæ aliis ſcripta lege præcipiuntur, quod non fit ſine ſpiritu gratiæ & fide, vt bene explicat P. Vaſquez 1.2. *loco citato, & in paraphraſi eius capitis ſecũdi ad Romanos, & annotationibus illius.* Vlteriùs confirmari poteſt iſte ſenſus, quia ſine fide & ſpiritu gratiæ non poteſt quis implere totam legem, & tamen neceſſarium eſt vt quis iuſtificetur, & gloriam comparet, non enim Paulus loquitur de illis qui aliquod opus bonum faciunt, & obſeruant aliquod præceptum, ſed de his qui ſeruant totam legem.

Sciendum verò eſt non poſſe damnari priorem ſenſum, quaſi ſit Pelagianus, talis enim cenſura damnata eſt à Pio V. & Gregorio XIII. in Bulla contra Michaelem Baium, quæ habetur poſt epiſtolas Pauli explicatas à P. Vaſquez *propoſitione* 23 vt notauit etiam P. Vaſquez 1.2. *diſp.* 190. *cap.* 18. Ea verò quæ pro priori expoſitione adducuntur facilem habent ſolutionem,

&

& Patres ibi citati præter Cassianum illam expositionem non sequuntur, vt diximus. Ad primum de instituto Pauli iam diximus quid contenderit Paulus. Deinde nomine Gentes intelligi possunt Gentiles fideles qui fuerunt ante legem scriptam.

Restat explicare particulam *naturaliter*, quæ habetur in citato testimonio Augustini; & Fulgentius suprà explicat reformata natura per gratiam, & hanc sequitur S. Tho. 1.2.q. 109.art. 4.ad 1. Anselmus, & Græci *in eum locum Pauli*, explicant *naturaliter*, id est, naturali lege duce, non vt excludant gratiam, sed vt excludant legem scriptam. Et hanc sequitur P. Vasquez *locis citatis*. Ex dictis constat ex prædicto loco non posse sumi argumentum ad probandum viribus naturæ posse fieri bonum aliquod opus. Et quæ P. Suarez adducit 1.p. *lib.2 de causa prædestinationis, cap.*12. priùs fuisse soluta à P. Vasquez 1.2. *disputatione citata*, & locum explicatum iuxta communem sensum Patrum. Item ex dictis circa hunc locum *ad Romanos* 2. manet solutum primum argumentum factú pro sententia Andreæ de Vega in principio huius dubij relata. Ad secundum respondendum est iuxta doctrinam quam tradit P. Vasquez 1.p. *disp.*97. *cap.*5. vbi loquens de Gentibus qui nunquam aliquid audierunt de rebus & mysteribus supernaturalis. docet illis conferre Deum auxili asufficientia ad bene operandum, quibus si bene vterentur, conferret alia auxilia, & tandem eos perduceret in notitiam fidei. iuxta doctrinam Prosperi *lib.*1. *de vocatione*, *cap.*7. *alias* 21. & *lib.*2. *cap.*13. *aliàs* 5. & ita docuit Alensis 3.*p.q.*69. *m.*3. *art.* 1. *ad vltimum*, & 2.*p.q.*112.*m.*8. Bonau. *in* 3.*d.* 25. *art.*1.*q.*2. *ad vltimum*, Durandus *q.*1. *num.*9. Gabriel *d.*25. *art.*3. *dubio* 1. Adrianus *quodlib.*4. *art.*1. *princ.*2.*p.* Sotus 2.*lib.de natura & gratia, c.*21. *in fine*, & *in* 5.*d.*4.*q.*1. *art.*3. *in fine*, S. Thom. *q.*14. *de veritate*, *art.*11. *ad* 1. Bañez *hîc art.*8. *dubio* 1. *ad* 2. In hac tamen materia illud maximè oportet aduertere non esse concedendum dare Deum aliquod auxilium gratiæ, intuitu tamen operis facti solius naturæ viribus, hoc enim concedi non debet, vt ostendunt Doctores in materia de gratia, & P. Vasquez 1.*parte*, *disputatione* 91.

DVBIVM II.

An actus fidei necessarius ad iustificationem sit necessarius necessitate præcepti tantùm, an necessitate medij.

ANte omnia scire oportet distingui à Theologis duplicem necessitatem, alteram præcepti, qua aliquis actus dicitur necessarius ad salutem, quia est in præcepto; altera medij, qua aliquis actus dicitur necessarius ex natura rei, quia est medium necessarium ad consequendam salutem. Necessitatem verò medij appellare solet S. Tho. necessitatem salutis infrà *q.*65. *art.*4. & *lib.*4. *contra gentes*, *cap.* 72. & Doctores frequenter in hac materia, & agentes de necessitate Baptismi, & pœnitentiæ, vel Eucharistiæ. Quærimus ergo in præsenti, an actus fidei sit necessarius ad salutem & iustificationem necessitate medij; sermo verò est de iustificatione adultorum habentium rationis vsum: nam ante vsum rationis per Baptismum potest quis iustificari sine vllo actu proprio. Deinde sermo est ex natura rei: nam de potentia absoluta facilè intelligitur posse Deum per habitum gratiæ iustificare hominem non habentem actum fidei. An verò de potentia absoluta possit homo habere actum spei & charitatis supernaturalis ad comparandam iustificationem sine actu fidei in intellectu, infrà explicabitur.

In præsenti verò dubio aliqui existimarunt non esse necessarium actum fidei necessitate medij ad salutem, ita sensit Vega citatus dubio præcedenti, & citari solet Victoria. Et probari potest primò, quia potest dari in aliquo inuincibilis fidei ignorantia, secundùm multorum opinionem in materia de peccatis, & tamen non est credendum illum damnari quando absque culpa non habuit actum fidei; ergo talis actus non est ita necessarius vt sine illo non possit quis consequi salutem. Secundò quia ad dilectionem Dei super omnia videtur sufficere cognitio vnius veri Dei, hæc autem potest haberi sine fide; quòd si aliquis diligat Deum super omnia, non damnabitur Tertiò, quia ad talem amorem Dei super omnia saltem videtur sufficere fides acquisita ex testimonio hominis proponentis, & dicentis Deum esse diligendum super omnia: nam tali obiecto proposito, non est causa ob quam non possit ille homo diligere Deum super omnia ex gratia Dei; ergo actus fidei supernaturalis non est medium simpliciter necessarium ad consequendam salutem.

Verùm certa res est aliquem actum fidei supernaturalis esse medium in re necessarium ad salutem. Ita docent Scholastici *in* 2.*d.*23. & *seqq.* Alensis 2.*p.q.*69. Corduba 1.*quæstionarij.q.*5. Canus *relectione de sacramentis*, *p.* 2.*q.*2.*concl.*1. Sotus *lib.*2.*de natura & gratia*, *cap.*21. & *in* 4. *d.*1. *q.*3. *art.*2. Medina *de recta in Deum fide*, *cap.* 6. & 7. & interpretes hîc, & alij 1.2. *ad q.* 113. Bañez *in hanc q. ad art.*8. *dubio* 1. Hæc doctrina potest probari primò ex Paulo ad Hebræos 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* vbi Patres idem docent; ergo fides necessaria est ad placendum Deo: ergo ad consequendam iustificationem; omnis enim iustus Deo placet, & à Deo diligitur vt amicus. Item potest probari ex locis Sanctorum, in quibus dicitur, fides humanæ salutis initium radix seu fundamentum. In hoc enim sensu vsurpatur hæc locutio à Concilio Tridentino *sessione* 6. *cap.*8. vbi explicans Concilium locum Pauli *ad Romanos* 3. ait, in eo sensu intelligendum esse hominem iustificari per fidem, quem perpetuo Ecclesiæ catholicæ consensu tenuit, & expressit, vt scilicet per fidem ideo iustificari dicimur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum & radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo: & *cap.*6. hanc numerauit Concilium inter dispositiones ad iustificationem, & *cap.* 7. dixit Baptismum esse sacramentum fidei sine qua nulli vnquam contingit salus. Quomodo verò fides dicatur initium, radix & fundamentum omnis iustificationis, explicabimus ad q. 4. Eadem veritas potest colligi ex Concilio Arausicano *cap.*8. ex Patribus passim docentibus neminem saluari sine fide, præsertim quando explicat testimonium citatum Pauli, *Sine fide impossibile est placere Deo.*

Sed respondet Vega hæc testimonia esse vera, non quia non possit sufficere notitia legis naturalis, sed quia non datur ignorantia inuincibilis rerum fidei, & ita si non credat quis, non potest saluari. Verùm hoc refutari potest, quia Paulus simpliciter & absolutè dixit impossibile esse sine fide placere Deo. Deinde vt pono ex materia de peccatis de facto datur ignorantia rerum fidei in multis Gentilibus, vt bene ostendit P. Vasquez 1.2. *disput.* 120. Alio modo posset aliquis respondere si dicat testimonia illa communiter & vniuersim intelligenda, non tamen pro omni euentu, vt sæpe solent explicari similes vniuersales locutiones. Verùm hæc doctrina nullo modo admittenda est, quia, vt vidimus, Paulus absolutè dixit sine fide impossibile esse placere Deo, quam doctrinam, sine restrictione aut limitatione vlla recipiunt Patres. Deinde respondere posset aliquis prædicta testimonia continere necessitatem præcepti: excusari tamen posse aliquē ab obligatione eius si non habeat notitiam rerum fidei. Sed hęc responsio nullius momenti est, quia si in eis testimoniis solùm esset sermo de necessitate præcepti, non diceret Paulus impossibile esse sine fide placere Deo, quo etiam modo loquuntur Patres: nam sola necessitas præcepti non est talis vt sine

implerione eius non posset quis saluari, vt Theologi omnes sine dissensione fatentur, potest enim quis ignoratione excusari. Secus est de necessitate medij: nam sine medio necessario nullus potest consequi finem. Vlteriùs respondere posset aliquis Paulum nonloqui de actu fidei, sed de habitu. Sed contra hoc est primò quòd ex mente aliquorum non est tam certum dari habitum infusum supernaturalem, quàm certum est sine fide nullum posse placere Deo. Secundò, quia in adultis non infunditur habitus credendi sine actu, secundùm communem sensum Theologorum. Rursus Paulus dixit, *Sine fide impossibile est placere Deo*, & subiungit, *accedentem enim ad Deum oportet credere, quia est, &c.* ergo loquitur de actu credendi, & sic sentiunt communiter interpretes. Item posset aliquis respondere Paulum loqui de necessitate actus fidei ad consecutionem beatitudinis, quæ est salus consummata, non tamen ad consecutionem sanctificationis. Sed hoc ex contextu potest refutari, loquitur enim de accedente ad Deum, & dicit necessarium esse credere, quia est, &c. Et interpretes de necessitate ad iustificationem intelligunt. Legatur Bañez suprà qui hanc & alias solutiones refutat, & Concilium Tridentinum *sessione 6. cap. 6.* loquitur de dispositione ad iustificationem, & etiam *cap. 8.* Vlteriùs arguo contra priorem sententiam: nam vel Doctores illius volunt posse hominem salutem absque aliquo actu gratuito ex parte intellectus & voluntatis consequi, & hoc est Pelagianum, vel saltem absque auxilio gratiæ ex parte intellectus, & hoc est semi-Pelagianum, vt constat ex materia de prædestinatione, & ex materia de gratia.

Sed potest aliquis dicere tam actus voluntatis quàm intellectus esse ex gratia, tamen actum intellectus non esse supernaturalem, sed cognitionem naturalis obiecti; verùm contra hanc doctrinam sunt omnia quæ adduximus Pauli, & Patrum dicentium sine fide impossibile esse hominem placere Deo. Deinde licèt aliquis actus naturalis secundùm substantiam possit esse ex gratia, tamen actus fidei, & spei, & charitatis supernaturalis sunt secundùm substantiam, vt suis locis dicemus. Præterea refert Bañez suprà, cùm Paulus dicit sine fide impossibile esse placere Deo, nomine fidei intelligere cognitionem etiam naturalem. Sed hæc expositio & responsio admittenda non est: nam si isti Doctores loquuntur ex cognitione quæ viribus naturæ haberi potest, doctrina est semi-Pelagianorum. Si verò velint eam cognitionem ex obiecto formali & materiali esse naturalem secundùm substantiam, ex gratia tamen, refutari possunt: nam loquitur de fide quam eo *cap. 11. ad Hebræos* definierat sperandarum substantiam rerum, argumentum non apparentium, cognitio autem naturalis est euidens. Item cognitio naturalis non sufficeret ad certam & firmam fidem. Alio modo posset quis contendere eneruare prædicta testimonia explicans de fide implicita, id est, de fide contenta virtute in alio actu; sicut dicimus Baptismum esse necessarium medium ad salutem in re, si potest suscipi, vel in voto, hoc est, in actu contritionis, quando non potest suscipi reipsa, & inuincibili ignorantia ignoratur. Sed hæc explicatio refutari potest, quia fides supernaturalis non continetur in aliqua cognitione naturalis obiecti, vt bene docuit Bañez *art. 8. dub. 2. concl. 1* Explicatur, quia obiectum formale cognitionis naturalis, siue euidentis, siue probabilis, non continet virtute obiectum formale fidei, vt constat: non enim continet virtute testimonium Dei. Deinde obiectum materiale cognitionis naturalis licèt possit esse idem secundùm rem cum obiecto supernaturalis cognitionis, tamen vt terminat cognitionem naturalem, non continet virtute obiectum supernaturale. Vnde non dicetur quis habere votum fidei ex hoc solùm quòd habet cognitionem naturalem. Secus verò contingit in exemplo allato, contritio enim supernaturalis dicitur includere votum Baptismi, vel pœnitentiæ, quia est actus supernaturalis, & vt obiectum respicit omne præceptum etiam rei quæ dicitur medium, sicut fusè ostendimus in materia de pœnitentia.

Sed dices fidem posse contineri in actu voluntatis, quia potest quis habere voluntatem implendi omne præceptum, etiam actus supernaturalis. Respondeo primò eam voluntatem ex natura rei non esse supernaturalem nisi præcedat fides; & etiamsi quis haberet talem voluntatem, non sufficeret ad explicanda prædicta testimonia, quia in eis dicitur sine fide non posse hominem placere Deo: minus autem aptè diceret quis ibi esse sermonem de actu voluntatis. Vnde fides dicitur necessarium medium in re. Quòd si supposito aliquo fidei actu dicitur alia fides necessaria in re, vel in voto, vt constabit ex dicendis, ideo est quia in omni actu fidei potest alius contineri. Secùs autem contingit in præsenti: nam fides supernaturalis non continetur in cognitione naturali. Ex dictis ergo manent refutatæ aliquæ solutiones, quæ solent adduci ad explicanda testimonia quæ nos adduximus ad confirmandam communem doctrinam Theologorum, &, vt suprà dicebam, cognitio necessaria ad salutem certior est, quàm sola cognitio naturalis. Item prædicta doctrina potest probari, quia, vt infrà dicemus, cognitio Dei remuneratoris præmio æterno est necessaria ad salutem, iuxta Paulum *ad Hebræos 11.* hoc autem est obiectum materiale supernaturale.

Ad argumentum allatum in principio dubij pro contraria opinione, respondendum est hominem laborantem ignorantia inuincibili rerum fidei, non damnari ob talem ignorantiam, sed ob alia peccata quæ sine fide committet, vt docuit S. Tho. infrà *q. 10. art. 1. in corpore.* Duo alia argumenta soluentur ex dicendis. De necessitate præcepti infrà dicemus.

DVBIVM III.

An quod dicitur, sine fide non posse aliquem placere Deo, intelligatur solum secundùm legem ordinariam, vel etiam de potentia absoluta.

COmmuniter Doctores in hac materia docent fidem esse medium necessarium ad consecutionem salutis. Sed aliqui non explicant, an fides ita sit necessaria vt sine illa non possit homo, etiam de potentia absoluta, iustificari. Et quidem secundùm opinionem asserentium posse hominem de potentia absoluta iustificari, per solam infusionem habitus gratiæ & charitatis, sine aliquo actu, quam ego veram existimo, facilè intelligitur etiam sine actu fidei posse de potentia absoluta hominem iustificari à Deo. Et idem est secundùm opinionem asserentium absque aliquo dono intrinseco posse hominem de potentia absoluta iustificari, sola extrinseca condonatione Dei. Sed hęc doctrina mihi nunquam placuit, de qua suo loco disputandum est. Item de potentia absoluta posset quis sine actu fidei iustificari, si beatetur visione clara Dei, quam posse iustificare dicemus in materia de beatitudine. Rursus etiam intelligitur posse hominem iustificari sine actu fidei, si persona diuina de potentia absoluta assumeret naturam humanam priùs infectam peccato. Hanc enim vim sanctificandi habere naturam diuinam, vel personalitatem diuinam respectu naturæ creatæ hypostaticè vnitæ, docuimus in materia de incarnatione.

Vlteriùs posse hominem excitari ad actum amoris supernaturalis, & alios actus supernaturales necessarios ad iustificationem sine fide, si infundatur scientia supernaturalis infusa clara, & euidens, facilè intelligitur, quia

quia per talem cognitionem potest cognosci obiectum supernaturale necessarium, vt quis per opera disponatur ad iustificationem. Item quæstio est de adultis, quia paruuli per Baptismum iustificantur sine actu proprio. Solùm ergo restat difficultas an sola cognitione naturali Dei siue euidenti, siue obscura posset adultus elicere actus supernaturales necessarios ad iustificationem. Ponendum verò est, vt suprà dixi, fidei supernaturalis actum ita esse medium necessarium ad iustificationem vt saltem secundùm communem legem & ordinationem Dei nullus adultus viator possit iustificari sine illo.

In hac verò controuersia aliqui recentiores, quamuis rem ex instituto non disputant, manifestè docent neminem sine fide supernaturali iustificari, quia secundùm legem Dei ordinariam, non dantur auxilia ad actus supernaturales, nisi habenti fidem supernaturalem. Alij verò expressiùs fatentur cursim rem attingentes de potentia absoluta posse hominem diligere Deum super omnia amore supernaturali cum sola cognitione naturali, qua iudicet Deum super omnia esse diligẽdum, siue sit cognitio naturalis euidens, siue fides humana, qua quis credat ex testimonio hominis Deum esse super omnia diligendum. Et probari potest, quia per talem cognitionem naturalem potest proponi obiectum supernaturale: ergo poterit voluntas illud diligere sub ratione supernaturalis: nam per fidem humanam potest quis cognoscere Deum esse super omnia naturalia & supernaturalia diligendum. Hoc autem videtur sufficere vt voluntas illud obiectum diligat: nam licèt necessarium sit vt obiectum amandum à voluntate sit priùs cognitum, tamen nõ videtur necessarium, vt si affectus sit futurus supernaturalis formaliter, cognitio præcedens sit supernaturalis formaliter, sed satis sit si cognoscatur obiectum diligendum, cognitio enim solùm se habet vt conditio applicans obiectum circa quod possit voluntas operari. Et ita sentiunt propter hanc rationem doctissimi aliqui Theologi huius ætatis, qui docent ea quæ dicuntur de necessitate fidei ad iustificationem explicanda esse de lege ordinaria. Alij verò recentiores nõ obscurè indicant non posse esse actum amoris supernaturalis Dei sine assensu fidei supernaturalis, sed non est omnino facilè hanc opinionem efficaci ratione probare. Solet autem probari ex testimoniis Scripturæ & Patrum, hoc modo, quia si dilectio Dei supernaturalis quæ est necessaria ad iustificationem extra Sacramentũ non requireret fidem in intellectu, non ita absolutè pronunciasset Paulus impossibile esse sine fide placere Deo. Confirmatur, quia aliàs non videtur ratio ob quam dicatur necessaria fides. Secundò confirmatur, quia non constat de libera ordinatione & lege Dei de non dandis auxiliis ad dilectionem, nisi habenti fidem supernaturalem.

Verùm hæc ratio non videtur efficacitatem habere: nam testimonia Scripturæ explicari possent vt fides dicatur necessaria ad iustificationem, secundùm communem & ordinariam legem, ob connexionem quæ est ex natura rei inter actum supernaturalem voluntatis, & cognitionem supernaturalem intellectus, & consideratis rerum naturis, & connexione inter eas potuit optimè Paulus affirmare sine fide neminem posse placere Deo. Vnde constat ad primam confirmationem: nam propter connexionem ex natura rei potuit dici necessarius secundùm legem ordinariam, qua statuit Deus se operaturum iuxta rerum naturam. Ad secundam verò confirmationem respondere quis posset liberam ordinationem Dei constare ex testimoniis Scripturæ, & ex natura rerũ, de quibus est sermo. Ex aliis principiis posset etiam secunda opinio probari, aliqui enim indicant non posse sola cognitione naturali euidenti cognosci Deum esse super omnia diligendum, itaque ex hac parte non posse esse dilectionem ex tali cognitione. Deinde indicant assensum fidei humanæ sequi assensum fidei infusæ, & non dari vnum sine alio. Verùm hæc ratio pro præsenti dubio non deducitur ex certis principiis: nam primò illud valde dubium est, & mihi non probatur, de quo alibi, & licèt esset verum, adhuc restat difficultas de assensu fidei acquisitæ. Et secundum quod dicitur facilè potest refutari, quia, vt dixi ad quæstionem primam, licèt assensus fidei infusæ supponat assensum fidei acquisitæ, tamen non necessariò sequitur illum, etiam in eo cui res fidei proponuntur vt dictæ à Deo. Deinde quia fieri potest vt aliquis doceat alterum, Deum esse diligendum super omnia, vel quid simile, etiamsi non doceat illud tanquam dictum à Deo, & tunc posset esse assensus fidei humanæ sine assensu fidei diuinę. Alij probare solent necessitatem cognitionis supernaturalis ad affectum supernaturalem ex proportione requisita inter hos duos actus. Et fortè vera est doctrina, sed desideramus rationem huius propositionis & connexionis tam arctæ, vt affirmemus non posse esse supernaturalem aliquem effectum de potentia absoluta sine supernaturali cognitione; & modò non loquimur aut disputamus de omni affectu supernaturali, sed de affectu ad quem ex natura rei requiritur supernaturalis cognitio.

Nihilominus in re ista mihi est probabilius nõ posse esse actum supernaturalem dilectionis Dei, vel spei supernaturalis sine cognitione supernaturali fidei in intellectu puri viatoris in casu dubij præsentis suprà explicato. Et de his affectibus probo primò de actu spei supernaturalis, quia nisi supponatur certa cognitio, non poterit spes supernaturalis esse omnino firma, vt constat, & constabit ex dicendis infrà in materia de spe. Certa autem cognitio necessaria est ad spem supernaturalem, quia necessaria est cognitio promissionis Dei: non potest autem esse omnino certa cognitio si solùm sit fides humana. v. g. non poterit quis firma spe sperare beatitudinem si bene operatus fuerit, si non sit certus de promissione Dei: non potest autem esse omnino certus, si non cognoscat promissionem illam cognitione fidei. Est autem spes dispositio ad iustificationem, vt tradunt Doctores in materia de gratia, & constabit ex dicendis de spe suo loco. Deinde etiam existimo non posse à viatore vlla ratione fieri actum charitatis supernaturalis sine cognitione fidei supernaturalis, quia vel necessaria est prior expressa spes, vel saltem, qui diligit Deum super omnia, constituitur in statu in quo potest eam spem elicere; qui enim diligit Deum super omnia, vel expressè, vel implicitè habet propositum vitandi peccata contraria charitati, quod sine firma spe esse non potest. Et idem iudicium est de actu pœnitentiæ supernaturalis, quæ habet certam spem veniæ & reconciliationis supernaturalis cum Deo. An verò aliæ virtutes supernaturales per se infusæ morales requirant omnino necessariò cognitionem fidei supernaturalis, non est præsentis instituti. Et ego sanè sentio esse necessariam fidem supernaturalem, quia necessaria est prudentia supernaturalis, quæ supponit principia fidei infusæ, vt constabit ex dicendis de prudentia infrà suo loco; necessaria enim est prudentia supernaturalis vt præscribat mediocritatem in materia earum virtutum per comparationẽ ad finem supernaturalem. An verò prima voluntas credendi sit supernaturalis, & requirat cognitionem supernaturalem, dicemus ad quæstionẽ sextam.

Ex dictis soluta manet ratio contrariæ sententiæ, non enim sufficit propositio obiecti materialis, vt voluntas operetur & eliciat affectum supernaturalem dilectionis & spei, propter assignatam rationem. Soluta etiam manent duo argumenta dubij præcedentis, posita ad probandum assensum fidei non esse omnino necessarium ad iustificationem.

DVBIVM IV.

An ad salutem sufficiat credere obiectum materiale naturalis ordinis propter obiectum formale fidei.

SVprà diximus generatim necessarium esse ad iustificationem actum fidei, qui versetur circa obiectum materiale supernaturale. Est autem peculiaris difficultas, an sufficiat ad iustificationem credere Deum esse, ita vt obiectum materiale sit Deum esse, quod ratione naturali potest probari, ratio tamen formalis sit testimonium Dei, atque adeò obiectum formale sit supernaturale. Refertur opinio aliquorum asserentium sufficere ad iustificationem talem assensum fidei. Hanc sequitur Vega *lib.7. in Tridentinum, cap.21.* & pro ea solet referri Victoria,& aliqui viri doctissimi huius ætatis aliquando iudicarunt probabilem. Et probant primò ex Paulo ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere,quia est,& quia inquirentibus se remunerator est,* his enim verbis indicat Paulus hanc fidem horum articulorum sufficere ad iustificationem, & tamen ratione naturali possunt cognosci hæc duo Deum esse, & habere prouidentiam. Secundò probant ex Hieronymo *in cap.3. ad Galatas,* circa illa verba, *Hoc solùm volo à vobis discere,* vbi ait Cornelium accepisse Spiritum sanctum ex auditu fidei,& legis naturalis, quæ iugiter loquitur in cordibus nostris. vbi fidem coniungit cum lege naturali. Tertiò,quia etiamsi requiratur fides ad iustificationem, tamen sufficit ex obiecto formali, neque enim apparet ratio ob quam dicamus requiri fidem,etiam ex obiecto materiali supernaturali. Quartò, quia in hac fide videtur implicitè contineri quæuis alia,quia qui recipit testimonium Dei circa vnum obiectum, videtur circa omnia recipere.

Verùm communis doctrina est,vt suprà retuli, ad salutem esse necessariam fidem alicuius obiecti materialis supernaturalis,vt docet S.Thomas *in hoc artic.& 1.2. quæst.113.artic.4.& suprà quæst.1.artic.7.* vbi Bañez *dubio 1.* bene philosophatur. Explicationis autem gratia sciendum est,aliud esse quærere an fide diuina possimus, aut teneamur credere Deum esse, de quo ad articulum sequentem dicemus; & aliud quærere an fides huius obiecti sufficiat ad iustificationem, & de hoc disputamus. Licèt enim dicamus posse nos obligari ad credendum fide diuina Deum esse,tamen cum hoc possumus affirmare eam fidem non sufficere ad iustificationem,si non adsit fides obiecti alicuius supernaturalis. Item sermo est in hoc dubio de necessitate medij:nam de necessitate præcepti nullus Catholicus dubitat plura esse supernaturalia credenda, vt infrà ostendemus. Deinde probandum est esse necessarium actum fidei alicuius obiecti materialis supernaturalis ex Paulo ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quia inquirentibus se remunerator est.* Nam quod dicitur de Deo quòd sit,non intelligitur de existentia & esse eius solùm, sed de esse eius in ordine ad remunerationem supernaturalem,vt ibidem *lect.2.* exponit S.Thomas,& suprà *quæst. 1.artic.7.* & alij multi ex recentioribus,& P.Vasquez ibi *in paraphrasi eius loci,* Lyra, P.Ribera, P.Salmeron *ibidem,* Henricus *quodlibeto 8.quæst.2.ad 1.*Cano *12.de locis,cap.4.* P.Valentia hîc *punct.2.* Bañez hîc *artic.8.dubio 1.ad 2.* & quod dicitur de remuneratione in eo loco Pauli, omnes communiter interpretes intelligunt de remuneratione æterna & supernaturali, licèt illud priùs, *quòd Deus sit,* dicant posse ratione naturali cognosci, atque adeò de obiecto naturali videtur interpretari. Et potest hic sensus probari ex contextu,primò; nam loquitur de fide de qua dixerat esse sperandarum substãtiam rerum: & in eodem capite de Moyse loquens ait: *Aspiciebat enim in æternam remunerationem,* & fauet huic expositioni Concilium Tridentinum *sess.6. cap.6.* vbi postquam dixit fidem,& alios quosdam actus esse dispositionem ad iustificationem, volés pro quolibet actu subiicere Scripturæ testimonium incepit à testimonio,quo probaret fidem esse dispositionem,& subiungit,dicens:De hac dispositione scriptum est: Accedentem ad Deum oportet credere,quia est,& quòd inquirentibus se remunerator sit. Dixerat autem in principio capitis esse dispositionem credere , quæ diuinitus reuelata & promissa sunt. Hæc verò sunt supernaturalia,& ita Concilium ibidem statim explicat obiecta supernaturalia credenda. Idem probatur, quia Paulus loquebatur fidelibus , & ita sine dubio censendum est loqui de remuneratione supernaturali.

Deinde esse necessarium obiectum aliquod supernaturale ad actum fidei,probari potest,quia,vt infrà dicemus, aliquorum obiectorum fides implicita necessaria est: hæc autem debet contineri in aliquo alio actu fidei expresso,in cuius obiecto alia contineantur. Concludemus ergo cognitionem vniusDei,vt authoris naturalis, necessariam quidem esse ad iustificationem, non tamen sufficere. An verò sit necessaria cognitio fidei vnius Dei,vt authoris naturæ, vel sufficiat cognitio demonstratiua in eo,qui nouit demonstrationem, dicemus ad articulum sequentem.Interim notantes præter testimonia,quæ suprà retulimus, ex quibus deduximus necessitatem fidei obiecti supernaturalis aliqua alia esse, quæ idem indicant.Legatur Irenæus *lib.5.cap.20.*Basilius *concione in Psalmum 115.* circa illud , *Credidi.* Chrysostomus *Homil.52.in Ioannem,* Ambrosius *2.de Cain & Abel,cap.2.* & enarratio *in Psal.37.* Augustˉ. *lib.10.de Trinitate,cap.20. serm.38. de tempore* , & sæpe aliis in locis , Leo *serm.4. de Natiuitate.*

Ea verò quæ in contrarium adducuntur facilem habent solutionem. Ad primum respondetur Caietanum, Carthusianum,& alios intelligere eum locum Pauli de cognitione vnius Dei authoris naturæ. Inter quos Caietanus putat loqui Paulum de cognitione siue per fidem,siue per demonstrationem:sed non est credendum Caietanum velle cognitionem naturalem sufficere ad iustificationem , licèt illa sit necessaria in eo qui non potest simul habere fidem eiusdē obiecti. Nihilominus mihi non probatur sensus Caietani , quia, vt probauimus,Paulus loquitur de Deo, vt authore supernaturali; alij verò si velint Paulum loqui de vera fide Dei vnius authoris naturalis, sed non solùm de illa fide, sed etiam de Deo vt authore supernaturali,admitti possunt, mihi enim est valde probabile de vtraque ratione loqui Paulum. quod docet Valentia *punct.1.* vt constat ex responsione ad tertium argumentum. §. *respondeo* , & ex fine puncti. §. *nam secundùm priorem.*

Ad testimonium Hieronymi respondendum est, loqui de fide obiecti supernaturalis,quia,vt patet ex contextu,loquitur de fide,quam habuisse testatur Moysen; sine dubio autem Moyses habuit fidem obiecti supernaturalis. Quod verò dicit de lege naturali, solùm significat illius notitiam deseruire ad cognoscendum quid faciendum esset,vel non faciendũ circa obiecta naturalia. Ad tertium iam ostẽsum est esse necessarium obiectum materiale supernaturale ad assensum fidei,necessarium ad iustificationẽ. Ad quartum constat ex dictis in præcedentibus in cognitione obiecti naturalis non contineri implicitè fidem obiecti supernaturalis. Hîc obiiciunt aliqui recentiores ex S.Thom. *1.2.q.89.art.6.* qui putat puerum venientem ad vsum rationis posse conuerti in Deum. ex qua doctrina videtur sequi iustificari illum sine fide;verùm de hac opinione disputandum est circa illam quæstionem, & nunquam concedendum est sine fide posse hominem adultum iustificari.

Ex dictis in hac disputatione, & doctrina tradita ad quæstio

quæstionem primam, facile est ferre iudicium de quadam opinione P. Molinæ, quam tradit 1.q. ad quæst.1. artic.1.disput.1. docet autem Paulum cùm ait: *Oportet accedentem ad Deum credere, quia est, &c.* loqui de Deo authore naturæ, ita tamen vt cognitio fiat ab habitu fidei, vel auxilio supernaturali, & si in credente sit medium demonstratiuum, erit idem actus fidei & scientię. Sed non docet hanc cognitionem sufficere ad iustificationem, sed esse necessariam, in quo multum differt à prima opinione relata in principio huius dubij: sed hæc sententia probanda non est. Primò, quia vt vidimus, frequentiùs Doctores intelligunt locum Pauli de Deo etiam vt authore rerum supernaturalium, quod etiam collegimus ex Tridentino. Secundò, vt diximus ad quæstionem primam, non potest idem actus procedere ex medio demonstratiuo, & ex medio fidei.

Sed obiicit Molina Paulum solùm dixisse, *oportet credere quia Deus est*, & nihil expressisse de principio rerum supernaturalium. Et ita vim inferre verbis Pauli eum, qui de Deo vt authore rerum supernaturalium ea verba explicat. Verùm suprà ostendimus ex contextu Pauli satis colligi, loqui de Deo, vt est etiam principium rerum supernaturalium. Sed potest obiici Paulus, qui *ad Roman.1.* reprehendit Philosophos, qui cùm Deum cognouissent, non sicut Deum glorificauerunt: ergo vult notitiam naturalem sufficere ad iustificationem. Respondet bene P. Vasquez *1.p.disput.1. in fine*, solùm probare hoc testimonium eam notitiam satis fuisse vt ad culpam imputaretur non coluisse Deum, non tamen satis fuisse vt iustificarentur sine fide.

Articvlvs IV.

Vtrùm credere ea, quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium.

14. 3.dist.24. a.1.q.1. Et 1.cor. cap.4. Et verb. q.14.a. 10.9. do 10. cor. Et Boet. trin. q.1. art.1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd ea, quæ ratione naturali probari possunt, non sit necessarium credere. In operibus enim Dei nihil superfluum inuenitur, multo minùs, quàm in operibus naturæ. Sed ad id quod per vnum potest fieri superfluè apponitur aliud: ergo ea, quæ per naturalem rationem cognosci possunt, superfluum esset per fidem accipere.

2. *Præterea, Ea necesse est credere, de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia & fides, vt suprà* * *habitum est. Cùm ergo scientia sit de omnibus illis, quæ naturali ratione cognosci possunt, videtur quòd nõ oporteat credere ea, quæ per naturalem rationem probantur.*

* Q.1.a. 4. & 5.

3. *Præterea, Omnia scibilia videntur esse vnius rationis. Si ergo quædam eorum proponuntur homini vt credenda, pari ratione omnia huiusmodi necesse esset credere: hoc autem est falsum. Non ergo ea, quæ per naturalem rationẽ cognosci possunt, necesse est credere.*

Sed contra est, quia necesse est Deum credere esse viuum & incorporeum, quæ naturali ratione Philosophis probantur.

Respondeo, dicendum, quòd necessarium est homini accipere per modum fidei non solùm ea, quæ sunt supra rationem: sed etiam ea, quæ per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria. Primò quidem vt citiùs homo ad veritatis diuinæ cognitionẽ perueniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, & alia huiusmodi de Deo, vltimo hominibus addiscenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis. Et sic non nisi post multum tempus vitæ suæ homo ad Dei cognitionem perueniret. Secundò, vt cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiæ proficere non possunt, vel propter hebetudinem ingenij, vel propter alias occupationes & necessitates temporalis vitæ, vel etiam propter torporem addiscendi, qui omnino à Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis diuina per modum fidei. Tertio modo propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus diuinis est multum deficiens. Cuius signum est, quia Philosophi de rebus humanis naturali inuestigatione perscrutantes in multis errauerunt, & sibiipsis contraria senserunt. Vt ergo esset indubitata & certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quòd diuina eis per modum fidei traderentur quasi à Deo dicta, qui mentiri non potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd inuestigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem diuinorum, etiam quæ ratione ostendi possunt: & ideo non est superfluum, vt talia credantur.

Ad secundum dicendum, quòd de eodem non potest esse scientia & fides apud eundem, sed id quod est ab vno scitum, potest esse ab alio creditum, vt suprà * *dictum est.*

Q.1.a.5.

Ad tertium dicendum, quòd si omnia scibilia conueniant in ratione scientiæ, non tamen conueniunt in hoc, quòd æqualiter ordinent ad beatitudinem: & ideo non æqualiter omnia proponuntur vt credenda.

Conclvsio est affirmatiua. an sit de omnibus intelligenda, vel solùm de aliquibus, infrà ostendemus.

DISPVTATIO XXVI.

Circa hunc articulum.

Dvbivm I.

An sit necessarium ad iustificationem credere Deum esse.

Non pauci existimant esse sententiam S.Th. non esse necessarium omnibus hoc credere, sed illis, qui non habent eius obiecti demonstrationem. Et ita sentit Caietanus *ad Hebr.* 11. circa illud, *Accedentem ad Deum oportet credere*, & in hunc articulum; & Bañez *in hunc articulum* dicit conclusionem articuli non esse intelligendam de omnibus, sed de aliquibus, iuxta ea quæ ipse Bañez docet *ad quæst.1. in artic.5. ad secundum argumentum*, vbi dicit Philosophum Christianum non habere fidem de hac propositione, *Deus est*, quando illam nouit per demonstrationem, & videtur sententia S.Thom. siquidem *quæst.1.artic.1.* contendit simul in eodem non posse esse scientiam & fidem, de eodem; & *in eo articulo responsione ad tertium*, hoc tractans dicit ea quæ demonstratiuè probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia præexiguntur ad ea quæ sunt fidei, & oportet saltem per fidem præsupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent; & idem docuit Carthusianus in citata verba *ex cap.11.ad Hebr.* & ipse S.Thom. *lect.2.in cap.11.ad Hebr.* circa idem testimonium dicit hoc, quòd Deus est vnus, est notum Philosophis, & non addit *sub fide*, & P. Valentia hîc *punct.1.* putat hanc esse mentem S.Thom. siquidem docet fidem

non

non posse esse simul cum scientia. Et hæc est ratio pro hac opinione, is qui habet demonstrationem huius veritatis, Deus est, quando conuertitur ad fidem non potest simul habere fidem eiusdem obiecti: ergo non est talis actus fidei necessarius ad iustificationem; quo argumento vtitur S. Thom. in hoc artic. & respondet ad primum, idem non posse esse scitum & creditum apud eundem, bene tamen apud diuersos. Sed P. Valentia putat esse necessarium per fidem credere Deum esse, & probat ex illo Pauli ad Hebræos 11. *Accedẽtem ad Deum oportet credere, quia est,* & alias ipse putat scientiam & fidei actum posse esse simul. Et idem docet P. Salmeron in illa verba ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est.* Alij etiam recentiores, licèt negent scientiam & fidem posse esse simul, putant necessarium esse per fidem diuinam omnes & singulos credere Deum esse.

In hac controuersia oportet explicare quid res habeat, & quid sit mens S. Thom. de vtroque enim est dissensio inter Doctores. Circa primum difficultas esse potest, an sit necessarium credere Deum esse explicitè, & secundùm se, vel implicitè, & vt necessariò coniunctum cum alio obiecto materiali credito. Et hoc posteriori modo dubium non est, quin sit credendum fide diuinam qui credit Deum esse authorem gratiæ, necessariò credit Deum esse, nam per hunc actum æquè necessarium & certum debet cognosci esse, & esse authorem gratiæ: nam non potest esse author gratiæ, quin sit, & habeat esse. Et idem iudicium est de vnitate Dei: nam qui credit mysterium Trinitatis personarum cum vnitate essentiæ, necessariò credit esse vnum; nam sine vnitate hac non intelligitur mysterium Trinitatis. Difficultas verò est circa primum an sit necessarium credere Deum esse. Certa autem est doctrina S. Thom. necessarium esse, respectu tamen multitudinis, quia multi sunt, qui esse ipsius Dei non agnoscunt per demonstrationem, & hoc sensu Caietanus, Carthusianus, & alij explicant illud ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est,* dòcent enim esse ipsius Dei numerari inter credenda, quia credenda sunt necessariò ab his, qui eius veritatis demonstrationem non habent. Ratio verò est, quia ad cognitionem aliorum quæ per fidem credenda sunt, necessarium simpliciter est cognoscere Deum esse, vnde si quis hoc non agnoscit per demonstrationem, necessarium est credere per fidem.

An verò is, qui habet demonstrationem huius veritatis, Deus est, teneatur eandem veritatem credere, non coniunctam cum alia, sed secundùm se, quæstionem habet, & duobus modis potest intelligi, altero an simul possit esse de illa fides cum actu scientiæ; altero an saltim seorsim diuersis temporibus. De priori sensu diximus ad quæstionem primam per otium; in posteriori autem sensu mihi est valde probabile esse necessarium credere Deum esse. Primò, quia videtur suadere testimonium Pauli, accedentem ad Deum oportet credere, quia est. Et idem colligitur ex his qui illum locum explicant de esse Dei authoris naturæ, quam explicationem nos admisimus simul cum alia, nempe vt loquatur Paulus de Deo authore rerum naturalium, & donorum gratiæ. Et ratio est, quia cùm hæc cognitio sit necessaria ad iustificationem & salutem, vt constat & docuit S. Thom. 1. *p. q.* 1. *art.* 1. & possit haberi per fidem, consequens est vt dicamus esse necessariam talis veritatis fidem, hac enim ratione erit dispositio ad iustificationẽ. Rursus fidelis debet esse paratus ad moriendum pro hac veritate; ergo necessarium est vt sit certus de illa summa certitudine. Maior autem est certitudo fidei, quàm scientiæ: ergo non sufficit ad iustificationem cognoscere per demonstrationem Deum esse, sed necessarium est cognoscere eam veritatem per fidem. Et idem est dicendum de articulo vnitatis, de quo Patres explicantes Symbolum docent omnibus proponi credendum sine limitatione. Legatur Cyrillus Hierosolymitanus *catechesi* 6. Chrysostomus *tom.* 5. *Homil.* 2. *in Symbolum.* Augustinus *libro de fide & Symbolo, cap.* 1. Ruffinus *in expositione Symboli.*

Ad rationem verò contrariæ opinionis respondetur primò probabilem esse sententiam asserentium posse esse simul cum actu fidei eiusdem obiecti scientiam abstractiuam. Deinde nos solummodo contendere esse obligationem eliciendi actum fidei prædictæ veritatis, sed non simul cum actu scientiæ. Restat explicare mentem S. Thom. &, vt vidimus, P. Valentia, & alij sentiunt S. Thom. existimasse fidem veritatis quæ demonstratur non esse necessariam habenti demonstrationem, quod sequutus est Caietanus, cuius sententiam retulit P. Vasquez 1. *p. disput.* 1. *cap.* 1. Verùm *cap.* 2. docet, S. Thom. *in hoc artic.* 4. contrarium docuisse, nempe fidem etiam veritatum naturalium, singulis esse necessariam, & non tantùm communitati. Docet autem S. Thom. *in hoc articulo* 4. necessariam esse fidem respectu veritatum naturalium propter tria. Primò, vt citiùs homo ad veritatis diuinæ fidem perueniat. Secundò, vt cognitio Dei sit communior, quia multi non habent demonstrationem harum veritatũ. Tertiò propter certitudinem, est enim longè maior certitudo fidei, quàm scientiæ. Et ita P. Vasquez *loco citato* sentit fidem esse necessariam, vt attentè legenti totum illud cap. 2. constabit. Et putant hanc esse mentem S. Thom. in hoc artic. & explicari potest, quia licèt duæ primæ rationes possint intelligi respectu vniuersitatis hominum, tamen tertia etiã habet locum respectu singulorum, quia, vt suprà dixi, necessarium est vt quilibet certissimè iudicet Deum esse, & hoc fit perfectius per fidem, quàm per scientiam, & hoc mihi magis placet.

Sed dices, S. Thom. putat scientiam & fidem non posse esse simul in eodem, suprà *quæst.* 1. *artic.* 5. *& in hoc artic. ad* 2. ergo sentit non esse necessarium habere fidem eum, qui habet demonstrationem eius veritatis quod Deus est. Respondeo hoc argumẽtum facere probabilem priorem sensum esse de mente S. Thomæ, & idem colligitur ex lectione secunda *in cap.* 11. *ad Hebr.* Nihilominus posterior sensus mihi magis probatur. Et respondendum est hanc obiectionem solùm probare non posse simul esse scientiam & fidem actualem in eo, qui habet demonstrationem, tamen nusquam docuit S. Thomas in diuersis temporibus, nõ posse Philosophum Christianum habere fidem actualem sine actuali scientia eiusdem obiecti.

DVBIVM II.

An fuerit necessarium omni tempore credere Deum esse.

POnendum est in hac materia aliquem actum fidei dici fidem explicitam respectu obiecti, ad quod expresse terminatur, nõ inclusum in alio: dici etiam fidem implicitam, quãdo non terminatur expresse ad aliquod obiectum in seipsum, sed vt continetur in alio; in præsenti verò disputamus de fide explicita. Quod ampliùs explico: nam cùm actus fidei sit iudicium, supponit apprehensionem. Obiectum ergo quod expresse apprehenditur, dicitur credi fide explicita, quod verò in illo continetur, & non apprehenditur expresse, dicitur credi fide implicita, &, vt dixi ad articulum præcedentem, non potest esse fides implicita vnius, nisi sit fides explicita alicuius alterius. Hanc distinctionem fidei implicitæ & explicitæ tradit S. Thomas *in hac quæst. artic.* 6. & interpretes eius, & Scholastici cum Magistro *in* 3. *distinct.* 25. Indicatur hæc distinctio ab Augustino *lib.* 19. *contra Faustum, cap.* 14. & à Gregorio *libro* 2. *moralium, cap.* 25.

cap.25. in illa verba Iob, *Bouis arabant.*

His positis in præsenti difficultate potest esse sermo de his qui non sciunt per demonstrationem Deum esse, & de his qui huius veritatis demonstrationem habent. Et in priori sensu dubium nō est quin sit necessaria necessitate medij fides huius veritatis explicita: est enim cognitio huius veritatis ex natura rei simpliciter necessaria ad alias veritates fidei, quæ supponunt Deum esse, &, vt suprà diximus, fides alicuius obiecti formalis & materialis supernaturalis necessaria est ad iustificationem. Ad hunc verò actum requiritur veritas huius obiecti, *Deus est*: ergo in eo qui non habet aliam cognitionem, necessaria est cognitio fidei. In eo verò qui habet demonstrationem huius veritatis, *Deus est*, aliqui putarunt, vt diximus, non esse necessariam fidem eiusdem obiecti, & videntur loqui de omni necessitate siue medij, siue præcepti. Verùm iam diximus probabilius esse talem fidei actum esse necessariū, & de necessitate præcepti dicemus infrà, nūc verò dicimus esse necessarium necessitate medij in puro viatore: nam licèt habeat demonstrationem, tamen, vt antea dicebam, ea cognitio non est ita certa sicut necessaria est fideli homini. Et hoc significant testimonia Scripturæ, & Patrum, quæ retulimus dubio præcedenti. Et hanc cognitionem esse necessariam necessitate medij, expressè docuit P. Valentia hîc *punct.2. in fine*, sequuntúrque alij recentiores Theologi.

Est tamen difficultas contra nostram doctrinam: nam concedimus actum scientiæ & fidei non posse esse simul, & simul arbitramur actum fidei huius veritatis, *Deus est*, esse necessarium ad salutem, quæ duo videntur inter se pugnare: nam actus scientiæ impediet assensum fidei. In hac difficultate si sermo esset de necessitate solius præcepti, de qua infrà, facilis esset responsio: quia cùm præceptum fidei sit affirmatiuum, & non obliget pro quolibet instanti, non est difficile intellectu, posse hominem relinquere actum scientiæ, & postea elicere actum fidei, sed cùm difficultas sit de necessitate medij in ordine ad iustificationem; si quando vrget tempus iustificationis, Philosophus, qui vult conuerti, si recordetur actualis demonstrationis, qua scit *Deum esse*, videtur non posse iustificari, vel negandum vnum de duobus quæ nos concessimus, nempe vel dicendum est actum scientiæ non pugnare cum actu fidei, vel actum hunc fidei non esse necessarium medium ad iustificationem.

Verùm respondendum est Philosophum in eo euentu posse non considerare actualem demonstrationem, & obligari ad credendum Deum esse propter testimonium Dei, ad hoc enim non deficiet auxiliū cùm vrgeat præceptum, iuxta doctrinam quam tradit P. Vasquez *1.p. disput.97. cap.5.* & quoties vrget aliquod præceptum, & homo agnoscit esse tempus illud implendi, concedendum est dari à Deo auxilium sufficiens ad remouenda impedimenta. Dices, quid si naturaliter excitetur cognitio demonstratiua sine libertate hominis. Respondeo, licèt excitetur sine illius voluntate, esse tamen in eius potestate per auxilium sufficiens eam relinquere, & repudiare tanquam impedimentum implendi præceptū. Dices, saltem occurret memoria præteritæ demonstrationis, ex qua memoria poterit conuinci intellectus, & impedietur actus fidei. Respondeo primò hanc euidentiam esse extrinsecam, quæ non pugnat cum fide, vt dixi ad quæstionem primam. Secundò respondeo, si pugnat cum fide talis memoria, dabitur auxilium sufficiens ad diuertendam cognitionem, & remouendum illud impedimentum.

Est tamen difficultas an Angelus in primo instanti habuerit fidem huius veritatis, *Deus est*, tanquam medium necessarium ad iustificationem. Quæstionis causa est, quia ex cognitione suiipsius, vel eodem actu, vel diuerso cognoscebat *Deum esse*: ergo si scientia abstractiua non potest esse cum actu fidei, non potuit Angelus habere fidem prædictæ veritatis, & ita in illo non fuit medium necessarium actus iste fidei. In hac difficultate, qui putant scientiam actualem & fidem posse esse simul, facile possunt defendere prædictum actum fidei esse medium necessarium ad iustificationem etiam Angelorum. Secundò qui putant talem fidem solum esse medium necessarium in eis qui non habent demonstrationem eius veritatis, dicent in Angelis non fuisse medium necessarium.

Alio modo posset quis dicere habuisse Angelum in primo instanti fidem huius obiecti *Deus est*, quia non habuit abstractiuam euidentiam naturalem, potuit enim pro illo instanti non deducere ex effectibus cognitionem Dei; posse enim hoc facere Angelum, docent aliqui interpretes S.Thom. *1.p.ad quæst.58.in artic.1.* Quod faciliùs intelligitur secundùm doctrinam asserentium Angelum non cognoscere obiectum creatum, & Deum abstractiuè per eundem actum, sed per duos vnam cognitionem ex alia inferendo. Legatur P. Vasquez *1.p. in articulum citatum, disputat.219.* qui docet non esse certam opinionem asserentium Angelorum non posse cessare à sui & Dei cognitione naturali, vbi nos diximus probabilem esse communem sententiam Thomistarum, & ideo putarem Angelos non habuisse fidem huius veritatis secundùm se, *Deus est*. Neque est eadem ratio de Angelis & hominibus, quia homines possunt cessare à cognitione abstractiua Dei, non tamē Angeli, quia cùm cognoscant aliquem effectum vt est in se intuitiuè eodem actu, vel diuerso secundùm connaturalem modum cognoscendi obiecta naturalis ordinis, cognoscunt etiam Deum.

Sed dices, ergo Angelus non habuit fidem huius veritatis, Deus est author iustificationis, & rerum supernaturalium. Probatur, quia ex cognitione effectus supernaturalis potuit deducere Deum esse authorem rerum supernaturalium, sicut ex cognitione effectus naturalis cognoscit Deum esse authorem rerum naturalium. Hæc difficultas variis modis posset solui. Primò si quis admittat scientiam abstractiuam posse esse cum fide, & ita Angelū vtrumque actum simul habuisse. Et est probabilis solutio, sicut probabile est scientiam actualem abstractiuam posse esse cum actuali fide eiusdem obiecti. Secundò posset aliquis dicere Angelum nō cognouisse intuitiuè aliquem effectum supernaturalem, & ita omnem aliam euidentiam naturalemque certitudinem non fuisse talem vt pugnaret cum fide, iuxta doctrinam à nobis traditam *ad quæst.1.* vbi disputauimus de euidentia attestantis, & est probabilis. Alij verò qui putant Angelum in primo instanti non habuisse euidentiam Dei loquentis, neque cognouisse obiectum aliquod supernaturale intuitiuè, facile potest in Angelo defendere fidem Dei authoris supernaturalis, sed concedendam esse in Angelo aliquam euidentiam attestantis, probauimus loco citato. Dixi suprà Angelum non habuisse fidem huius veritatis *Deus est*, secundùm se; quia huius obiecti vt coniuncti cum alio fidem habuit: nam fidem mysterij Trinitatis habuit, & ita per fidem agnouit esse ipsum Deum, hoc enim includitur in illo obiecto credito vt patet. Sed dices, ad quæstionem primam diximus cum S.Thom. & aliis nō posse esse idem obiectum materiale creditum & scitum: ergo non potest Angelus habere scientiam abstractiuam huius obiecti, *Deus est*, & fidem huius, Deus est trinus & vnus, quia in hoc obiecto fidei includitur existentia Dei. Respondetur doctrinam illam asserentium fidem actualem, & scientiam actualem eiusdem obiecti materialis nō posse esse simul, intelligendam esse de eodem obiecto adæquato, & eadem ratione sumpto, quod in præsenti non contingit: nam scientia est de existentia Dei secundùm se, fidem verò

verò de exiſtentia Dei vnius & trini.

Sed quæres rationem aliquam ob quam eiuſdem obiecti adæquati materialis non poſſit eſſe ſcientia, & fides; & poſſit eſſe ſcientia de obiecto aliquo tanquam de obiecto partiali, & coniuncto cum alio. Reſpondeo ſecundùm diuerſas rationes quibus probari ſolet ſcientiam & fidem non poſſe eſſe ſimul, poſſe aſſignari diſcrimen. Et primò ſecundùm doctrinam aſſerentium non poſſe eſſe ſimul, quia ad actum ſcientiæ non requiritur voluntas, bene tamen ad actum fidei. Reſpondendum eſt, quando idem eſt obiectum totale vtriuſque actus, non poſſe reſpectu eiuſdem obiecti eſſe requiſitum voluntatis actum, & non eſſe requiſitum. Cùm verò idem obiectum eſt totale reſpectu actus ſcientiæ, & partiale reſpectu actus fidei, fieri poteſt vt licèt reſpectu obiecti partialis, ſi tantum cognoſceretur, non eſſet neceſſarius voluntatis actus, tamen quando cognoſcitur cum alio cuius non eſt ſcientia, & vt coniunctum cum illo, non mirum ſi ad talem actum fidei reſpectu obiecti totalis & integri requiratur actus voluntatis, etiamſi reſpectu ſolius partialis non eſſet neceſſarius actus voluntatis, quia obiecti partialis poſſet eſſe ſcientia, non totalis & integri: ſicut licèt non requiratur actus voluntatis ad cognoſcendum Deum, vt vnum, quia eius obiecti poteſt eſſe ſcientia, tamen ad cognoſcendum Deum, vt trinum & vnum, neceſſarius eſt actus voluntatis, quia talis obiecti integri non eſt ſcientia, ſicuti eſt ſcientia Dei vnius, ex quo fit, vt licèt non poſſit eſſe ſcientia, & fides eius obiecti integri, tamen poteſt eſſe quando obiectum vtriuſque actus non eſt idem.

Secundò ſecundùm opinionem aſſerentium fidem & ſcientiam non poſſe eſſe ſimul, quia idem non poteſt eſſe viſum & non viſum, etiam poteſt aſſignari diſcrimen, quia hæc ſunt cõtraria reſpectu eiuſdem obiecti eodem modo ſe habentis. Non autem ſe habet eodem modo quando eſt integrum obiectum actus ſcientiæ, & partiale actus fidei, quia per fidem non cognoſcitur obiectum illud ſecundùm ſe tantùm, ſed vt coniunctum cum alio. v. g. Deus vt vnus non poteſt eſſe viſus & non viſus, nihil tamen prohibet, quin Deus vt vnus ſit obiectum ſcientiæ, & Deus, vt vnus & trinus ſit obiectum fidei, quia per talem actum fidei non cognoſcitur vt vnus tantùm, ſed vt vnus ſecundùm eſſentiam cum Trinitate perſonarum. Tertiò ſecundùm aliam rationem à nobis ſuprà traditam poteſt aſſignari diſcrimen, diximus enim non poſſe eſſe actum fidei & ſcientiæ eiuſdem obiecti, quia medium formale fidei cùm ſit obſcurum, non poteſt mouere intellectum in præſentia medij euidentis. Ex hac verò doctrina poſſumus aſſignare diſcrimen in præſenti: nam licèt medium obſcurum nõ poſſet mouere intellectum reſpectu eiuſdem omnino obiecti, quod eſt vnum, tamen reſpectu illius vt coniuncti alteri non viſo, mouere poterit intellectum, quia reſpectu illius intellectus non informatur ſcientia, & ideo licèt quando intellectus per demonſtrationem cognoſcat Deum vt vnum, non poſſit habere actum fidei reſpectu Dei vt vnius, tamen poterit habere actum fidei erga Deum vt vnum & trinum, quia reſpectu eius obiecti integri non habet ſcientiam & claritatem. Ex his ergo intelligi poteſt Angelum habuiſſe fidem Dei vnius, non per actum, qui ad vnitatem Dei tantùm in genere terminetur, ſed per actum qui terminetur ad vnitatem eſſentiæ, & Trinitatem perſonarum, vt ad obiectum adæquatum.

An verò fides aliorum prædicatorum, quæ per rationem naturalem de Deo poſſunt cognoſci, eadem ſit ratio quantum ad neceſſitatem medij, dubitare poſſet aliquis. Et negat S. Th. *in hoc art. ad* 3. id quod ex dicendis intelliget ur. Ex dictis conſtat falſum eſſe errorẽ aſſerentium vnumquemque poſſe ſalutem cõſequi ſi obſeruet ſuã ſectam, dummodo nihil operetur contra conſcientiã propriã, vt refert P. Val. hic *pun.* 6. de quo in ſequẽtibus.

ARTICVLVS V.

Vtrùm homo teneatur ad credendum aliquid explicitè.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quòd non teneatur homo ad credendum aliquid explicitè. Nullus enim tenetur ad id quod non eſt in eius poteſtate: ſed credere aliquid explicitè, non eſt in hominis poteſtate. Dicitur enim Rom. 10. Quomodo credent in illum, quem nõ audierunt? quomodo audient ſine prædicante? quomodo autem prædicabunt niſi mittantur? *Ergo credere aliquid explicitè homo non tenetur.*

2. *Præterea, Sicut per fidem ordinamur in Deum: ita etiam per charitatem. Sed ad ſeruandum præcepta charitatis homo non tenetur: ſed ſufficit ſola præparatio animi, ſicut patet in illo præcepto Domini, quod ponitur Matth.* 5. Si quis percuſſerit te in vna maxilla, præbe ei & aliam, *& in aliis conſimilibus: vt Auguſt.* * *exponit in lib. de ſermone Domini in monte: ergo etiam non tenetur homo explicitè aliquid credere: ſed ſufficit quod habeat animum præparatum ad credendum ea, quæ à Deo proponuntur.*

3. *Præterea, Bonum fidei in quadam obedientia conſiſtit, ſecundùm illud Rom.* 1. Ad obediendum fidei in omnibus gentibus: *ſed ad virtutem obedientiæ non requiritur, quòd homo aliqua determinata præcepta obſeruet: ſed ſufficit quòd habeat promptũ animum ad* ℣ *credendum, ſecundùm illud Pſalmiſtæ:* ℣ Paratus ſum & non ſum turbatus, vt cuſtodiam mandata tua. *Ergo videtur, quod etiã ad fidem ſufficiat, quòd homo habeat promptum animum ad credẽdum ea, quæ ei diuinitus proponi poſſunt abſque hoc, quod explicitè aliquid credat.*

Sed contra eſt, quòd dicitur ad Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt: & quòd inquirentibus ſe remunerator eſt.

Reſpondeo dicendum, quòd præcepta legis quæ homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui ſunt via perueniendi ad ſalutem. Actus autem virtutis, ſicut ſuprà * *dictum eſt, ſumitur ſecundùm habitudinem habitus ad obiectum. Sed in obiecto cuiuſlibet virtutis duo poſſunt conſiderari, ſcilicet id quod propriè & per ſe eſt obiectum virtutis, quod neceſſariũ eſt in omni actu virtutis: & iterum id quod eſt per accidens, ſiue conſequenter ſe habens ad propriam rationem obiecti: ſicut ad obiectum fortitudinis propriè & per ſe pertinet ſuſtinere pericula mortis & aggredi hoſtes cum periculo propter bonum commune: ſed quod homo armetur, vel enſe percutiat in bello iuſto, aut aliquid huiuſmodi faciat, reducitur quidem ad obiectum fortitudinis, ſed per accidens. Determinatio ergo virtuoſi actus ad proprium & per ſe obiectum virtutis eſt ſub neceſſitate præcepti: ſicut & ipſe virtutis actus: ſed determinatio actus virtuoſi ad ea quæ accidentaliter, vel ſecundariò ſe habent ad proprium, & per ſe virtutis obiectum non cadit ſub neceſſitate præcepti niſi pro loco & tempore. Dicendum eſt ergo, quod fidei obiectum per ſe eſt id, per quod homo beatus efficitur:*

vt

vt suprà * dictum est. Per accidens autem, aut secundariò se habent ad obiectum virtutis omnia, quæ in sacra Scriptura diuinitus tradita continentur, sicut quòd Abraham habuit duos filios, quòd Dauid fuit filius Isai, & alia huiusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere, sicut & tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia non tenetur homo explicitè credere, sed solùm implicitè, vel in præparatione animi, inquantum paratus est credere quicquid diuina Scriptura continet: sed tunc solùm huiusmodi tenetur explicitè credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

Ad primum ergo dicendum, quòd si in potestate homini esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiæ, sic ad multa tenetur homo, ad quæ non potest sine gratia reparante: sicut ad diligendum Deum & proximum; & similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiæ, quod quidem auxilium quibuscunque diuinitus datur, misericorditer datur. quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in pœnam præcedentis peccati, & saltem originalis peccati, vt Augustt. * dicit in lib. de Correptione & gratia.

Ad secundum dicendum, quòd homo tenetur ad determinatè diligendum ea diligibilia, quæ sunt propriè & per se charitatis obiecta, scilicet Deus & proximus: sed obiecto procedit de illis præceptis charitatis, quæ quasi consequenter pertinent ad obiectũ charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd virtus obedientiæ propriè in voluntate consistit: & ideo ad actum obedientiæ sufficit promptitudo voluntatis subiectæ præcipienti; quæ est propriè & per se obiectum obedientiæ: sed hoc præceptum, vel illud per accidens, vel consequenter se habet ad proprium & per se obiectum obedientiæ.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs VI.

Vtrùm omnes æqualiter teneantur ad habendum fidem explicitam.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quòd æqualiter omnes tenentur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quæ sunt de necessitate salutis omnes tenentur, sicut patet de præceptis charitatis: sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, vt * dictum est. Ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

2 Præterea, Nullus debet examinari de eo quod explicitè credere non tenetur: sed quandoque simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicitè omnia credere.

3 Præterea, Si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solùm implicitam: oportet quòd habeãt fidem implicitam in fide maiorum: sed hoc videtur periculosum: quia posset contingere, quòd illi maiores errarent. ergo videtur quòd minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

Sed contra est, quòd dicitur Iob 1. quod boues arabant, & asinæ pascebantur iuxta eos: quia videlicet minores, qui significantur per asinos, debent in credendis adhærere maioribus, qui per boues significantur, vt Gregor. * exponit in 2. Moral.

Respondeo dicendum, quòd explicatio credendorum fit per reuelationem diuinam. Credibilia enim naturalem rationem excedunt. Reuelatio autem diuina ordine quodam ad inferiores peruenit per superiores, sicut ad homines per Angelos: & ad inferiores Angelos per superiores, vt patet per Dionys. * in Cælest. hierar. Et ideo pari ratione explicatio fidei oportet quod perueniat ad inferiores homines per maiores, & ideo sicut superiores Angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus diuinis, quàm inferiores, vt dicit * Dion. 12. cap. Cæl. hier. ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis, & magis explicitè credere.

Ad primum ergo dicendum, quòd explicatio credendorum non æqualiter quantum ad omnes est de necessitate salutis: quia plura tenentur explicitè credere maiores, qui habẽt officiũ alios instruendi, quàm alij.

Ad secundum dicendum, quòd simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio, quòd sint ab hæreticis deprauati, qui in his, quæ ad subtilitatem fidei pertinent, solent fidem simplicium deprauare. Si tamen inueniuntur non pertinaciter peruersæ doctrinæ adhærere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

Ad tertium dicendum, quòd minores non habent fidem implicitam in fide maiorum, nisi quatenus maiores adhærent doctrinæ diuinæ. Vnde & Apostolus dicit 1. ad Corinth. 4. Imitatores mei estote, sicut & ego Christi. Vnde humana cognitio non fit regula fidei: sed veritas diuina: à qua si aliqui maiorum deficiant, non præiudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt: nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhæreant contra vniuersalis Ecclesiæ fidem: quæ non potest deficere, Domino dicente Luc. 22. Ego pro te rogaui Petre, vt non deficiat fides tua.

Conclvsio est negans.

Articvlvs VII.

Vtrùm explicitè credere mysterium incarnationis Christi, sit de necessitate salutis apud omnes.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quòd credere explicitè mysterium incarnationis Christi non sit de necessitate salutis apud omnes. Non enim tenetur homo explicitè credere ea, quæ Angeli ignorant, quia explicatio fidei fit per reuelationem diuinam, quæ peruenit ad homines mediantibus Angelis, vt dictum * est. sed etiam Angeli mysterium incarnationis ignorauerunt: vnde quærebant in Psal. 23. Quis est iste rex gloriæ? Et Isa. 63. Quis est iste qui venit de Edõ? vt Dion. * exponit. 7. cap. Cælest. hierar. ergo ad credendum explicitè mysterium incarnationis Christi homines non tenebatur.

2 Præterea, Constat beatũ Ioannẽ Baptistam de maiorib. fuisse & propinquissimũ Christo, de quo Dominus dicit

dicit Matth 11. Inter natos mulierum nullus maior eo surrexit: *sed Ioannes Baptist. non videtur incarnationis Christi mysterium explicitè cognouisse, cùm à Christo quæsierit*, Tu es qui venturus es, an alium expectamus? *vt habetur Matth.* 11. *ergo non tenebantur etiam maiores ad habendum explicitam fidem de Christo.*

3 *Præterea, multi Gentilium adepti sunt salutem per ministerium Angelorum, vt Dion. dicit* 9. *cap. Cæl. hierar.* * *Sed Gentiles non habuerunt fidem de Christo, nec explicitam, nec implicitam, vt videtur, quia nulla eis reuelatio facta fuit. ergo videtur quòd credere explicitè incarnationis Christi mysterium non fuerit omnibus necessarium ad salutem.*

Cap. 9. a med. & c. 4. paulo ante medium.

Habetur in epist. 3. 7. non remote à prin. to. 3.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. de Correctione & gratia. Illa fides sana est, qua credimus nullum hominem siue maioris, siue paruæ ætatis liberari contagio mortis & obligatione peccati, nisi per vnum mediatorem Dei & hominum Iesum Christum.

2. q. 1 ar. 6. & 9. 1. ar. 5.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * *dictum est, illud propriè & per se pertinet ad obiectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem, est mysterium incarnationis & passionis Christi. Dicitur enim Act.* 4. Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos saluos fieri, *& ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes: diuersimodè tamen secundùm diuersitatem temporum & personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundùm quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem secundùm quod ordinabatur ad liberationem à peccato per passionem & resurrectionem: quia homo non fuit præscius peccati futuri: videtur autē incarnationis Christi præscius fuisse per hoc, quod dixit*, Propter hoc relinquet homo patrem & matrem, & adhærebit vxori suæ, *vt habetur Gen.* 2. *Et hoc Apostolus ad Ephes.* 5. *dicit sacramentum magnum esse in Christo & Ecclesia, quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. Post peccatum autem fuit explicitè creditum mysterium incarnationis Christi, non solùm quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem & resurrectionem, quibus humanum genus à peccato & morte liberatur. Aliter enim non præfigurassent Christi passionē quibusdam sacrificiis, & ante legem, & sub lege, quorum quidem sacrificiorum significatum explicitè maiores cognoscebant: minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea diuinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et sicut suprà* * *dictum est, ea quæ ad mysteria Christi pertinent, tanto difficiliùs cognouerunt, quanto à Christo remotiores fuerūt. & tanto faciliùs cognouerunt, quanto Christo propinquiores fuerunt. Post tempus autem gratiæ reuelatæ tam maiores quàm minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, præcipuè quantum ad ea, quæ communiter in Ecclesia solennizantur, & publicè proponuntur: sicut sunt articuli incarnationis, de quibus suprà dictum* * *est. Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui*

2. q. 1 ar. 7.

2. 2. q. 1. ar. 3. Ex. cap. 19. parum à princ. tom. 3.

A *magis vel minus explicitè credere, secundùm quod conuenit statui & officio vniuscuiusque.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut Aug. dicit 5. * *super Gen. ad literam. Quasdam tamen rationes huius mysterij perfectius cognouerunt Christo reuelante.*

Ad secundum dicendum, quòd Ioannes Baptista de aduentu Christi in carne non quæsiuit, quasi hoc ignoraret, cùm ipse hoc expressè confessus fuerit, dicēs: Ego vidi, & testimonium perhibui, quia hic est filius Dei: *vt habetur Ioan.* 1. *Vnde non dixit, Tu es qui venisti? sed*, Tu es qui vēturus es? *quærens de futuro, nō de præterito. Similiter non est credendum, quòd ignorauit eum ad passionem venturum. Ipse enim dixerat:* Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi: *prænuntians eius immolationem futuram. Et tamē hoc prophetæ alij etiam non ignorauerunt, sed antè prædixerunt, sicut præcipuè patet in Isa.* 53. *Potest ergo dici, sicut Greg.* * *dicit, quod inquisiuit ignorans an ad infernum esset in propria persona descensurus. Sciebat autem quod virtus passionis eius extendenda erat vsque ad eos, qui in limbo detinebantur: secundùm illud Zach.* 9. Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti victos de lacu in quo non est aqua: *nec hoc tenebatur explicitè credere antequam esset impletum, quòd per seipsum deberet descendere. Vel potest dici, sicut Ambr.* * *dicit super Luc. quòd non inquisiuit ex dubitatione seu ignorantia, sed magis ex pietate. Vel potest dici, sicut Chrysostom. dicit, quòd non inquisiuit, quia ipse ignoraret, sed vt per Christum satisfaceret suis discipulis: vnde & Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.*

B

C

D

Homil. 5. in euang. nō erubu. it à pra.

Ambr. in Luc. 23. in fi. de missum discipulorum Ioā. 13.

Ad tertium dicendum, quòd multis Gentilium facta fuit reuelatio de Christo: vt patet per ea, quæ prædixerunt. Nam Iob 19. *dicitur*: Scio quòd Redemptor meus viuit. *Sibylla etiam prænuntiauit quædam de Christo, vt Aug.* * *dicit. Inuenitur etiam in historijs Romanorum quod tempore Constantini Augusti, & Irenæ matris eius inuentum fuit quoddam sepulchrū, in quo iacebat homo auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat, Christus nascetur ex virgine, & ego credo in eum. O sol sub Irenæ & Constantini temporibus iterum me videbis. Si qui tamen saluati fuerunt, quibus reuelatio non fuit facta, non fuerunt saluati absque fide Mediatoris: quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in diuina prouidentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundùm modos sibi placitos, & secundùm quod aliquibus veritatem cognoscentibus spiritus reuelasset: secundùm illud Iob* 5. *cap.* Qui docet nos super iumenta terræ.

Lact. cōtra Faust. c. 15. 16.

E

PRIMA conclusio, omni tempore fuit aliquomodo credendum mysterium incarnationis, diuersimodè tamē. Secunda conclusio, in statu innocentiæ ante peccatum habuit homo fidem explicitam Christi vt cōsummatoris gloriæ, non quatenus incarnatio ordinabatur in remedium peccati. Tertia conclusio, post peccatum fuit creditum mysterium incarnationis explicitè, etiam quantū ad passiones. Quarta cōclusio, in lege euangelica omnes tenentur explicitè credere incarnationem Christi, præsertim quantum ad illa quæ explicitè proponuntur ab Ecclesia, non quantum ad subtiliores considerationes.

Quinta

Quinta conclusio, in solutione ad tertium si aliqui consecuti sunt vitam æternam quibus non est facta explicita reuelatio Christi, tamē habuerūt fide implicitā illius.

Articvlvs VIII.

Vtrùm explicitè credere Trinitatem, sit de necessitate salutis.

Ad octauum sic proceditur. Videtur, quòd credere Trinitatem explicitè non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus ad Heb. 11. Credere oportet accedentem ad Deum quia est, & quia inquirentibus se remunerator est. *sed hoc potest credi absque fide trinitatis. Ergo non oportebat explicitè fidem de trinitate habere.*

2 *Præterea, Dominus dicit Ioan.* 17. Pater manifestaui nomen tuum hominibus: *quod exponens Augustinus* * *dicit: Non id nomē tuum, quo vocaris Deus, sed id, quo vocaris pater meus. Et postea subdit etiam: In hoc, quod Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus: in hoc quod non est cum diis falsis colendus, notus in Iudæa Deus. In hoc verò, quòd pater est huius Christi, per quem tollit peccata mundi, hoc nomen eius priùs occultum, nunc manifestauit eis. ergo ante Christi aduentum non erat cognitum, quòd in diuinitate esset paternitas & filiatio, non ergo trinitas explicitè credebatur.*

3 *Præterea, Illud tenemur explicitè credere in Deo, quod est beatitudinis obiectum: sed obiectum beatitudinis est bonitas summa quæ potest intelligi in Deo, etiam sine personarum distinctione. ergo non fuit necessarium explicitè credere trinitatem.*

Sed contra est, quod in veteri testamento multipliciter expressa est trinitas personarum, sicut statim in principio Gen. dicitur ad expressionem trinitatis, Faciamus hominem ad imaginem & similitudinē nostram. *ergo à principio de necessitate salutis fuit, credere trinitatem explicitè.*

Respondeo dicendum, quòd mysterium incarnationis Christi explicitè credi non potest sine fide trinitatis: quia in mysterio incarnationis Christi hoc continetur, quòd filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus sancti mundum renouauerit. & iterum, quòd de Spiritu sancto conceptus fuerit: & ideo eodem modo quo mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicitè creditum à maioribus, implicitè autem & quasi obumbratè à minoribus, ita etiam & mysterium trinitatis. Et ideo etiam post tempus gratiæ diuulgatæ tenētur omnes ad explicitè credendū mysteriū trinitatis: & omnes, qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per inuocationem trinitatis, secundùm illud Matth. vlt. Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris & Filij & Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa duo explicitè credere de Deo omni tempore, & quo ad omnes necessarium fuit: non tamen est sufficiens omni tempore, & quo ad omnes.

Ad secundum dicendum, quòd ante Christi aduentū fides trinitatis erat occultata in fide maiorū, sed per Christum manifestata est mundo, & per Apostolos.

Ad tertium dicendum, quòd summa bonitas Dei secundum modum, quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque trinitate personarum. Sed secundùm quod intelligitur in seipso prout videtur à beatis, non potest intelligi sine trinitate personarum. Et iterum ipsa visio ꝰ personarum diuinarum perducit nos in beatitudinem. ꝰ

Conclvsio est, tempore legis euangelicæ omnes tenentur credere mysterium Trinitatis.

DISPVTATIO XXVII.

Circa hos articulos.

Dvbivm I.

Quam fidem habuerit primus Parens.

Difficvltas potest intelligi de fide quæ fuit dispositio ad primam iustificationem, & de fide quam post primam iustificationem habuit ante peccatum, & de fide quam habuit post peccatum & lapsum. Notandum verò est primum parentem in statu innocentiæ secundùm communem rationem illius status non habuisse claram Dei visionem, vt docet S. Thom. 1. *part. quæst.* 94. *art.* 1. erat enim viator, vt probat S. Thom. quia si videret clarè Deum, non posset peccare, hac enim ratione, vt Doctorum multorum verior sententia tradit in materia de beatitudine, beati peccare non possunt. Addit S. Thom. nisi forte dicatur, quòd viderit Deum per essentiam in raptu quando Deus immisit soporem *Genes.* 2. Vbi non loquitur S. Thom. absolutè, neque illud docet vt certum, & de hoc an sit verum, disputandum est in materia de visione 1. *part. ad quæst.* 12. Cùm ergo homo primus fuerit viator, & non beatus in illo statu, concedendum est in prima iustificatione habuisse dispositionem fidei. ita docet S. Thom. 1. *part. quæst.* 95. *art.* 3. *in corpore.* & *art.* 1. *ad* 5. sentit iustificatum esse per propriam dispositionem. Hæc verò dispositio actualis requirit actum fidei, & ita docuit Pereira *lib.* 5. *in Genesim, disput.* 2. *quæst.* 1. *in fine.* P. Molina *de opere sex dierum, disput.* 25. & supponit P. Vasquez *tomo* 1. *in* 3. *partem, disput.* 12. *capite vltimo.* Probat 1. P. Pereira ex eo quòd Adamus creatus est in ea ætate, vt posset vti ratione, item creatus est in gratia, secundùm veriorem, quibus positis perfectus modus sanctificationis est per propriā dispositionem. Vnde habuit Adamus in illo instanti fidem Dei, vt authoris iustificationis, & remuneratoris gloria æterna. An verò habuerit fidem huius quod est Deum esse, ex diuersis pendet opinionibus relatis disputatione præcedenti. Sed hanc fidem non fuisse Christi, docuit P. Vasquez loco allegato, & ratio est, quia vt ipse docet, & nos tradidimus 1. *part. ad quæst.* 1. Christus prædestinatus est post præuisionem peccati Adami, & ita prima iustificatio in qua Adamus creatus est, non fuit ex merito Christi, neque cum dependentia ab aduentu Christi. Hanc tenet Bañez *in art.* 8. *dubio* 2. *concl.* 3.

Deinde concedendum est Adamum ante peccatum habuisse fidem Christi in sopore, de quo *Genes.* 2. docet S. Thom. hîc *art.* 7. *quæst.* 1. *art.* 3. & ex Patribus Tertullianus *libro de anima, cap.* 11. & 21. & *libro* 3. *contra Marcionem, cap.* 5. Hieronymus *in caput* 5. *ad Ephesios.* Aug. *lib.* 9. *de Genesi ad literam, cap.* 19. Epiphanius *hæresi* 48. Prosper *lib.* 1. *de promissionibus, part.* 1. *cap.* 1. Leo Magnus *epist.* 23. Bernardus *sermo* 6. *in vigiliam natiuitatis.* P. Vasquez 3. *part. tomo* 1. *disp.* 12. *cap.* 1. & 3. & recentiores alij. Colligunt verò ex eo quòd Adamus excitatus ab eo somnio dixit, *Hoc nunc os ex ossibus meis, & caro de carne mea, propter hanc relinquet homo patrem, & matrē suā,*

& adhærebit vxori suæ. Quæ verba Paulus *ad Ephes. 5.* explicat de Christo, & Ecclesia. *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo, & in Ecclesia.* Vult autem S. Thom. tunc non cognouisse Adamum Christum vt redemptorem, quia non fuit præscius sui casus futuri, sed vt consummatorem gloriæ & beatitudinis. An verò huius fidei fuerit Christus causa meritoria, docet P. Vasquez loco allegato, & nos diximus *3.p. ad q.1.*

Restat dicere de fide quam habuit post peccatum Adamus. Et multi Doctores docent Adamum post peccatum cognouisse Christum vt redemptorem, ita testatur Perei. *lib. 6. in Gen. in caput 3. circa disputationem de serpente, q.4.* Multi enim Patres illa verba, *Ipsa conteret caput tuum*, explicant de beata Virgine, respectu diaboli, & ita præfiguratum fuisse mysterium incarnationis, vt colligitur ex Aug. *2. de Gen. contra Manichæos, cap.17 & 18. libro 11. de Gen. ad literam, cap.36.* Beda, Ruperto, Hugone, Victorino, Caietano & aliis *in eum locum Gen.* Greg. *lib.21. moralium, cap.21.* Bernar. *homilia 2. in missus est*, & alij plures idem docent. Non est autem credendum hoc mysterium ignorasse primum nostrum parentem, qui iustificandus erat tunc virtute meritorum Christi, quem iam cognouerat vt consummatorem gloriæ & beatitudinis. ita sentit P. Valentia hîc *punct.4. versiculo, animaduertendum est.* Bañez *art.8. dubio 2. concl.4.*

De Eua autem etiam dicendum est habuisse fidem in prima iustificatione ante peccatum, sicut de Adamo diximus. An verò habuerit fidem Christi post primam iustificationem ante lapsum, sicut Adamus habuit in sopore, Patres non dicunt, licèt Adamus potuerit eam de Christo docere postquam ipsi illud mysterium reuelatum est. Cùm verò iustificanda fuit à peccato, valde est verisimile habuisse notitiam Christi venturi in remedium peccati, tunc enim maximè fuit conueniens vt Adamus illam de eo mysterio certiorem faceret. Addendum est Euam non fuisse sanctificatam ante peccatum ex merito Christi, sed ex gratia Dei, sicut de Adamo dicebam. Post peccatum verò vterque iustificatus est ex meritis Christi, sumpsit enim Verbum humanitatem in remedium peccati. Solùm poterat aliquis quærere an primi parentes possint dici in prima sanctificatione sanctificati ex fide implicita Christi, vt ex dispositione necessaria. Aliqui recentiores affirmant, & putant esse sententiam S. Thom. Et certè qui putant Christum prædestinatum ante peccatum, facile possunt consectariè id defendere, & illi faciliùs qui putant incarnationem non solùm volitam à Deo ante peccatum, sed etiam futuram, quamuis non esset peccatum primi parentis. Sed alij putant incarnationem Christi volitam à Deo post peccatum, & non futuram deficienti peccato. Quam sententiam ego secutus sum *3.p. ad q.1.* Et hoc posito explicandum est præsens dubium, & iam suprà diximus Adamum ante peccatum habuisse fidem Christi, vt docet S. Thom. *art.7.* ex hac tamen doctrina S. Thomæ non sequitur fidem Christi fuisse necessariam primo parenti ad primam sanctificationem, qua creatus est sanctus. Difficultas ergo est an sanctificatus fuerit Adamus in primo instanti suæ prædestinationis ex fide Christi implicita.

Quæstionis causa est ex vna parte, quia, vt diximus, in eo instanti habuit fidem necessariam ad sanctificationem, nempe Dei vt sanctificatoris, & remuneratoris remuneratione supernaturali, in quo obiecto continetur sanctificatio per Christum, vt infrà referemus ex opinione multorum asserentium post peccatum omnibus fuisse necessariam fidem Christi saltem implicitam. Ex altera verò parte cùm Christus sit prædestinatus post peccatum, & nullo modo esset venturus deficiente peccato, non potest concedi primum parentem iustificatum, seu sanctificatum, in prima sanctificatione cum dependentia à mysterio incarnationis. Et in hac re mihi videtur primum parentem non fuisse sanctificatum in prima sanctificatione cum dependentia à fide Christi, quia illa sanctificatio prout tunc temporis facta non habuit ordinem ad Christum, quia etiamsi Christus non esset futurus, ea sanctificatio præcessisset in mente Dei, siquidem incarnatio volita est à Deo post præuisionem peccati. Ex hac doctrina contendo inferre non solùm Adamum non sanctificatum prima sanctificatione ex meritis Christi, sed etiam neque habuisse pro obiecto Christum, quia incarnatio volita est à Deo post præuisionem peccati; debemus ergo intelligere sanctificatum Adamum prima sanctificatione, ita vt non pendeat ab incarnatione, quia si penderet deficiente peccato & incarnatione, deficeret prima sanctificatio, quod dici non potest, quia in mente Dei illa præuisa est vt omnino prior peccato Adami, & incarnatione Christi.

Sed dices, Adamus ante peccatum habuit fidem Christi, licèt non ex meritis Christi, vt suprà dicebamus, & *3.p. ad q.1.* ergo & eadem ratione possemus dicere de prima sanctificatione, etiamsi illa non fuerit ex meritis Christi. Respondeo esse diuersam rationem, quia prima sanctificatio fuit omnino prior incarnatione, & ita fuit & debuit esse independenter ab incarnatione; at verò fides Christi per quam Adamus creuit in iustitia, vt *3. parte, loco citato*, docuit P. Vasquez, & nos douimus, licèt non esset ex meritis Christi, tamen supponebat illum vt obiectum, & non fuisset deficienti incarnatione, & ita non fuit sicuti prima iustificatio primi parentis. Ad rationem verò dubitandi facile respondetur Adamum quidem dispositum esse ad primam sanctificationem per fidem Dei testificantis & remunerantis; sed illam fidem tunc non respexisse Christum, neque explicitè, vt constat, neque implicitè, quia nondum intelligebatur futurus Christus in ordine voluntatis diuinæ. Et explicatur, quia talis fides posset esse in rerum natura, etiamsi futura non esset incarnatio: ergo antequam intelligatur decretum de incarnatione, ea fides non continet implicitè fidem Christi, sicut contritio perfecta ante institutionem sacramenti Pœnitentiæ, vel Baptismi non continebat implicitè susceptionem eorum Sacramentorum, & tamen post institutionem illorum dicitur continere illa in voto. An verò fides Christi quam habuit Adamus explicitam post peccatum fuerit remedium necessarium ad salutem, dicemus in sequentibus.

DVBIVM II.

An in antiquis Patribus ante Euangelium fides implicita Christi fuerit medium necessarium in re ad salutem.

QVid sit fides implicita alicuius obiecti, suprà à nobis explicatum est, neque oportet iterum repetere in præsenti dubio, quod intelligitur de fide Christi post peccatum primi parentis. Et ponimus doctrinam suprà traditam, nempe ad iustificationem non sufficere solam cognitionem legis naturalis, sed aliquam fidem esse necessariam obiecti formalis & materialis supernaturalis. Et communiter Scholastici docent post lapsum primi parentis semper fuisse ad iustificationem necessariam fidem implicitam Christi necessitate medij in re, id est, ita vt sine illa non possit aliquis vnquam iustificari. Est communis authorum, ita docuit Alensis *3.p.q.82. memb.3. art.1.* Albertus *in 3.d.25. art.1.* Bonau. *art.1.q.2.* Scotus *q.2.* Gabriel *q.unica, art.2.* & manifestè supponit S. Thom. *art.7. hîc ad 3.* P. Valentia hîc *punct.4.4. assertione.* Sotus *in 4. d.5. q.1. art.2.* Medina *lib.4. de fide, cap.3. & 4.* & alij hîc. Probari verò solet hæc sententia ex August. multis in locis, de cuius mente dicemus infrà,

&

& non dubium quin Augustinus hoc docuerit, imò videtur docuisse fidem explicitam Christi fuisse necessariam, vt fatentur multi viri docti, aliis contradicentibus. Probari etiam solet necessitas fidei implicitæ Christi ex Hieronymo in illud ad Galat. 2. *Scientes quòd non*, & in principio *capitis* 4. & ex Gregorio *homilia* 17. *in Ezechielem.* Sed isti Patres, vt legenti constabit, solùm docent aliquos Patres veteris legis habuisse fidem Christi, de quo modò non disputamus, solùm volumus explicare an fuerint necessariæ.

Multa etiam Scripturæ testimonia solent adduci ad hanc veritatem probandam, quæ solùm probant Christum merito suæ mortis fuisse causam nostræ iustificationis, quod certissimum est, & probauimus 3. *p. ad q.* 19. Si quæ sint quæ huic doctrinæ faueant, infrà attingentur. Probari verò potest communis doctrina, ratione S. Thom. *art.* 7. *ad* 3. quia, vt suprà diximus, omnes post peccatum debent credere Deum esse iustificatorem & remuneratorem, secundùm modum sibi placitum, & in hoc obiecto implicitè includitur redemptio per Christum, & hæc est fides implicita, vt suprà diximus, quando actus intellectus non terminatur expressè ad aliquod obiectum, sed ad aliud in quo illud continetur. Sed dices, hac ratione etiam Adamum habuisse in prima sanctificatione fidem implicitam Christi, quia habuit fidem Dei iustificatoris & remuneratoris, per modum sibi placitum, & tamen hoc negauimus suprà. Verùm causam assignauimus discriminis, scilicet primam sanctificationem Adami factam esse omnino absque dependentia ab incarnatione, & ideo non potiùs se pendere à fide huius obiecti, licèt aliàs contineri posset sub obiecto expressè credito; secus verò est de iustificatione post peccatum quæ fit cum dependentia ab incarnatione. Addendum est, cùm dicimus fidem implicitam fuisse necessariam necessitate medij, non negare aliquos antiquos Patres habuisse fidem explicitam Christi, sed an talis fides explicita fuerit necessaria necessitate medij, dicemus infrà, & de Adamo iam diximus habuisse fidem Christi explicitam ante & post peccatum, quod cum aliis citatis dubio primo docet Valentia hîc *punct.* 1. & 1. *p. disp.* 7. *q.* 2. & ex Adamo per traditionem potuit ea notitia ad aliquos alios posteros deriuari.

Et quidem in lege naturæ Enoch videtur manifestè habuisse fidem explicitam Christi: nam Iudas in sua epistola ait: *Prophetauit autem de his septimus ab Adam Enoch, dicens: Ecce veniet Dominus cum Sanctis millibus facere iudicium.* habuit ergo cognitionem aduentus Christi ad iudicium, ac proinde incarnationis. Sed obiiciet aliquis, ex hoc loco mihil colligi, quia Iudas citauit ea verba ex lib. apocrypho, vt sentiunt Hieronymus *in cap.* 1. *ad Titum*, & Aug. *lib.* 15. *de ciuitate Dei, cap.* 23. & *libro* 18. *cap.* 38. quod sequitur Bellarminus *tomo* 1. *lib.* 1. *de verb. Dei, cap.* 18. Non me latet Tertullianum *lib. de habitu muliebri*, sensisse Enoch verum fuisse librum illum. & Beda in eam epistolam docet tempore Iudæ verum extare librum Enoch canonicum, licèt modò non inueniatur. Verùm quidquid sit de hac controuersia, verissimè docuit Aug. *cap. illo* 23. sine dubio credendum esse Enoch aliquid propheticum scripsisse, licèt illud vaticinium insertum fuerit in eo libro apocrypho, quod tamen citauit Iudas fideli ter, quia illud reuera fuit vaticinium Enoch. Ex hoc autem vaticinio colligimus Enoch habuisse fidem Christi. Item Iob habuit cognitionem Christi explicitam, ait enim cap. 19. *Scio quod redemptor meus viuit.* Hunc enim locum de Christo intelligunt communiter Patres, Glossa interlinealis, Ordinaria, Lyra, Gregorius Magnus *in ea verba Iobi*, & alij cum S. Thom. hîc *art.* 7. *ad* 3. Item Abraham habuit fidem explicitam Christi, vt deducitur ex illis verbis Christi Domini Ioan. cap. 8. *Abraham pater vester exultauit vt videret diem meum, vidit, & gauisus est*, iuxta expositionem Aug. ibi *tract.* 43. & ex Irenæo *lib.* 4. *cap.* 15. & 16. Chrysosto. Euthymio, & aliis *ibi.* Prospero *lib.* 1. *de prædestinatis, p.* 1. *cap.* 17. Theophylacto & Euthymio *in ea verba Ioannis*, quorum aliqui de tempore incarnationis, alij de die crucis intelligunt. Idem colligitur ex Apollinario antiquissimo authore citato à Catena Græca, vt ibi testatur Maldonatus, qui per diem Christum ipsum intelligit. Eundem sensum de cognitione Christi per fidem multi alij sequuntur, quorum meminit Maldonatus. Aliquos etiam maiores ex populo Dei in lege scripta habuisse cognitionem explicitam Christi, docet S. Th. hîc, & alij Doctores frequenter.

DVBIVM III.

An ante aduentum Christi fides explicita Christi venturi fuerit medium necessarium ad iustificationem.

IN præsenti quæst. non desunt recentiores qui existiment fidem explicitam Christi nascituri fuisse in remedium necessarium ad salutem ante Christi incarnationem, pro qua sententia referunt Augustinum, de cuius mente dicemus infrà. Referunt Hugonem de sancto Victore *libro de sacramentis, p.* 10. *cap.* 2. Magistrum *in* 3. *d.* 25. Bonau. & Albertum *ibi*, & ita sensisse aliquos Theologos testatur Bañez *art.* 8 *dubio* 2. *in explicatione quintæ conclusionis.* Probant ex *cap.* 15. *Actuum*, ex illis verbis Petri, *Sed per gratiam Domini nostri Iesu Christi credimus saluari, quemadmodum & illi*; dicunt enim sensum esse de omnibus fidelibus antiquæ & nouæ legis, & explicando per gratiam Domini Iesu saluari credimus nos, quemadmodum illi crediderunt, aliàs particula *quemadmodum*, non redderet sensum congruum. ita docet Lorinus *in cap.* 15. *Actuum, in versum* 11. & constat ex his quæ ipse docet *in cap.* 4. *Actum, versu* 12. Addunt isti recentiores, quòd licèt testimonia Scripturæ videantur solùm referri ad descendentes ex Abrahamo, tamen paritate rationis idem est dicendum de omnibus iustis post peccatum Adami. Tertiò probant, quia fides Messiæ venturi vulgaris erat inter Hebræos, sicut fides vnius Dei, vt constat ex verbis Samaritanę Ioannis 4. *Nunquid ipse est Messias.* Inter Scholasticos tamen communis sententia fuisse videtur ante aduentum Christi non fuisse necessariam ad iustificationem fidem explicitam Christi. Hanc opinionem amplectuntur omnes qui putant etiam in lege euangelica non esse necessarium medium ad iustificationem fidem explicitam Christi. Medina 4. *lib. de recta in Deum fide, cap.* 16. Vega 6. *in Tridentinum, cap.* 22. Et quòd ante aduentum Christi non fuerit necessaria fides explicita Christi vt medium, putat Valentia hîc *punct.* 4. *in principio*, esse sine controuersia apud Scholasticos *in* 3. *d.* 25. & citat pro hac opinione Albertum ibi *art.* 6. Bonau. *art.* 1. *q.* 2. Scotum *q.* 1. Richar. *art.* 3. *q.* 1. Durand. *q.* 1. Sequitur Sotus 2. *de natura & gratia, c.* 11. & 12. & *in* 4. *d.* 1. *q.* 2. *art.* 3. Cano *relectione de Sacramentis in genere, p.* 2. *conclusione* 1. & S. Thom. hîc *art.* 7. *ad* 3. Bañez hîc *in art.* 8. *dubio* 2. *conclusione* 5. Probari verò solet hæc sententia ex Augustino *tomo* 6. *lib.* 19. *contra Faustum*, *cap.* 14. quia dicit antiquitus occultam fuisse fidem, & hoc tempore legis gratiæ iam esse reuelatam. Sed ex isto cap. non videtur hæc sententia efficaciter probari posse, quia quòd dicit esse reuelatam fidem, solùm significat nunc esse impletum quod tunc promittebatur, & explicatum quod significabatur tunc per sacramenta & figuras illius legis antiquæ.

Solet autem hæc sententia probari variis modis, sed

probanda est hac vnica ratione. Vel talis fides explicita Christi dicitur necessaria necessitate medij antiquæ legis fidelibus ex natura rei, vel ex lege Dei: sed neutrum dicitur cum idoneo argumento; ergo. Non primum, quia ad excitandam contritionem perfectam, & dilectionem supernaturalem, sufficit fides Dei authoris supernaturalium donorum & iustificationis, vt constat: sufficiens est enim talis cognitio summi boni, vt diligatur Deus propter se super omnia, neque de hoc video controuersiam apud Doctores. Deinde dici non potest hanc necessitatem oriri ex Dei beneplacito, quia nullum est testimonium Scripturæ ex quo id probetur sufficienter, vt constabit ex dicendis dubio sequenti, & ex solutione eorum quæ pro prima opinione adduximus. Sciendum verò est aliquos existimasse fidem Christi explicitam fuisse necessariam antiquis Patribus ad consequendam vitam æternam, non tamen ad iustificationem, sicut aliqui philosophantur de fide explicita Christi in lege euangelica. Verùm hæc sententia refutari potest, quia hoc discrimen non oritur ex natura rei, vt constat, neque ex libera Dei ordinatione, quia de illa non constat ex Scriptura, aut traditione Patrum, sed Scripturæ & Patres eodem modo loquuntur de necessitate fidei ad iustificationem, & ad consecutionem vitæ æternæ. Rursus aliqui recentiores docent non fuisse fidem explicitam Christi medium necessarium absolutè, bene tamen illis qui habuerunt notitiam Christi venturi. Verùm quid sit sentiendum de hac opinione, constabit ex dicendis in sequentibus de necessitate huius fidei explicitæ in lege euangelica.

Restat satisfacere his, quæ pro prima opinione retulimus; & quod ad authores attinet dico Hugonem valde obscurè loqui, Albertum verò & Bonau. potiùs indicare nostram sententiam; de mente Augustini dicemus infrà. Ad secundum locum *ex cap. 15. Actuum Apostolorum* respondetur, ex illo loco tantùm colligi omnes siue antiquæ legis, siue nouæ salutem consequi per gratiam Domini nostri Iesu Christi, id quod de multis aliis locis dicemus infrà. Item licèt esset sermo de fide Christi Iesu, posset explicari dici fidem Christi, vel quia est ex meritis Christi, vel quia est fides implicita Christi, iuxta doctrinam suprà traditam. Ad secundum respondeo ex eo loco solùm colligi fidem esse necessariam ad vitam spiritualem. Rursus posset intelligi de fide implicita. Item licèt esset sermo de fide explicita, posset explicari de necessitate præcepti. Addendum est, licèt ex testimoniis Scripturæ colligeretur necessitas medij respectu eorum, qui sub lege scripta viuebant, nó esset tamen efficax argumentum ad probandum omnes etiam ante illam legem scriptam iustificatos esse per fidem explicitam, tanquam per dispositionem necessariam necessitate medij; cùm hoc pendeat ex libera voluntate, & beneplacito Dei. Ad vltimum respondeo fidem venturi Messiæ in illo populo apud minores non fuisse ita vulgarem, vt bene docet S. Thom. *art. 7. in corpore.* neque constat fuisse illis necessarium medium ad iustificationem.

DVBIVM IV.

An in lege euangelica fides explicita Christi simpliciter loquendo sit medium necessarium ad iustificationem consequendam.

LOquimur in hoc dubio de necessitate respectu iustificationis, de necessitate verò respectu beatitudinis dicemus infrà. Disputamus etiam nunc de necessitate absolutè loquendo: nam quòd sit necessaria vt medium talis fides post sufficienter promulgatum Euangelium, vel saltem quando alicui proponitur & explicatur mysterium incarnationis, infrà explicandum est. Aliquorum sententiam est talem fidem explicitam Christi esse medium in re ad iustificationem, & sine illa nullum in lege euangelica fuisse iustificatum. Docent verò hanc fidem esse medium, non ex natura rei, sed ex beneplacito & voluntate diuina: hoc autem probant recentiores. Primò multis testimoniis Scripturæ. Secundò testimoniis S. Augustini, quæ infrà nobis adducenda sunt & examinanda. Citatur pro hac sententia Magister *in 3. d. 25.* Durand. *q. 1. num. 9.* Albertus *art. 2. ad 6.* Gabriel *q. vnica, art. 2. post 3. conclusionem.* Bonau. *art. 1. q. 3.* Scotus *q. 1.* & alij recentiores, quorum argumenta, vt dixi, infrà sunt referenda.

Secunda opinio est asserentium simpliciter loquendo non esse talem fidem explicitam Christi necessariam ad iustificationem. ita docuit Sotus 2. *de natura & gratia, cap. 12. & in 4. d. 5. q. 1. art. 2.* Vega *lib. 6. in Triden. cap. 2.* Medina *lib. 4. de recta in Deum fide, cap. 10.* Corduba *lib. 2. q. 5.* Cano *relectione de sacramentis in genere, parte 2.* Bañez *art. 8. dubio vltimo, concl. 1.* Aragon. *hic,* Richar. *in 3. d. 25. q. 1.* & multi huius ætatis, & sequebatur P. Vasquez, quæ opinio infrà explicabitur. Tertia opinio est aliquorum huius ætatis, qui docent fidem explicitam Christi in re vel saltem in voto esse necessariam vt medium ad iustificationem, & explicant quia Baptismus est necessarius in re, vel in voto adultis: ergo fides Trinitatis est necessaria in re vel in voto, quia ea professio fit in susceptione Baptismi: ergo eadem ratione poterit esse fides explicita Christi; quia est necessarium votum illius. Per hoc autem votum non solùm intelligunt fidem implicitam Christi, sed voluntatem credendi quodcumque fuerit propositum vt necessarium ad iustificationem.

In hac controuersia mihi placet primò etiam hoc tempore non esse absolutè loquendo ex sola natura rei medium necessarium ad iustificationem, fidem explicitam Christi. Hanc conclusionem concedunt communiter Doctores, quia, vt suprà dixi, cognitio fidei Dei vnius, & authoris rerum supernaturalium sufficienter proponit obiectum, vt voluntas possit ex gratia Dei ipsum super omnia diligere, & perfectam contritionem de peccato habere, quia hoc obiectum potest proponi singulis vt obiectum: ergo ex parte cognitionis nihil deest ad actum voluntatis: ergo si detur gratia vt principium, poterit voluntas diligere Deum, & odio prosequi peccatum. Secundò dicendum est fidem explicitam Christi ex beneplacito Dei non esse necessariam vt medium in re, absolutè loquendo. Hæc conclusio intelligenda est quando aliquis non habet notitiam Christi, quia illi non est annuntiata incarnatio. Hæc conclusio probari solet multis rationibus, quæ non videntur multum habere efficacitatis. Prima est, nam siquis hoc tempore habeat ignorantiam inuincibilem incarnationis, & proponantur illi obiecta alia, nempe Deum esse authorem bonorum supernaturalium, & remuneratorem remuneratione supernaturali, ita vt hæc tantùm proponantur à concionatore, poterit iustificari. Hæc tamen ratio non videtur omnino efficax, quia Doctores contrariæ opinionis possunt respondere illa obiecta sufficere ad iustificationem absolutè, tamen in lege euangelica ex ordinatione Dei non dabuntur auxilia ad diligendum Deum super omnia, nisi habenti fidem explicitam Christi: oportet ergo probare non esse talem legem Dei. Alij probant, quia si currat præceptum dilectionis Dei vt authoris supernaturalis, sufficienter excitatur ad amorem per illam fidem explicitam Dei vt summi boni, & diligibilis super omnia; ergo non est necessaria fides explicita.

Sed respondent Doctores contrariæ sententiæ etiam post talem fidem vnius Dei non dari auxilia ad amorem, nisi propter fidem explicitam Christi. Et ex eadem doctrina solui possunt alia argumenta quæ ad probandam

dam nostram conclusionem solent adduci. Probanda ergo est ratione, qua vtebatur P. Vasquez, nempe, quia talis ordinationis & legis Dei nō est idoneum argumentum. Ex natura autem rei omnes concedunt fidem explicitam Christi non esse necessariam vt medium ad iustificationem. Sed obiicitur primò ex cap. vltim. Marci, *Qui verò non crediderit, condemnabitur.* circa quem locum Bernardus *epist.* 77. dicit: Sine fide nullum iustificari. Verùm ex hoc loco non potest colligi fidem explicitam Christi esse medium necessariū ad iustificationem: nam Christus absolutè dixit: *Qui non crediderit*, quia absque aliqua fide nullus iustificabitur. Et hic est sensus planus eius loci, quem tradunt interpretes. Item Christus loquebatur de his quibus proponenda erant mysteria fidei, illi autem si non credant, condemnabuntur, quia ea mysteria ex necessitate saltem præcepti credēda sunt, ac proinde qui noluerit adhibere fidem mysteriis prudenter propositis, condemnabitur. Ex Bernardo verò solùm colligitur fidem aliquam esse necessariam.

Secundò obiicitur illud Ioannis 3. *Vt omnis qui credit in ipsum, non pereat*, id est, qui credit in Christū; ad hunc enim finem misit Deus filium suum. Sed neque ex hoc loco probatur necessitas medij, quia verissimum est omnem, qui fide viua credit in Christū, habere vitam; ex hoc tamen non sequitur nullū posse saluari absque explicita fide Christi, si nihil audiuit de Christo, & habet fidem implicitam illius, & Deū diligit super omnia. Quòd si alicui proponatur Christus, habere debet fidē explicitam illius, quia est necessaria necessitate præcepti. Tertiò obiicitur ex cap. 16. Actuum, *Quid oportet me facere vt saluus fiam.* Paulus & Silas dixerunt: *Crede in Dominum Iesum Christum.* Respondetur ex hoc loco non colligi fidem explicitam Christi esse medium necessarium ad iustificationem, sed esse necessariam, quod potest intelligi de necessitate præcepti. An verò aliqua ratione possit dici medium necessarium non absolutè, sed sub conditione si proponatur, infrà dicemus. Quartò obiicitur illud ad Galat. 3. *Conclusit Scriptura omnia sub peccato, vt promissio ex fide Christi daretur credentibus. Prius autem quàm veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem, quæ reuelanda erat.* Ex quo loco videtur colligi in lege veteri teneri fideles sub lege implicita Christi, & esse reuelandam in lege gratiæ, in qua necessaria videtur fides explicita Christi. Verùm etiamsi daremus ibi esse sermonem de fide implicita Christi, solùm colligeretur tempore aduentus Christi fidem eius reuelandam, non tamen esse necessariam necessitate medij absolutè. Deinde sensus est antiquos populi Dei sub lege contineri vsque ad aduentum Christi, & consentaneè interpretibus, sic habet eius loci paraphrasis P. Vasquez. Prius autem, quàm fides daretur sub lege velut munito præsidio, vnde exire non poteramus, detinebamur ratione peccati in ipsam commissi, veluti sub custodia carceris conclusi vsque ad Christum, cuius fides reuelatione communicanda erat, & virtute illius eramus iustificandi. Hæc ille. Quis autem neget fidem Christi reuelatam fuisse in lege euangelica, & virtute Christi omnes iustificari?

Quintò obiicitur ex cap. 3. ad Rom. *Iustitia Dei per fidem Iesu Christi, in omnes, & super omnes.* Ergo per fidem Christi iustificantur omnes. Sed hoc testimonium facilè explicatur ex dictis, intelligi enim debet, tum de fide ex meritis Christi, respectu omnium absolutè, tum de fide explicita Christi eorum qui habuerunt notitiam eius ex communi modo prædicandi Euangelium. Contendit autem Paulus sæpe assignare discrimen inter legem scriptam, & Euangelium, quòd ex operibus legis nullus iustificari potuit, sed ex fidei spiritu, id est, ex meritis Christi. Ex dictis facile est intelligere quomodo sint explicanda multa loca Scripturæ, quæ adducunt Doctores contrariæ sententiæ, & P. Valentia *punct.* 4. attingit quinque genera locorum Scripturæ, quibus dicit significari post promulgatum sufficienter Euangelium fidem Christi explicitam esse medium necessarium ad salutem. Primum genus est, eorum locorum in quibus fides dicitur fundamentum Ioan. 6. *Hoc est opus Dei vt credatis in eum quem misit ille.* Actor. 26. dicit Christus, *Vt accipiat remissionem peccatorum per fidem quæ est in me*, & alia similia addunt. Ex quibus solùm colligitur necessitas præcepti credendi in Christum per communem prædicationem Apostolorum, & aliorum, qui Christum debent prædicare vt redemptorem totius generis humani. Respondeo non dubium quin Christus sit fundamentum ratione suorum meritorum, & causam omnis iustificationis, & sic esse prędicandum & annunciandum. Sed ex hoc non colligitur sine fide explicita eius nullum posse iustificari, quod modò vocamus in quæstionem.

Secundum genus testimoniorum assignat ex illis in quibus fides in Christum significatur vt habens connexionem cum his qui viuunt. Ioan. 6. *Qui credit in me, habet vitam æternam.* Ioan. 11. *Omnis qui viuit, & credit in me, non morietur in æternum.* Sed hæc testimonia assertionem continent affirmantem de his qui fide viua credunt in Christum. Ex hac tamen assertione nō infertur eos qui non credunt fide explicita in Christum, cuius notitiam non habuerunt, non posse iustificari. Verùm P. Valentia subodoratus hanc solutionem assignat. Tertium genus testimoniorum, in quibus continetur negans sensus: *Qui non crediderit, condemnabitur*, Marci vltimo. Ioan. 3. *Qui non credit in filium Dei, iam iudicatus est.* Sed respondendum est aliqua horum testimonia intelligenda de his, qui nullam habent fidem, alia de his qui in Christum non crediderunt postquam illis prædicatus est, & annunciatus.

Quartum adducit ex comparatione Christi cum serpente æneo quem Moyses exaltauit in desertum, qua comparatione vsus est Christus *Ioan.* 3. Ergo significat, sicut in deserto omnes vulneratos à serpentibus non consequi salutem nisi respicerent in serpentem æneum, ita nullum liberari à peccato nisi per fidem explicitam Christum respiciant. Verùm comparatio eò solùm respicit vt nullus sanetur nisi virtute meritorum Christi. Et deinde necessariam esse fidem eius si illi prædicetur iuxta communem sensum Patrum. Quintum genus testimoniorum est eorum in quibus fides in Christum requiritur, sicut fides in Deum, hæc autem est necessaria necessitate medij. Ioan. 14. *Creditis in Deum, & in me credite.* & Ioan. 17. *Hæc est vita æterna vt cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Iesum.* Sed priorem locum de Christo vt Deo, intelligunt August. & alij ibi. Deinde comparatio ex eo sumitur quòd necessaria sit vtriusque obiecti fides, licèt diuerso modo.

Deinde alij obiiciunt alia loca in quibus salus iustorum tribuitur Christo Domino. Actor. 4. *Non est in aliquo alio salus.* 1. Corinth. 15. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes viuificantur.* Verùm hæc & similia solùm significant omnes iustificari ex meritis Christi: ex hoc autem non deducitur fidem explicitam respectu omnium omnino esse medium in re necessarium. Item solent obiici testimonia August. de quibus infrà ex instituto dicendum est dubio peculiari de mente Augustin. Rursus solet adduci Cōcilium Tridentinum *sess.* 6. *cap.* 8. vbi dicit fidem esse fundamentum & radicem iustificationis. Loquebatur autem de fide, de qua Apostolus *ad Rom.* 3. qui loquebatur de fide in Christum. Verùm institutum Concilij solùm fuit explicare quo sensu dicantur gratis iustificari per fidem: de necessitate autem fidei explicitæ in Christum non disputabat, neque definiebat aliquid in eo capite. Alij obiiciūt verba Tridentini *sess.* 6. *cap.* 6. vbi agens Concilium de dispositione ad iustificationem dicit homines disponi per fidem, credentes

dentes vera esse quę diuinitus reuelata & promissa sunt. Et illud inprimis,à Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem quæ est in Christo Iesu. Verùm hic non agitur de fide explicita Christi, sed de fide & redemptione ex meritis Christi, & explicitè credendum est ab eo cui proponitur illud obiectum credendum, vnde Concilium in eodem capite paulo inferiùs probat necessitatem fidei ex illis verbis Apostoli ad Rom.11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quia inquirentibus se remunerator sit.* Vbi Paulus non loquitur de fide explicita Christi, vt constat ex consensu interpretum.

Deinde obiicitur Symbolum Athanasij in quo fides Christi dicitur necessaria ad æternam salutem. Sed hoc de necessitate præcepti rectè explicatur, & respectu eorum quibus annunciatus est Christus. Item adducitur caput *firmiter, de summa Trinitate*, & alia testimonia Patrum, in quibus dicitur neminem sine fide extra Ecclesiam saluari. Sed ex his locis non colligitur necessariam esse vt medium fidem explicitam Christi, sed fidem aliquam,quæ confertur reuera ex meritis Christi. Vlteriùs obiiciuntur aliqua testimonia Patrum, & inprimis Irenæus *lib.3.cap.21.* vbi ait:Ignorantes eum, qui ex Virgine est Emanuel, priuantur munere eius, quod est vita æterna. Sed hoc intelligitur de illis qui nullam omnino notitiam habuerunt fidei. Adducitur Iustinus *dialogo cum Tryphone,* qui docet nullum saluari sine fide Christi, sicut nullus in diluuio saluus factus est nisi in arca Noë. Verùm hæc comparatio solùm significat omnes saluari merito passionis Christi. Ex his explicari potest Cyrillus Hierosolymitanus *catechesi 5.* Ambrosius *1.de officiis, cap.29.*Hieronymus *in cap.1.ad Ephesios.* Gregorius *lib.7. epist.47. & in cap. 16. lib.1. Regum.* & generatim aduerto testimonia Patrum vel solùm intelligi de fide implicita, vel aliquando de explicita respectu eorũ, quibus Christus annunciatus est. Vel interdum solùm significare nullum fieri saluum nisi ex meritis Christi,& sic forsan possent explicari aliqui Scholastici antiqui, sæpe enim de sola necessitate præcepti loquuti sunt.

Ex dictis possumus ferre iudicium de tertia opinione suprà relata,asserentium fidem explicitam Christi in re,vel in voto esse necessariam vt medium, de quo dubio sequenti.

Dvbivm V.

An fides explicita Christi possit dici necessarium medium in re, vel in voto ad iustificationem in lege euangelica.

ALiquibus recentioribus non probatur iste modus loquendi, eo quòd, vel tantùm assignatur fidei actus in quo implicitè continetur Christus,& hoc solùm est asserere necessariam esse fidem implicitam Christi, vel intelligitur actus voluntatis, & ille non propriè dicitur votum actus alicuius potentiæ intellectiuæ. Alij absolutè negant fidem explicitam esse necessarium medium in re,vel in voto. Et probari potest, quia non est medium ex natura rei necessarium ad iustificationem, vt constat ex dictis in præcedentibus,non ex institutione, quia non est talis Dei institutio voluntas, seu ordinatio. Quòd autem votum implendi præceptum huius fidei sit necessarium,non est aliquid peculiare : nam ad iustificationem necessarium est votum implendi omnia præcepta siue explicitum,siue implicitum in contritione,sicut diximus in materia de Eucharistia & de pœnitentia. Alij autem viri docti huius ætatis volunt explicitam fidem Christi esse necessariam in re,vel in voto, & sic putant explicari posse aliquos Doctores. Et dicũt esse peculiarem rationem fidei explicitæ,& aliorũ præceptorum, quia hæc præcipiuntur in ordine ad solam iustificationem sine alio respectu,aut circumstantia, & ita doctrina debet præcedere Baptismum.

Vt verò rem hanc explicemus, scire oportet id quod notaui in materia de Eucharistia,& de pœnitentia, medium necessarium ex natura rei ad iustificationem illud esse sine quo res ipsa comparari non potest, secundùm communem legem, qua ratione suprà diximus aliquem actum fidei esse necessarium medium ex natura rei ad iustificationem. Aliud verò medium est quod dicitur necessarium in re,vel in voto, ex institutione, sicut est pœnitentia & Baptismus.

Restat explicãdum in quo distinguatur hoc medium à præcepto. Quæstionis causa est quòd neutrum sit necessarium ex natura rei,sed ex Dei voluntate. Deinde si quis vtrumque ignoret, poterit sine vtroque consequi salutem, si agnoscat vtrumque,& possit,vtrumque implendum est:ergo nullum est inter hæc discrimen quantum ad necessitatem in ordine ad iustificationẽ, de qua difficultate legi potest P.Vasquez *tom.2. in 3.p. disputat. 149.cap.3.& disputat.169. cap.1.* Aliqui verò sentiunt votum eius rei quæ dicitur necessaria vt medium debere esse actum distinctum à contritione, quando quis iustificatur extra sacramẽtum cum voto sacramenti. Ita sentit Cano *5.p.relectionis de pœnitentia, post tertiam conclusionem*, & tradidisse videtur Alensis *4.p.q.16.memb.2.art.1.* Probari verò solet primò ex Concilio Trid. *sess.6.cap.14.* vbi dicitur pœnam ęternam remitti in iustificatione per sacramentum,vel per votum sacramenti, quod videtur intelligendum de voto explicito, aliàs satis erat dicere remitti in iustificatione, & idem sumi potest ex *sessione 14 cap.4.*

Secundò probari potest quare in Conc.Complutensi inter propositiones Petri Oxoniensis prima damnatur: hæc peccata mortalia quantum ad culpam & pœnam alterius seculi delentur per solam contritionem cordis,sine ordine ad claues.Et tamen iste Doctor requirebat contritionem ad iustificationem : ergo solùm videtur negasse ordinem ad claues, & confessionem per actum expressum distinctum à contritione.

Tertiò probari potest, quia hæretico non remittitur culpa, nisi expresse retractet hæresim,& velit vniri Ecclesiæ, vt docuit August. *libro de vera & falsa pœnitentia tom.4.cap.12.* ergo à simili.

Quartò potest probari quare tale propositum expressum videtur necessarium ad Baptismum,vt indicat Bernardus *epist.77.* Hugo *lib.1.de Baptismo, contra Donatistas, cap.8. & lib.4. cap.21.* Ergo idem erit de omni voto rei necessariæ.

Verùm communis est contraria sentẽtia asserentium votum sacramenti non esse distinctum ab ipsa contritione. Ita sensit Sotus *4.distin.14.q.1.art.5.& dist.17.q.2. art.1.* Richardus *artic.2.quæst.1.* Gabriel *quæst.1.artic.1.* Adrianus *4.quæst.1. de confess. §. restat.* P. Suarez *tomo 4. in 3.part.dist.17.sect.3.num.9.*P.Valentia *3.par.ad quæst.73. punct.5.* P. Vasquez *locis citatis.* Et videtur sententia S. Thom. *3.p.q.69.art.4.ad 2.*vbi docet votum implicitum sufficere ad Baptismum, & tamẽ Baptismus in re,vel in voto, est medium necessarium ad salutem ex omnium consensu. Quam sententiam tradidi *3.par.ad quæst.73.* vbi speciatim probaui ad Baptismum,vel pœnitentiam, sufficere votum inclusum in contritione, iuxta Concilium Trid. *sess.14. cap.4.* & ita in præsenti dubio existimo etiamsi fides explicita Christi sit necessaria in re,vel in voto,ad iustificationem sufficere volũtatem credendi,quidquid propositum fuerit ab Ecclesia,siue talis voluntas distinguatur,siue non,ab ipsa contritione,vel voluntate implendi omnia præcepta:non enim dicitur aliquod medium ex institutione, quia requirat talem voluntatem distinctam, sed alia ratione, vt infrà dicemus. Addendum est aliquos recentiores asserere sententiam

Cani

Cani esse veram, saltem quando homo habet scientiam medij necessarij ex institutione, quod tamē in reipsa non potest suscipere. sed hoc etiam dicitur sine idoneo rationis momento.

Ea verò, quæ pro sentētia Cani adduximus, facili negotio possunt solui. Ad loca Concilij Trident. respondeo esse intelligēda de voto incluso in cōtritione. Ad Concilium Complutense respondeo damnare eum, qui negat contritionem remittere peccata sine voto confessionis, & sine ordine ad claues: nam licèt per contritionem cōsequatur homo iustificationē, tamē manet obligatus ad subiicienda peccata clauibus per cōfessionem. Ad illud de hæretico respōdetur, Augustinum loqui de hæretico qui recordat erroris sui, & vult iustificari, tūc enim debet retractare errorem; si tamen oblitus est talis erroris, posset per contritionem consequi iustificationem sine expressa retractatione. Ad aliud constat ex dictis.

Alij alio modo explicant discrimen inter necessitatem medij & præcepti, & quidam recentiores docuerunt sufficere votum implicitum, ita tamen vt ex re, cuius est votum, accipiat virtutem, vt sufficiat ad iustificationem, quando res ipsa comparari ab homine non potest.

Sed hic modus admittendus non est, quare cùm quis iustificatur, & consequitur iustificationem per contritionem extra sacramentum, contritio nihil accipit à sacramento, quod homo non recipit: nam ipsa vel est forma sanctificans, vel dispositio vltima ad iustificationem comparandam, neque intelligitur quid sit illud, quod accipit à sacramento, quod homo recipere debebat si posset. Nec potest dici ad iustitiam esse necessarium aliquem respectum fauoris extrinseci, vt pono ex materia de gratia, & constabit ex dicendis in materia de charitate. Meritò ergo hunc modum philosophandi refutat P. Vasquez *disput. illa 169. citata, cap. 1.*

Durandus 4. *dist. 9. quæst. 2.* dicit necessaria quædam esse ratione præcepti, alia ratione sui, & hæc vocat necessaria necessitate medij. Sed non satis explicat quomodo Baptismus & pœnitentia dicantur necessaria ratione sui, siquidem necessaria sunt non ex natura rei, sed ex voluntate Christi.

Dominicus Sotus *4. dist. 2. quæst. 6. art. 4.* inquit illud esse necessarium necessitate medij, sine quo nemo gratiam consequi potest, etiamsi non sit in præcepto; necessariū verò necessitate præcepti ita est necessarium, vt sine illo possit homo comparare salutem quando illud ignorat, vel non potest implere. Sed hæc doctrina licèt vera sit de mediis ex natura rei necessariis ad iustificationem, tamen in his, quæ ex voluntate Christi dicuntur necessaria, vera non est, quia per contritionem potest quis extra sacramentum consequi salutem sine sacramento per votum illius.

Petrus Soto *lectione 8. de Baptismo. §. d. verò.* docet medium necessariū esse sine quo nullus potest consequi salutē, etiamsi illud omnino ignoret. Sed absolutè & vniuersim de omni medio verum non est: nam per contritionem potest quis comparare salutem, etiamsi non recipiat Baptismum, vel pœnitentiam, quia non potest recipere ob aliquam causam.

Sed P. Vasquez alia ratione explicat necessitatem medij, & præcepti, & docet primò sermonem esse de re necessaria non absolutè, sed ad comparandam salutem. Deinde dicit obseruationem præcepti esse necessariam negatiuè, id est, ne ponatur impedimentum saluti, vel gloriæ consequendæ. Et licèt obseruatio præcepti dicatur aliquo modo medium ad salutem, non tamen positiuè concurrunt, neque potest dici propriè remedium deriuans virtutem. At verò ea, quæ dicuntur media, vt sacramenta, positiuè concurrunt ad iustificationem, in quibus duas rationes possumus cōsiderare, & rationem præcepti, & rationem medij; & sub ratione præcepti sōlùm deseruiunt negatiuè, sub ratione medij positiuè; nec tamen negat esse aliquod medium quod non sit præceptum, sicut prima cogitatio necessaria ad actum voluntatis. Loquitur autem P. Vasquez apertè de his, quæ positiuè concurrunt ad remissionem peccati, dum loquitur de Baptismo, & pœnitentia, & hæc doctrina verissima est. Ad cuius explicationem oportet soluere nonnulla, quæ possunt contra illam obiici. Primò obiici solet quòd precepti impletio in iusto potest esse meritoria augmenti gratiæ, & tunc positiuè concurrit. Verùm respondendum est posse considerari ipsam impletionem præcepti tantùm, & sic est mediū negatiuè concurrens, quia necessaria est ne impediatur, vel amittatur salus; potest etiam considerari, vt causa meritoria gratiæ, & sic non est medium positiuè necessarium, neque ad iustitiam simpliciter, neque ad tale augmentum, quia iustitia aliis mediis comparatur, & augmentū posset aliō opere comparari, vnde non est ad talem effectum, atque adeò nec ad consecutionem gloriæ simpliciter necessaria positiuè impletio illa præcepti.

Secundò obiicitur ex prædictis sequi Eucharistiæ sacramentum esse medium necessarium ad perseuerandum, quia ad talem effectum positiuè concurrit, éstque præceptum, quod disp. illa 169. negat P. Vasquez, & nos negauimꝰ in materia de Eucharistia. Sed quidquid sit de hac quæstione, de qua magna controuersia est inter Doctores, in præsenti facile responderi potest non sequi ex dictis Eucharistiam esse medium necessarium, quia licèt positiuè concurrat ad augmentum gratiæ, & perseuerandum, tamen ad hunc effectum non est vnicum medium, quia per alia opera possumus illud comparare, & hac ratione P. Vasquez in ea disputatione explicat Eucharistiam non esse medium simpliciter necessarium.

Verùm quamuis, vt dixi, prædicta doctrina vera sit, ego alio modo soleo explicare eādem veritatem. Sciendum autem est aliquid dici medium necessarium ad iustificationem, vel consecutionem vitæ æternæ ratione effectus: ex hoc enim considerandā est ratio necessitatis. Deinde aliqua sunt media necessaria in re ad iustificationem, sicut sancta cogitatio, quia est necessaria ad iustificationem adultorum secundùm cōmunem legem ex opere operantis, quia iustificatio hoc modo non fit sine sancta cogitatione. Alia verò dicuntur necessaria in re, vel in voto, quare vel ipsa in re suscepta, vel votum eorum positiuè cōcurrit ad effectum necessarium ad comparandam vitam æternam, quia vel disponunt ad primam iustificationem, vt contritio, vel producunt illam, vt Baptismus, & pœnitentia.

Cùm ergo iam dixerimus fidem Christi non esse necessariam in re simpliciter, restat explicare an saltem ex voluntate Dei sit necessaria in re, vel in voto ad iustificationem. Et hoc modo videtur necessaria, & explicatur, quia fides Trinitatis est hoc modo necessaria, quia ad recipiendum Baptismum requiritur, vt dispositio, fides Trinitatis: ergo sicut Baptismus est necessarius in re, vel in voto, ita & fides Trinitatis, quæ requiritur in catechumeno peculiari ratione, siquidē debet cognoscere ad effectū Baptismi, & ideo cōmuniter Doctores docent in materia de Baptismo necessariam esse essentialiter nō solùm inuocationem Trinitatis, sed etiam sub nomine Patris & Filij & Spiritus sancti, quare eo modo cognoscendum est à catechumeno antequam baptizetur. De quo legi potest P. Vasquez *tom. 2. in 3. par. disp. 142. & 143.* Dices, etiam de aliis rebus debet instrui catechumenus, & obligabitur ex præcepto ad credendum, quæ tamen non dicuntur necessaria necessitate medij: ergo neque propter hanc rationem dicetur necessaria mysterij Trinitatis fides. Respondeo negandam esse consecutionem, quia fides Trinitatis est peculiari modo necessaria ad cognitionem formæ Baptismi, qui est medium necessa-

rium

rium in re, vel in voto. Et hac eadem ratione necessaria est cognitio Christi ex præcepto ante Baptismum, quod nullus potest negare; & hæc peculiari modo, tanquam cognitio causæ omnis effectus necessarij ad iustificationem, & ideo potest dici necessaria vt medium in re, vel in voto.

Neque contra hunc modum philosophandi vrgent, quæ adduximus in principio: nam in actu voluntatis rectè contineri potest impletio præcepti de actu intellectus faciendo, cùm homo habuerit eius notitiã, sicut & impletio aliorum præceptorum, & sic non sunt audiendi primi illi recentiores, quibus non placet modus loquendi de fide explicita, quòd sit necessaria in re, vel in voto. Ad argumenta verò aliorũ facile possumus respondere; dicimus enim solùm esse probatum, & concessum à nobis fidem explicitam Christi in re non esse necessariam ex institutione Christi: vt autem sit necessaria in re, vel in voto ex voluntate illius, satis est fuisse latum præceptum de illa in ordine ad medium necessarium. v. g. in ordine ad Baptismum adultorum peculiari ratione.

Sed dices, etiamsi fides Christi sit necessaria ante Baptismum, tamen non potest dici medium per se necessarium in re, vel in voto, sed conditio, quia non concurrit ad excitandam dispositionem; ad hanc enim sufficiunt fides necessaria ad attritionem, & spes, quæ est dispositio ex parte voluntatis necessaria ad effectum Baptismi, vt docent Theologi in materia de Baptismo, & legi potest P. Vasquez *locis citatis*, & P. Suarez *tom. 3. in 3. par. disp. 28.* Respondeo licet ad attritionem & spem non sit necessaria fides explicita Christi, tamen ad effectum Baptismi necessaria est peculiari ratione, vt suprà diximus, & ideo dicitur dispositio positiuè concurrens ad effectum simpliciter necessarium ad salutem in re, vel in voto.

Ex dictis potest intelligi modus philosophandi aliquorum recentiorum, qui hoc tempore docuerunt fidem explicitam Christi esse necessariam vt medium in re his, quibus proponitur Christus, & probant multis testimoniis, quibus probari solet fidem Christi explicitam esse necessariam in lege euangelica. Secundò, quia ita fuit conueniens, vt omnes, quibus Christus proponeretur credendus, deberent illum credere ex ordinatione Dei. Vt verò explicent isti Doctores, in quo differat hæc necessitas à necessitate præcepti: respondent esse discrimen inter vtramque necessitatem, quia si semel Christus annuncietur, etiamsi homo ignoret esse præceptum credendi, non saluabitur si non credat, & fidem habeat explicitam Christi, & est necessaria si velit iustificari: sicut si quis velit iustificari à peccato, necessaria est extra sacramentũ contritio, etiamsi homo non obligetur statim ad deserendum statum peccati, & sic docent fidem explicitam Christi non esse medium simpliciter necessariũ absolutè, sed suppositia notitia Christi.

In hoc autem modo philosophandi aliqua sunt difficilia, quia non satis probatur esse necessariam talem fidem vt medium in re, etiam postquam annunciatus est Christus, nisi res explicetur vt à nobis explicata est. Alia testimonia possunt explicari de necessitate præcepti.

A quos retuli suprà, sentientes hanc fidem explicitã Christi esse necessarium medium in re ad iustificationem in lege gratiæ: hanc enim opinionem præcipuè confirmãt ex Augustino citant verò Augustinum *libro de correptione, & gratia, cap. 7. lib. 2. contra Pelagianos*, qui est de peccato originali, *cap. 24. & lib. 1. q. 2. ad Simplicianum.* Item citant eum *de prædestinatione Sanctorum, cap. 7.* Rursus addunt testimonium *lib. de natura, & gratia, cap. 2.* & similia sicut alia loca, quorum aliqua adducemus infrà. Et aliqui recentiores satis docti fatentur, Augustinum in ea fuisse sententia, addunt tamen non probari efficaciter, & ideo contrariam sequuntur. Verùm si Augustinum eam opinionem fuisse sequutus, eius sola authoritas magni momenti esse B deberet apud omnes: nam in materia de gratia & iustificatione semper Augustini doctrina magni habita est in Ecclesia.

Bañez hîc *in artic. 8. dub. 2. ad finem 5. conclusionis*, adducit tres explicationes. Prima est aliquorum dicentium Augustinum loquutum fuisse per hyperbolem aduersùs Pelagianos. Sed hoc nõ est admittendum, disputamus enim de veritate doctrinæ Augustini. & oportet explicare an senserit fidem Christi explicitam in re fuisse necessariã in lege euangelica ad iustificationem, vel non.

Secundam explicationem refert eorum, qui dicunt hanc fidem esse necessariam non ad iustificationem primam, sed ante ingressum beatitudinis, de qua opinione infrà dicemus; modò solùm placet aduertere manifestè loqui Augustinum, vt legenti constabit, de fide in ordine ad primam iustificationem; controuersia autem C est an loquatur de necessitate medij, vel præcepti.

Tertiam explicationem tradit Bañez, quam ipse sequitur, & multi huius ætatis: docent enim S. Augustinum solùm loqui de necessitate præcepti. & hæc explicatio quadrare potest in aliquot loca Augustini. Addo secundò aliqua loca Augustini satis explicari de necessitate medij in re, vel in voto, iuxta doctrinam traditam à nobis suprà. Tertiò concedimus aliquam necessitatem in re respectu eorum quibus proponitur expressè Christus credendus. Superest in specie explicare aliqua loca, & verba referre, & *tom. 7. lib. de prædestinatione Sanctorum, cap. 7.* loquens de Cornelio ad quem missus est Petrus, ait: *Quod si posset sine fide Christi esse saluus, non ad eum ædificandũ mitteretur architectus Apostolus Petrus.* Sed hic locus, & D similes, qui difficiliores sunt in hac materia, explicari possunt de necessitate medij in re, vel in voto, vt velit Augustinum missum Petrum ad Cornelium ad prædicãdum illi Christum, quia fides eius erat necessaria in re, vel in voto, & conueniens fuit vt illi expressè proponeretur Christus. Et eodem modo intelligendum est quod dixit *lib. 1. ad Simplicianum, quæst. 2.* non sufficere gratiam fidei, sine fide Christi, ad obtinendum regnum cœleste, quia necessarium est votum fidei Christi; sicut possumus dicere contritionem non sufficere ad sanctificationem consequendam sine Baptismo, vel pœnitentia in re, vel in voto. & iuxta hunc sensum similia possunt intelligi; & S. Thom. infrà *quæst. 10. artic. 4. ad 3.* dixit Cornelium habuisse fidem implicitam Christi, & missum fuisse ad eum Petrum, vt eum plenius instrueret in fide. Et alij E cum P. Valentia hîc *punct. 4.* docent missum Petrum vt liberaret Cornelium ab ea ignorantia, & impleret præceptum fidei explicitæ Christi.

Deinde est alius locus Augustini difficilis *tom. 7. lib. de natura, & gratia, cap. 2.* vbi docet sine fide Christi nullum posse saluari, alias Christum gratis mortuum esse. Respondetur Augustinum ibi manifestè velle solam cognitionem legis naturæ non sufficere ad iustificationem, quia fides est necessaria ex gratia Christi, secus argumentum illud Augustini. & consecutio illa: ergo gratis Christus mortuus est, vim non haberet. Nam qui dicunt fidem implicitam Christi ex gratia sufficere ad iustificationem, fatentur Christum gratis mortuum non esse, &

eius

DVBIVM VI.

Quid senserit Augustinus de necessitate fidei explicitæ Christi ad iustificationem.

GRauis est hæc difficultas propter loca Augustini, in quibus videtur sentire talem fidem explicitam esse necessariam in re ad iustificationem in lege euangelica, & ita sentiunt multi Doctores, præsertim recentiores

eius mortem fuisse necessariam ad merendum nobis gratiam. Vnde & ibi dicit Augustinus Si lex vetus non sufficiebat, multo minùs sola lex naturæ ; quæ verò ibi dicit, de necessitate fidei Christi intelligi possunt, iuxta traditam doctrinam. Vt verò, quæ diximus circa caput illud secundum, de natura & gratia intelligantur, placet referre verba Augustini quæ sunt hæc : *Ac per hoc si natura humana potest sibi sufficere ad implendam legem, perficiendamque iustitiam, de præmio debet esse secura, hoc est de vita æterna, etiamsi in aliqua gente, aut aliquo superiori tempore fides eam latuit sanguinis Christi ; non enim iniustus Deus, qui iustos fraudet mercede iustitiæ, si eis non est annunciatum sacramentum diuinitatis & humanitatis Christi, quod manifestatum est in carne : quomodo enim credent, quod non audierunt, aut quomodo audient sine prædicante ; fides enim ex auditu, sicut scriptum est, auditus autem per verbum Christi. Sed dico, numquid non audierunt : In omnem terram exibit sonus eorum, & in fines orbis terræ verba eorum. Sed antequam hoc inciperet fieri, antequam ad fines orbis terræ prædicatio ipsa perueniat, quoniam nõ desunt adhuc vltimæ gentes, quibus nondum hoc fuerit prædicatum, quid faciet humana natura, vel quid fecit, quæ vel antè non audierat hoc futurum, vel adhuc non comperit factum, nisi credendo in Deum, qui fecit cœlum & terram, à quo, & se factam naturaliter sentit, & rectè viuendo eius implet voluntatem nulla fide passionis Christi, & resurrectionis imbuta : quod si fieri potuit, aut potest, hoc & ego dico, quod de lege dixit Apostolus : Ergo Christus gratis mortuus est : si enim hoc ille dixit de lege quam accepit gens vna Iudæorum, quanto iustius dicitur de lege naturæ quam accepit vniuersum genus humanum. Si per naturam iustitia, ergo Christus gratis mortuus est : si autem non gratis Christus mortuus est, ergo omnis humana natura iustificari, & redimi ab ira Dei iustissima, hoc est, vindicta nullo modo potest nisi per fidem, & sacramentum sanguinis Christi.* Hæc Augustinus. Ex quibus manifestè constat ipsum solum velle nullum saluari posse absque fide ex meritis Christi, & non per solam naturalis legis notitiam, aliàs eius ratio nihil omnino concluderet, vt suprà dicebam ; quia etiamsi fides explicita Christi in re non sit necessaria ad salutem, nihilominus Christus non esset gratis mortuus, quia eius mors necessaria fuit ad merendum nobis fidem, & alia auxilia ad iustificationem, & gratiam remissionis peccatorum.

Deinde obiici solet ex eodem Augustin. *epist.157. & lib.18.de ciuitate, cap.44.* vbi docet neminem consequi salutem sine fide Saluatoris. Aliqui cursim respondent intelligendum esse de necessitate præcepti. Quam doctrinam aliqui non recipiunt, eo quòd Augustin. videtur loqui de omnibus hominibus tam noui, quàm veteris Testamenti : & tamen multi in veteri lege non agnoscebãt Christum explicitè, & tamen si esset necessaria fides explicita necessitate præcepti, proponeretur frequenter omnibus. Alij respondent Augustin. loqui de fide implicita, vel explicita, prout vnicuique fuerit propositus Christus. Respondendum autẽ est in præsenti loco in principio epistolæ solùm docere Augustin. omnes per Iesum Christum viuificari, sicut per Adam mortui sunt ; quibus verbis solùm significatur necessitas gratiæ Christi ad salutem ; quæ doctrina certissima est, vt pono ex materia de gratia, in posteriori verò loco nihil inuenio pro præsenti controuersia.

Sed obiicitur testimonium ex *lib.de correptione & gratia, cap.7.* vbi ait : *Si enim sicut veritas loquitur, nemo liberatur à damnatione, quæ facta est per Adam, nisi per fidem Iesu Christi, & tamen ab hac damnatione non liberabuntur, qui poterunt dicere non se audisse Euangelium Christi, cùm fides ex auditu sit.* Hæc Augustinus. In quibus planè videtur sentire etiam eos, qui non audierunt fidem Christi, damnandos ; putat ergo in re necessariam esse fidem Christi explicitam.

Aliqui respondent Augustinum loqui de paruulis, qui non fuerunt baptizati, quia in lege gratiæ nullus paruulus potest saluari sine Baptismo in re susceptо. Verùm licèt demus de his loqui, non loquitur de illis solùm, siquidem loquitur de his, qui dicere possunt : Non audiuimus Euangelium. Alij respondent iuxta dicta loqui de fide implicita, vel explicita, prout vnicuique fuerit proposita. Et ego existimo velle Augustin. sine fide Christi, hoc est, nisi ex meritis Christi, neminem posse consequi salutem, non tamen loqui de Christo vt obiecto explicitè credito, quod pro aliis aliquibus locis obseruandum est.

Tandem in fine huius dubij placet aduertere Augustin. eodem modo loqui de fide Christi venturi respectu iustificationis antiquorum Patrum, & de fide Christi iam nati in lege euangelica ; & tamen si vnum, vel alterum excipias Scholasticum, nullus docuit in lege naturali aut scripta nullum iustificari sine fide explicita Christi venturi.

Dvbivm VII.

An fides explicita Christi sit necessaria necessitate medij ante ingressum beatitudinis.

In præsenti controuersia non defuerũt qui sentirent cum aliis suprà citatis fidem explicitam Christi in re non esse medium necessariũ ad iustificationem primam, bene tamen ad consecutionem beatitudinis, ita vt ante ingressum beatitudinis in hac vita sit necessaria fides explicita Christi. De priori parte satis multa diximus. Secundam docuit Canus *relectione de sacramentis in genere, p.2. quæst.2.* & sequitur Bañez *ad artic.8. in fine,* & alij recentiores. Putat autem Canus errorem esse negare necessariam esse fidem explicitam Christi saltem ante consequutionem beatitudinis. Bañez tamen putat non esse errorem, nec temerarium, nec scandalosum negare, fidem explicitam esse medium necessarium ad consequendam beatitudinem. Et quod ad rem attinet multi huius ætatis putant sententiam Cani esse falsam. Sotus *4.disput.5.q.1.art.2.* & aliis Doctoribus inuisa est hæc distinctio, omnes enim, vt vidimus, sine distinctione docuerunt vel fidem Christi explicitam esse in re necessariam ad iustificationem vt medium, vel non esse necessariam vt medium in re. Et ideo multi recentiores, qui post Canum scripsere, eius opinionem refutarunt, & P. Vasquez semper docuit eam opinionem esse falsam, & cursim id docuit *1.2.disput.92.cap.1.num.5.*

Dicendum verò est primò non esse admittendam distinctionem Cani, eo quòd non habet idoneum aliquod argumentum ad dicendum fidem explicitam Christi esse necessariam ante mortem, si necessaria non est in re ante iustificationem : nam testimonia Patrum, & Scripturæ absque tali distinctione intelliguntur : vel enim loquuntur de necessitate medij fidei Christi explicitæ respectu iustificationis, vel non loquuntur de tali necessitate ante ingressum beatitudinis. Vel ergo intelligenda sunt de necessitate præcepti, vel si de necessitate medij intelliguntur, intelligi debent de necessitate medij in re, vel in voto, iuxta doctrinam à nobis suprà traditam. Et quidem si quis sit iustus, & perseueret in gratia vsque ad tempus mortis, non probatur à Cano egere fide explicita Christi ad consequutionem beatitudinis, quia ea fides explicita non est necessaria ex sola natura rei, neque probatur eius necessitas ex voluntate, & præcepto Christi, cùm non colligatur ex Scriptura, aut Patribus, vt dicebamus.

Dicendum est secundò valde deceptum fuisse Canum existimantem non posse sine errore negari fidem explicitam Christi esse necessariam saltem ad consequutionem beatitudinis ; in quo meritò Bañez suum magistrum Canum refutat : sunt enim multi Doctores qui existimant fidem explicitam Christi non esse necessariam ad iustificationem, vel beatitudinem consequendam

quendam, & explicant testimonia Scripturæ, & August. probabiliter satis, vt constat ex suprà dictis. Item cùm Canus concedat non esse fidem Christi explicitam necessariam in re ad iustificationem necessitate medij cõsequendam, vix potest esse idoneum argumentum ad probandum esse necessariam tali necessitate ad consequendam beatitudinem, & multo minus ad dicendum contrariam opinionem esse improbabilem, aut mereri censuram aliquam.

Sed obiici solet pro sententia Cani testimoniũ Augustini quod suprà retuli *ex lib. de prædestinatione Sanctorum, cap.*7. vbi loquens de Cornelio ad quem missus est Petrus, iuxta *cap.*10. *Actuum*, ait: *Non sine fide orabat Cornelius, nam quomodo inuocabat in quem nõ crediderat, sed si sine fide Christi posset esse saluus, nunquam ad eum ædificandum missus esset Ecclesiæ architectus Petrus Apostolus.* Igitur ad consecutionẽ salutis æternæ, & beatitudinis, necessaria erat fides Christi explicita in re. & *cap.*10. *Actuum*, dicitur: *Vir ille religiosus, & timens Deum, qui eum deprecabatur semper.* Ex quo loco, & testimonio August. Canus & alij cõtendunt colligere necessariam esse fidem explicitam Christi in re ad consecutionem beatitudinis, quia ante aduentum Petri vir ille iam erat iustus, & tamen necessariũ putauit August. vt Petrus missus fuerit ad eum, vt illi manifestaret Christũ. De Cornelio quidem quæstio est an fuerit iustus antequã Petrus illi nunciaret Christum, de quo legi potest Bañez hîc *ad artic.*8. *dub. vlt.* qui docet fuisse iustum. Idem docuerat S. Thom. 3. *p. q.*69. *art.*4. *ad* 2. *& 3. dist.*25. *in expositione textus.* Sotus *in* 4. *dist.*5. *q.*1. *art.*2. P. Salmeron *tom.*12. *tit.*31. P. Valentia hîc *punct.*4. Verùm P. Vasquez 1.2. *disp.*192. *cap.*1. eruditè de hoc agit, & explicat mentem Augustini & Chrysostomi, qui legi potest.

Nobis verò in præsenti satis sit ex eo loco non posse probari sententiam Cani: suprà enim *dub.*6. explicuimus sensum August. vt locutus fuerit de necessitate salutis in re, vel in voto; & ideo dixisse, non potuisse saluari sine fide Christi, fuisséque conueniens vt ad eum Apostolus Petrus mitteretur. Ex verbis verò Actuum Apostolorũ *cap.*10. non colligitur non potuisse Cornelium saluari sine fide explicita Christi.

Secundò obiicitur illud Matthæi vltimo: *Prædicate Euangelium omni creaturæ, qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit; qui verò non crediderit, condemnabitur.* Quæ verba explicans Bernardus *epist.*77. significat maiorem esse necessitatem fidei & Euangelij, quàm Baptismi, & tamẽ Baptismus est medium necessariũ in re, vel in voto. Respondeo primò maiorem esse necessitatẽ alicuius fidei, quia fides supernaturalis alicuius obiecti, vt suprà diximus, est necessaria in re. Deinde respondeo in eo loco Matthæi esse sermonem de fide elicienda ab his, quibus propositum & manifestatum fuerit Euangelium, de quo suprà diximus, semel cognito Christo esse obligationẽ credendi explicitè. Item si hoc testimonium conuincit necessitatem fidei explicitæ, non solùm intelligitur de fide ante consecutionem beatitudinis, sed de fide ad primam iustificationem, cùm alicui annunciatur Euangelium, & tamen Canus concedit ad primam iustificationem non esse medium in re necessarium explicitam Christi fidem.

Obiicitur tertiò ex cap.3. Ioan. *Qui credit in eum, non iudicatur, qui autem non credit, iam iudicatus est.* Ergo necessaria est fides explicita Christi, aliàs qui illam nõ habet, iudicabitur, vel condemnabitur. Verùm hic locus non fauet sententiæ Cani, quia non loquitur solùm de fide Christi in ordine ad consecutionem beatitudinis. Deinde verba illa debent intelligi iuxta doctrinam traditam de necessitate respectu eorum quibus annunciatur Christus. Nec desunt, qui hoc, & alia testimonia explicent de necessitate præcepti, vt suprà referebam.

Quartò adducitur ex eodem capite tertio Ioannis illud: *Qui credit in filium Dei, habet vitam æternam: qui autem incredulus est, non videbit vitam æternam.* Sed hæc obiectio sicut tertia præcedens variis modis potest solui, siue de necessitate præcepti, siue, secundùm nostram doctrinam, de necessitate eorum quibus proponitur expressè Christus: & vt dixi, hæc, & similia non fauent sententiæ Cani. Quintò obiicitur *ex capite* 10. *Ioannis*, vbi dicit Christus: *Ego sum ostium, per me si quis introierit, saluabitur.* Sed hic locus faciliùs potest ex dictis explicari.

Tandem solet obiici nullũ posse iustificari, aut consequi beatitudinem, qui non sit Christianus, non videtur autem esse Christianus, si non habeat explicitam fidem Christi. Huic argumento multum defert vulgus aliquorum Theologorum. Sed respondet Bañez *in artic.* 8. *dubitat.*2. *post* 5. *conclusionem*, sufficere fidem implicitam Christi vt aliquis reuera sit Christianus. Et certè cùm dicimus nullum iustificari, aut consequi beatitudinem, nisi sit Christianus, solùm significamus necessitatem fidei, & obseruationis præceptorũ, quæ docuit Christus; in his verò aliqua sunt necessaria vt medium, alia vt præceptum.

DVBIVM VIII.

An fides mysterij Trinitatis sit medium necessarium ad salutem.

DIfficultas potest intelligi, & de tempore ante legem euangelicam, & de legis euangelicę tempore. Item potest esse quæstio de necessitate præcepti, de qua infrà, & de necessitate medij. Vlteriùs controuersia potest tractari de necessitate fidei explicitæ, vel de necessitate fidei implicitæ, & de necessitate medij in re, vel in voto.

Aliquorum opinio est post sufficientem promulgationem Euangelij esse necessariam necessitate medij fidem explicitam Trinitatis. Ita P. Valentia hîc *puncto* 5. & alij, qui eodem modo philosophantur de fide explicita Christi. Probatur primò ex illis verbis Matthæi 28. *Docete omnes gentes, baptizantes eas in nomine Patris & Filij & Spiritus sancti.* Secundò, quia cognitio Trinitatis, necessaria est ad cognitionem incarnationis. Tertiò probant ex Cyrillo *lib.*11. *in Ioannem, cap.*16. Quartò, quia est præcipuum obiectum nostræ fidei.

Alij verò solùm putant fidem explicitam Trinitatis esse necessariam ad iustificationem necessitate præcepti, non tamen necessitate medij, sicut docuerunt de fide explicita Christi, & præcipuum argumentum pro hac opinione est, quia nullum videtur esse idoneum argumentum ad probandum fidem explicitam Trinitatis esse necessariam necessitate medij: nam loca Scripturæ & Patrum explicari possunt de necessitate præcepti, iuxta dicta in simili de necessitate fidei explicitæ Christi.

In hac controuersia ponẽdum est ante legem euangelicam non fuisse necessarium medium fidem explicitam Trinitatis. est communis sententia, & planè docet S. Thomas *artic.* 8. *ad* 2. vbi dicit fidem huius mysterij in veteri lege fuisse occultam in fide maiorum: in lege autem euangelica fuisse manifestatam per Apostolos. Et vt constat ex his, quæ Doctores tradunt in materia de Trinitate in principio, hoc mysterium non erat notum communiter in populo Iudæorum, licèt aliqui eorum illud cognouerint, quamuis, vt retulimus prima parte in ea materia, multi Patres aliqua loca veteris Testamenti de hoc mysterio interpretentur. Et legi potest P. Vasquez 1. *par. disputat.*108. Addendum autem est etiam non fuisse præceptum de fide huius mysterij respectu omnium fidelium veteris legis; ita supponunt Doctores communiter: & ratio est, quia non manifestabatur hoc mysterium, neque proponebatur omnibus

credẽ

credendum, vt proponebantur in ea lege alia credenda, vel obseruanda ab omnibus. Deinde illi, quibus reuelabatur hoc mysterium, obligabantur ad credendum illud, quandò sufficienter proponebatur, siue per immediatam reuelationem, siue quando alio modo prudenter proponebatur tanquam reuelatum, & dictum à Deo.

His præmissis primò dicendum est fidem Trinitatis explicitam in re ipsa non esse simpliciter necessariam necessitate medij in lege euangelica, quia vel talis necessitas dicitur oriri ex natura rei in ordine ad iustificationem, vel ex libera Dei voluntate, & institutione. Sed ex neutro capite potest probari hæc necessitas: ergo maior est certa. minor probatur quoad vtramque partem, & quidem quòd non sit necessaria talis fides ex sola natura rei in ordine ad iustificationem, videtur certum apud Doctores, & probari potest, quia supposita fide diuina vnius Dei authoris rerum supernaturalium diligendi super omnia, potest quis ex gratia Dei illum diligere dilectione supernaturali amicitiæ; ergo extra Sacramentum consequetur iustificationem: talis enim dilectio secum affert habitum charitatis, & gratiæ sanctificantis hominem, & emundantis illum à peccato. Item quando necessarius est dolor supernaturalis de peccato, etiam poterit haberi ex gratia Dei sine fide explicita Trinitatis; ergo ex sola natura iustificationis non potest probari necessitas fidei explicitæ Trinitatis. Et ex eadem doctrina colligo etiam talem fidem explicitam non esse necessariam ad consecutionem gloriæ, quia si quis semel iustificetur, & perseueret vsque ad mortem in gratia, non est necessaria talis cognitio Trinitatis ad consecutionem gloriæ ex sola natura; potest enim homo iustus per auxilium Dei perseuerare vsque ad mortem sine tali cognitione eius mysterij, quia absque cognitione illius potest per auxilia gratiæ implere præcepta, & vincere tentationes occurrentes, vt constat. Et Patres hanc doctrinam supponunt cùm docent in veteri lege non fuisse hoc mysterium propositum omnibus ad credendum, sed aliquibus solùm reuelatum, si enim esset necessarium ex natura iustificationis, omnibus propositum fuisset, vt omnes possent iustificari.

Altera pars probatur, nempe ex voluntate Dei non fuisse cognitionem explicitam Trinitatis medium necessarium ad iustificationem in re, quia ex nullo testimonio Scripturæ, vel Patrum potest id certò colligi, possunt enim testimonia explicari, vel de necessitate præcepti, vel de necessitate medij in voto, vt dicemus, vel de necessitate medij respectu eorum quibus hoc mysterium proponitur in lege euangelica. Solent autem adduci ad probandam necessitatem fidei explicitæ Trinitatis testimonia quibus aliqui probant necessitatem fidei explicitæ Christi, hæc enim cognitio requirit cognitionem Trinitatis, sed ea testimonia suprà à nobis allata sunt, & explicata.

Secundò dicendum est cognitionem Trinitatis in voto esse necessarium medium in lege euangelica ad iustificationem. Hanc conclusionem docent multi huius ætatis, & probari potest, quia Baptismus est necessarium medium saltem in voto respectu adultorum: ad hunc autem necessaria est cognitio Trinitatis peculiari modo, pertinet enim inuocatio Trinitatis ad formam huius Sacramenti; ergo non est solùm necessarium sicut cognitio aliarum rerum fidei, quæ scire debent fideles, sed peculiari ratione tanquam aliquid pertinens ad formam Sacramenti necessarij in re, vel in voto. Ex hac autem doctrina dicendum est tertiò hanc fidem explicitam esse medium necessarium his, quibus expressè proponitur. Hanc etiam sequuntur plures huius ætatis, & probari potest, quia talis cognitio necessaria est quando proponitur non quomodocumque & generali ratione, sed peculiari in ordine ad iustificationem. Sicut enim diximus esse necessariam peculiari ratione in voto, ita est necessaria talis cognitio peculiari ratione in re, quando in lege euangelica expressè ponitur. Et hanc conclusionem confirmant testimonia Scripturæ, vel Patrum, in quibus fit peculiaris mentio necessitatis huius cognitionis.

DISPVTATIO XXVIII.

De his, quæ ex necessitate præcepti credenda sunt à fidelibus.

DVBIVM I.

An sufficiat ad salutem credere vnum, vel alterum articulum fidei.

ERROR fuit aliquorum, qui dixerunt sufficere ad salutem credere Deum, & Christum, etiamsi circa alia fidei dogmata erret. Ita de hæreticis aliquibus huius temporis refert P. Valentia *puncto sexto*, & de aliquibus Donatistis idem videtur referre Augustinus *Epistola* 48. refert etiam P. Valentia aliquos ita errare, vt putent, etiam sine fide Christi secundùm quamlibet religionem posse quemlibet salutem consequi, quod de Ethnicis testatur Augustinus *lib.* 18. *de ciuitate, capite* 51. Hunc errorem fusè refutat P. Valentia, & ex dictis *disputatione præcedenti*, refutari potest, & deinde ex Patribus, Nazianzeno *tit. de fide.* Hieronymo *lib.* 3. *apologia aduersùs Rufinum*, Basilio apud Theodoretum *lib.* 4. *historia, cap.* 17. Augustino *de hæresibus ad Quodvultdeum, in fine lib.* 18. *de ciuitate, capite* 51. Cypriano *lib.* 1. *epistola* 6. Athanasio *in symbolo. Quicumque vult saluus esse, ante omnia opus est vt teneat catholicam fidem, &c.* & multis in locis id docent Patres.

Deinde certum est esse necessarium necessitate præcepti credere ea, quæ sunt necessaria necessitate medij, de quibus suprà diximus; ex locis enim ex quibus probatur necessitas medij in actibus liberis, probatur necessitas præcepti.

Deinde certum esse debet apud Catholicos non esse necessarium necessitate præcepti explicitè credere omnes fidei veritates. Ita sentiunt Theologi 3. *distinct.* 25. & S. Thom. hîc *art.* 5. Quidquid dicat Caluinus quem meritò refutat P. Valentia *puncto tertio.* Probari verò potest sensus Scholasticorum ex communi sensu Ecclesiæ, & ex Augustino *libro contra epistolam fundamenti, capite* 4. *& libro de fide, & Symbolo, cap.* 1. ex Cyrillo Hierosolymitano *catechesi* 5. Gregorio 2. *moralium, cap.* 25. *& aliis passim.*

Item sciendum est non sufficere ad salutem si quis generatim & implicitè credat quidquid credit Ecclesia Romana, quia, vt vidimus *disputat. præcedenti*, aliqua sunt explicitè credenda. Vnde deceptus est Rosella *in summa, verbo, fides, num.* 1. & 2. & quidam alij, quos meritò refutat Syluester *verbo, fides, quæst.* 3. & Nauarrus *in summa, cap.* 11. *num.* 22. cum communi

Doctorum opinione, quam rectè confirmat Bañez hîc *in artic.* 8.

Vlteriùs dicẽdũ est omnes fideles obligari necessitate præcepti ad credendũ omnes fidei articulos, qui in Symbolo continentur; est communis opinio Theologorum *in 3. distinct.* 25. & interpretum S. Thom. *hic*, & P. Valentia *puncto* 3. ita docet, & P. Azor *tom.* 1. *lib.* 8. *capite* 6. & illa colligitur ex Concilio Colonienſi in Chriſtiana inſtitutione, & ex Catechiſmo Pij V. & ex conſuetudine Eccleſiæ, quæ nullum adultum admittit ad Baptiſmum, niſi priùs agnoſcat fidei articulos; quæ conſuetudo poteſt colligi ex Concilio Moguntino *cap.* 45. ex Concilio Bracharenſi *cap.* 1. & ex VII. Synodo *cap.* 7. in decretis, quæ habentur poſt canones illius, & ex Auguſtino *lib.* 8. *confeſſionum*, *& lib. de fide*, *& operibus*, *capite* 9. Neceſſarium verò eſt vt vnuſquiſque pro captu ſuo intelligat articulos fidei, & qui alios docent vti debent in explicatione eorum dilucido modo dicendi, & explicandi quæ proponuntur credenda.

Et ſpeciatim probatur eſſe neceſſitatem præcepti, quo obligentur in lege euangelica omnes fideles credere articulos, qui in Symbolo continentur, & de quatuor articulis, qui pertinent ad myſterium Trinitatis, conſtat ex dictis *diſputatione præcedenti*, circa neceſſitatem fidei huius myſterij. Deinde quòd omnes fideles teneantur credere Deum eſſe creatorem omnium rerum, ex dictis de omnibus articulis generatim conſtat, & probari poteſt, quia neceſſarium eſt vt homo habeat notionem veram ſui authoris, cui debitus eſt cultus aliquis ex iure naturali.

Diſputant verò aliqui an hic articulus ita ſit intelligendus, vt non ſolùm quis credere debeat Deum eſſe creatorem omnium rerum, ſed etiam eas creaſſe in initio temporis. Bañez docet *in artic.* 8. hoc non eſſe ita certum, licèt hoc iudicet probabilius, quia ita explicatur communiter à fidelibus, difficile enim intelligunt aliquid eſſe factum & non in tempore. Aliæ verò rationes ſolent adduci ad hoc probandum, quas meritò refutat Bañez eo quòd non habeant vim aliquam. An verò ſit de fide Deum creaſſe Angelos ſimul cum aliis creaturis corporalibus, diſputatur à Doctoribus in materia de Angelis, & quidquid ſit de hac controuerſia, tamen quod attinet ad præſens inſtitutum, non obligantur fideles omnes ad hoc ſciendum, ſed ad credendum omnia fuiſſe à Deo facta, & non ab æterno.

Item de articulo, quo credimus Deum eſſe ſaluatorem, & iuſtificatorem, probari poteſt quòd ſit præceptus, quia talis cognitio neceſſaria eſt ad implendum præceptum pœnitentiæ.

Deinde etiam eſt neceſſarium credere eſſe ſanctam Eccleſiam, id eſt, congregationem fidelium, in qua eſt vera ſanctitas, & fides; tenentur enim fideles credere veram eſſe eam fidem, quam docet Eccleſia.

Vlteriùs obligatio eſt credendi Sanctorum communionem: & variè ſolet explicari hic articulus, vt conſtat ex Doctoribus in hanc quæſtionem, & ex aliquibus Patribus in Symbolo; in Catechiſmo verò Pij V. *pagina* 106. *&* 107. ita explicatur, vt intelligamus communionem Sacramentorum, & etiam communionem bonorum operum fidelium exiſtentium in charitate, ratione cuius opus vnius aliis dicitur prodeſſe.

Ad articulum iuſtificationis reducunt aliqui obligationem credendi ſacramentum Baptiſmi, Pœnitentiæ, & Euchariſtiæ. ita Bañez *hic in articulum* 8. P. Valentia hîc *puncto* 5. quia de his Sacramentis ſumendis eſt præceptum, & non poteſt quis illa ſumere niſi cognoſcat, & credat illa. Et de Baptiſmo in Symbolo dicitur, *Confiteor vnum Baptiſma in remiſſionem peccatorum.* Deinde de Euchariſtia poteſt probari, quia nemo poteſt diſponi ad talem cibum ſumendum niſi agnoſcat dignitatem eius Sacramenti, & credat Chriſtum eſſe verè ſub ſpeciebus panis, & vini. Vlteriùs de Pœnitentiæ ſacramento probatur, quia fidelis debet ſcire, & credere ſe eſſe obligatum iure diuino ad confeſſionem peccatorum mortalium, quæ commiſit poſt Baptiſmum; & licèt non omnes teneantur ſcire, quæ ſit forma huius Sacramenti, tamen ſcire debent per hoc Sacramentum poſſe conſequi remiſſionem peccatorum.

Dices ergo, antequam quis committat peccatum mortiferum, non tenebitur explicitè credere hoc Sacramentum, ſiquidem non obligatur tunc ad hoc Sacramentum ſuſcipiendum. Reſpondeo conſecutionem eſſe inefficacem, quia cùm omnis homo poſſit peccare mortiferè, neceſſarium eſt vt agnoſcat obligationem confitendi, & ſumendi medicinam.

Deinde quod attinet ad articulum glorificationis omnes ex præcepto debent credere Deum eſſe glorificatorem animæ, & corporis, & ita ad hunc articulum pertinet credere carnis reſurrectionem, & vitam æternam bonorum, & condemnationem æternam malorum; ſine hac enim fide non rectè inſtitueretur humana vita, & ad rectam eius inſtitutionem maximè neceſſaria eſt.

Reſtat aliquid dicere de articulis humanitatis. & dicendum eſt eſſe obligationem credendi explicita fide ſolùm Dei filium, non Patrem, vel Spiritum ſanctum eſſe incarnatum. eſt doctrina certa Scholaſticorum, de qua Magiſter 3. *diſtinct.* 25. *&* 4. *diſtinct.* 1. Sotus 2. *de natura*, *& gratia*, *cap.* 11. *&* 4. *libro ſententiarum*, *diſt.* 5. *quæſtion. vnica*, Cano *relectione de ſacramentis in genere*, *parte* 2. *quæſtione* 1. & recentiores interpretes in hanc quæſtionem, & ex dictis ſuprà ſatis probatur; multa enim adduximus ad probandum fidem explicitam Chriſti eſſe neceſſariam, vel neceſſitate medij, vel ſaltem præcepti.

Vocant verò aliqui in quæſtionem an ſit obligatio præcepti credendi Chriſtum natum ex beata Maria virgine. Quidam negant eſſe tale præceptum credendi explicitè hoc myſterium; alij referuntur, qui docent eſſe neceſſarium explicitè credere Chriſtum natum ex Maria virgine, non tamen quòd perpetuò manſerit virgo, licet hoc etiam ſit de fide. Aliorum ſententia eſt eſſe talem obligationem præcepti. Et quidem, quòd natus ſit ex virgine, credendum eſſe ex præcepto. probari poteſt ex communi ſenſu Doctorum, qui docent omnes articulos eſſe credendos ex præcepto, & ſic docent interpretes S. Thom. *in hanc quæſtionem.* Idem etiam cenſeo de fide perpetuæ virginitatis beatæ Mariæ, & ſic docent Eccleſiæ paſtores cùm aliquem docent fidem, denuo ad illum conuertendum.

Tandem dicendum eſt eſſe præceptum explicitè credendi omnes alios articulos, qui pertinent ad humanitatem. hæc concluſio eſt certa, & tradunt eam Scholaſtici communiter *in* 3. *diſtinct.* 25. & videtur conſtare ex vſu Eccleſiæ: nam Apoſtoli à principio docebant hos articulos eum, qui fidem Chriſti, & Baptiſmum volebat ſuſcipere, & poteſt colligi ex Patribus, Auguſtinus *ſermone in Dominica Palmarum*, *& ſermone ſecundo in vigilia Pentecoſtes*, & ex Concilio Laodicenſi, & Bracharenſi, quorum teſtimonia citantur *de conſecratione diſtinctione* 4. *capite ante viginti dies*, *capite baptizat*, *& capite non liceat.* & confirmatur ex Catechiſmo Pij quinti. Aliqua etiam ſunt credenda ab aliquibus in certa temporis opportunitate. v. g. ſi quis vult contrahere matrimonium, debet

agnoſcere

agnoscere esse sacramentum nouę legis, vt docet P. Valentia hic *puncto 5.*

Sed potest obiici S. Thomas, qui 3. *disp. 25. quæst. 2. artic. 1. quæstiuncula 2.* docuit non esse de necessitate salutis vt homo explicitè credat omnes articulos fidei. Aliqui respondent S. Thom. contrarium docuisse in hac quæstione *artic. 7.* & hanc eius opinionem esse veriorem. Deinde respondendum est S. Th. in ea distinctione loqui de necessitate medij, non de necessitate præcepti.

DVBIVM II.

An infideles, vel fideles aliqui possint sine peccato habere ignorantiam articulorum fidei.

ANtequam de ignorantia horum articulorum inter fideles disputemus, placet explicare, an inter infideles possit esse ignorantia eorum sine peccato. de quo disputat P. Vasquez 1. 2. *disp.* 120. tractans an iuris diuini possit esse ignorantia inuincibilis apud infideles.

Aliquorum sententia fuit nullum absque culpa posse ignorare ea, quæ sunt nostræ fidei mysteria. ita sensit Alensis 2. *parte, quæst.* 112. *m.* 8. *& quæst.* 113. *m.* 3. Antisiodorensis *lib.* 3. *Summæ, tit.* 3. *cap.* 2. *quæst.* 3. Abertus 2. *quæst.* 22. *artic.* 10. Gabriel *quæst.* 2. *artic.* 3. *dubio* 1. & apertè Gerson *alphabeto* 61. *litera K, & alphabeto* 62. *littera I.* Bonauentura 3. *distinct.* 25. *artic.* 1. *quæstione* 2. *ad vltimum, & quæstione* 3. *ad penultimum.* Guilielmus Parisiensis *tit. de legibus*, Adrianus *quodlibeto* 2. *sine argumentis, quæst.* 1. *ad* 2. *& quodlibeto* 10. *quæstione* 4. *articulo* 1. *puncto* 3. & docuerat Hugo de sancto Victore *lib.* 2. *de sacramentis, parte* 6. *cap.* 5 *in* 3. *tomo.*

Ex his verò Doctoribus Alexand. Bonauent. Gabriel, & Adrianus loqui videntur de ignorantia eorum sine quibus non contingit salus, hoc est, de his, quæ diximus esse necessaria necessitate medij. Cæteri verò de ignorantia cuiusuis præcepti diuini positiui. Et probari solet 1. prædicta sententia ex illo principio, Deus facienti quod est in se non denegat gratiam necessariam ad salutem; ergo si quis non habet notitiam necessariam ad salutem, planè hoc prouenit ex culpa sua, quia non fecit quod debuit facere. Secundò quia aliàs sequeretur posse aliquem consequi salutem sine fide, vel illum assequi eam omnino non posse, siquidē habuit ignorationem insuperabilem. Multa alia argumenta pro hac opinione adducit Corduba *lib.* 2. *quæstionarij, quæstione* 4. quæ solùm probant fidem esse necessariam ad salutem. & sensum Alensis sequitur Corduba, & probat 3. ex illo ad Romanos 10. *In omnem terram exiuit sonus eorum*, id est, Apostolorum; ergo post sufficientem promulgationem Euangelij nullus habet ignorantiam rerum fidei inuincibilem.

Quartò si talis ignorantia posset contingere, constituamus aliquem hominem illa laborare, & nullum habere peccatum actuale; vel ergo damnabitur, vel saluabitur, si damnandus est, vel pœna sensus, vel tantùm pœna damni; sed pœnam sensus non potest habere, quia hæc infligitur propter peccata actualia; nec punietur sola pœna damni, hîc enim modus puniendi solis destinatus est pueris, qui cum solo originali moriuntur; sine fide verò saluari non potest.

Sed quando in hac materia dicatur aliquis facere quod in se est, nō eodem modo explicatur à citatis Doctoribus. Corduba putat non sufficere si quis postulet à Deo vt illuminetur, sed necessarium esse vt Doctores consulat, vt ab eis instruatur. Alensis putat tunc aliquem facere quod in se est, quando rectè operatur iuxta cognitionem naturalem, quam habet de Deo. alios cum Alensi pro sua sententia refert Corduba, in merito tamen, vt suprà *cap.* 2. ostendit P. Vasquez. Adrianus censet non sufficere ea, quæ docet Corduba, sed necessarium esse disponi ad iustificationem, & post illam orationes fundere, & postulare à Deo illuminationem.

Sed contrariam sententiam docuit S. Thom. in hac 2. 2. *quæst.* 10. *artic.* 1. vbi concedit posse esse in aliquo infidelitatem negatiuam absque peccato. Durandus *in* 3. *distinct.* 25. *quæst.* 1. *ad* 1. Victoria *relectione de Indiis insulanis, conclusione* 1. Conradus *quæst.* 100. *de contractibus.* Almainus *tit.* 1. *moralium, cap.* 4. Vega 6. *in Trident. cap.* 18. Castro *lib.* 1. *de lege pœnali, cap.* 14. P. Vasquez *disp. citata, cap.* 3. & sequuntur communiter recentiores, & mihi placet; & probatur primò ex authore quæstionum noui Testamenti apud Augustinum *quæst.* 67. deinde ex Augustin. *tit.* 89. *in Ioannem, epistola* 105. *& epistola* 80. *lib. de natura & gratia, cap.* 4. & ratio est, quia illa ignorantia solùm culpæ potest imputari, quam aliquis debita diligentia non studuit expellere, vt bene docuit Augustin. *lib.* 3. *de libero arbitrio, capite* 22. multi verò infideles non potuerunt aliqua diligentia debita eam expellere, quia nihil omnino de nostra fide, vel audierunt, vel dubitarunt, vt constat ex historiis, & experimento eorum, qui ad gentes missi sunt ad manifestandum illis fidem Christi.

Deinde non est operosum soluere argumenta primæ sententiæ. Et vt respondeamus ad primum, sciendum illam propositionem, facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam, non esse intelligendam de facienti quod est in se ex solis naturæ viribus, vt rectè probat P. Vasquez 1. *parte, disputat.* 91. *cap.* 10. cum S. Thoma *lectione* 3. *in cap.* 10. *ad Romanos.* circa illud, *In omnem terram exiuit sonus eorum. &* 1. 2. *quæst.* 109. *artic.* 6. *ad* 1. *& quæst.* 112. *art.* 2. *&* 3. & alij referuntur à P. Vasquez *disputat. citata*, & sequuntur multi huius ætatis, & dicemus in materia de gratia.

Secundò sciendum est, quod infrà suo loco dicemus in infidelibus esse aliqua bona opera ex auxilio gratiæ.

Tertiò notandum est in infidelibus esse aliqua auxilia gratiæ, quibus si bene, vterentur, Deus non negaret illis alia auxilia necessaria ad iustificationem, vt docent Theologi in materia de gratia, & prædestinatione, & docuit P. Vasquez 1. *parte, disp.* 97. *c.* 5.

His præmissis respondendum est ad primum ignorantiam rerum fidei posse esse, vel oriri ex pœna inflicta à Deo propter aliquod peccatum infidelis, qui peccat, & non est bene functus auxilio gratiæ, ipsam tamen ignorantiam non esse culpam; quia rerum nostræ fidei homo ille non habuit cognitionem, vel notitiam aliquam, vel principium dubitandi, vel inquirendi, & interrogandi de illa. Ad secundum respondendum est eo sensu cuilibet esse possibile consequi fidem, & salutem, quia si non peccaret, & bene vteretur auxilio gratiæ, non denegaret Deus illi alia auxilia ad consecutionem fidei. Ad tertium aliqui respondent Paulum *ad Romanos* 10. solùm velle omnibus esse communicatam aliquam gratiam, vt possint Deum inuocare. Legatur P. Vasquez 1. 2. *disput. citata, cap.* 3. *&* 1. *parte disputat.* 97. *cap.* 5. & in eum locum Pauli. Obseruandum verò est P. Vasquez *locis citatis* non excludere expositionem Patrum, qui illa verba, *in omnem terram exiuit, &c.* de Apostolis dicta esse à Paulo in sensu mystico putant, cum qua stare potest alia expositio, & sēsus literalis, vt cōstat ex materia de sensibus Scripturę, & ea verba in sensu literali de cœlis citata à Paulo sensit Iansenius in Ps. 18.

Addendum verò est Paulum non docuisse singulis infidelibus ita esse datam notitiam Euangelij, vt non potuerint aliqui sine culpa ignoratione laborare mysteriorũ nostræ fidei; rectè enim asserit S. Thomas in citatum caput ad Romanos *lectione* 3. ex illis verbis non sequi, quòd ad singulos homines fama apostolicæ prædicationis peruenerit. & August. *epistola* 80. docet ea verba tempore Apostoli non omnino esse completa, sed complenda, haberéque aliquid prophetiæ. & testatur Aug. suo tempore fuisse quasdam gentes in Africa quibus fides Christi annunciata non erat. Ad quartum dicendum est nullum adultum infidelem discessurum ex hac vita absque vllo peccato actuali, non ex necessitate illata à Deo, sed ex malitia illius hominis; ignorationem verò rerum fidei fore in eo pœnam alicuius peccati, vt suprà explicatum est, ac proinde non habet locum quod inferebatur in eo argumento.

Restat dicere de ignorantia rerum fidei, maximè articulorum nostræ fidei inter fideles. Aliquorum sententia est non esse sine peccato talem ignorantiam articulorum, qui in Symbolo continentur. sic docuit sanctus Thomas *lect. 4. super cap. 1. 1. ad Corinthios.* Bon. 3. *dist. 25. art. 1. quæst. 3.* Durandus *quæst. 1.* Angelus, & Syluester *verbo, fides.*

Aliorum sententia est posse esse in aliquo fideli talem ignorantiam sine peccato. ita docet P. Vasquez 1. 2. *disput. citata, in fine.* Bañez *in artic. 8. dub. 2. non longè à fine §. est aliud argumentum,* & multi alij viri docti huius ætatis, qui non docent aliquid contra priorem opinionem, sed volunt illam esse intelligendam frequenter, raróque reperiri prædictam ignorantiam sine peccato, quamuis interdum possit contingere, quia fieri potest vt aliquis rusticus non sit à parentibus, vel parocho instructus de vno, vel altero articulo, quod non est facile admittẽdum, quia cùm in Ecclesia celebrentur mysteria prædicta, occurret facile cuilibet saltem dubium de ea re, vt interroget, & instruatur à parocho, parentibus, vel aliis.

Deinde sciendum est non obligari parochum, vel concionatorem ad docendam doctrinam Christianam singulos, sed satis esse si multos simul doceant in Ecclesia. ita Bañez *in artic. 8. dub. 2. ad finem*, & alij huius ætatis, & certè vix esset possibile parochum, vel concionatorem sigillatim vnumquemq; fidelem docere fidei rudimenta, & ideo parochus solùm obligatur ad docendam doctrinam Christianam in sua Ecclesia, quando ibi sunt parochiani congregati. & aliqui religiosi in publicis plateis pueros instruunt audientibus etiam adultis non sine magno fructu. Confessarij verò debent interrogare pœnitentes an sciant articulos fidei, aut Symbolum, & an aliquo modo mysteria articulorũ intelligant; exhortari etiam debent patres familias, vt filios, & seruos per se, vel per alios instruant, quando prudenter iudicent illos non esse rectè instructos.

Aliqua disputantur hîc à Doctoribus de præcepto credendi, de quibus dicemus ad quæstionem tertiam.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm actus fidei sit meritorius.

19. 3. q. 7. a. 3. 2. ad secundum. * P. 2. q. 114. a. 4.

AD nonum sic proceditur. *Videtur quòd credere non sit meritorium: principium enim merendi est charitas: vt suprà * dictum est. Sed fides est præambula ad charitatem, sicut & natura. ergo sicut actus naturæ non est meritorius (quia naturalibus non meremur) ita nec actus fidei.*

2 *Præterea, Credere medium est inter opinari & scire, vel considerare scita: sed consideratio scientiæ non est meritoria, similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.*

3 *Præterea, Ille qui assentit alicui rei, credendo, aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non. Si habet sufficiens inductiuum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium: quia non est ei iam liberum credere & non credere. Si autem non habet sufficiens inductiuum ad credendum; leuitatis est credere, secundùm illud Eccle. 19.* Qui citò credit, leuis est corde: *& sic non videtur esse meritorium: ergo credere nullo modo est meritorium.*

Sed contra est, quòd dicitur ad Hebr. 11. quòd sancti per fidem adepti sunt repromissiones. quod non esset, nisi credendo mererentur. Ergo ipsum credere est meritorium.

*Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, actus nostri sunt meritorij, inquantum procedunt ex libero arb. moto à Deo per gratiam. Vnde omnis actus humanus qui subiicitur lib. arb. si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati diuinæ ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam: & sic subiacet libero arb. in ordine ad Deum: vnde actus fidei potest esse meritorius.* * P. 2. q. 114. a. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura comparatur ad charitatem, quæ est merendi principium, sicut materia ad formam. Fides autem comparatur ad charitatem, sicut dispositio præcedens vltimam formam. Manifestum est autem quod subiectum, vel materia non potest agere nisi virtute formæ: neque etiam dispositio præcedens, antequam forma adueniat: sed postquam forma aduenerit, tam subiectum quàm dispositio præcedens agit in virtute formæ, quæ est principale agendi principium sicut calor ignis agit in virtute formæ substantialis. Sic ergo neque natura, neque fides sine charitate possunt producere actum meritorium: sed charitate superueniente actus fidei sit meritorius per charitatem, sicut & actus naturæ, & naturalis liberi arbitrij.

Ad secundum dicendum, quòd in scientia duo possint considerari, scilicet ipse assensus scientis in rem scitam, & consideratio rei scitæ. Assensus autem scientiæ non subiicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis: & ideo assensus scientiæ non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitæ subiacet libero arbitrio. Est enim in potestate hominis considerare, vel non considerare: & ideo consideratio scientiæ potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis, id est, ad honorem Dei, vel vtilitatem proximi: sed in fide vtrumque subiacet libero arbitrio, & ideo quãtum ad vtrumque, actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum. Est enim quoddam debile & infirmum, secundum Philosophum in 1. Poster. * *Vnde non videtur procedere ex perfecta voluntate: & sic ex parte assensus non multum videtur habere rationẽ meriti, sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.* 1. 1. text. 14. post. 2. text. 44.

Ad tertium dicendum, quòd ille, qui credit, habet sufficiens inductiuum ad credendum. Inducitur enim auctoritate diuinæ doctrinæ miraculis confirmatæ: & quod plus est, interiori instinctu Dei inuitantis.

Vnde

Vnde non leuiter credit, cùm habeat sufficiens inductiuum ad credendum: & ideo non tollitur ratio meriti.

CONCLVSIO est, actus fidei potest esse meritorius.

DISPVTATIO XXIX.

Circa hunc articulum.

ARTICVLO 9. & sequenti, agit S. Thom. de actu fidei prout pendet à voluntate, & est vtilis ad meritum, & nos de eadem materia disputabimus.

DVBIVM I.

An actus credendi pendeat ab affectu voluntatis.

CONstitutum est apud Doctores exercitium actus fidei pendere ab actu voluntatis. Si enim velit homo audire aut cogitare res fidei, non poterit elicere actum fidei, nisi applicet animum ad cogitandum, & hac ratione etiam posset actus scientiæ pendere à voluntate, hoc est, quantum ad aliquam applicationem ad cogitandum de hoc vel illo obiecto, de hac vel illa ratione, vt per se constat.

Difficultas ergo est an ad speciem actus, id est, ad eliciendum assensum & non dissensum circa res fidei propositas sit necessarius affectus aliquis voluntatis, quo homo ipse exornatus determinet intellectum ad assensum eliciendum.

Deinde modò non disputabimus de eo qui habet euidentiam testimonij Dei, de quo infrà dicemus, sed de eo cui obscurè proponitur testimonium ipsum Dei, vt contingit communiter in homine viatore. Rursus nunc contendimus explicare, quid sit dicendum ex natura rerum; infrà verò dicemus quid possit Deus facere si summo iure vti velit de potentia absoluta.

In hac controuersia refertur placitum asserentium talem voluntatis affectum necessarium non esse ad assensum fidei. Hanc sententiam tribuunt aliqui Holcoto *in primo sententiarum, quæst. 1. artic. 1.* ita illi tribuunt Almaynus *in 3. dist. 24. quæst. 1.* & recentiores interpretes hîc, cùm tamen Holcotus hoc non docuerit; solùm enim dixit non esse in potestate liberi arbitrij assentiri cuilibet parti contradictionis, absque ratione aliqua; & in septimo argumento docuit aliquando posse conuinci intellectum, ad credendum etiam repugnante voluntate, expressè tamen loquitur de fide humana, de fide autem diuina & infusa nihil docuit. Tribui etiam solet hæc sententia Scoto, sed alia est eius mês, vt infrà dicemus. Hanc autem sententiam docuit ante aliquot annos in Academia Complutensi Primarius Regens Doctor Otadui Episcopus Abulensis, quem ego vidi publicis & priuatis disputationibus pugnacissimè defendentem hanc doctrinam. Noui etiam viros nec paucos nec indoctos in Hispania qui ita senserint. Et aliqui recentiores putarunt hanc fuisse opinionem Holcoti & Scoti: sed, vt dixi, prædicti Doctores aliud senserunt; qui verò doctrinam hanc secuti sunt, docent, Concilia Patrésque requirentes actum voluntatis ad assensum fidei intelligendos esse de actu voluntatis necessario ad exercitium & applicationem intellectus. Ad considerationem rerum fidei perfectam, & diuturnam, argumenta pro hac sententia infrà referemus.

Lud. de Torres de fide, spe & charit.

Communis verò sententia est assensum fidei pendere ab affectu voluntatis, non solùm quantum ad exercitium, sed etiam quantum ad specificationem, ita vt nullus possit elicere assensum fidei sine affectu voluntatis quo determinetur intellectus, ad eliciendum assensum potiùs quàm dissensum. ita ex presse sanctus Thom. docuit *quæst. 1. artic. 4. in corpore, & quæst. 4. artic. 2. & sæpe alijs locis.* & sequuntur interpretes in hæc loca S. Thom. Durandus *3. dist. 24. quæst. 3.* Alm. *quæst. 3.* Alensis *3. parte, quæst. 68. memb. 8. artic. 1.* Richar. *3. d. 23. artic. 6. quæst. 1.* Bonauentura *artic. 1. quæst. 2.* Medina *lib. 4. de fide, cap. 2.* Henricus *quodlibeto 8. quæst. 14. & quodlibeto 12. quæst. 2.* Bañez *quæst. 1. ad articulum 4. dub. 2.* & mihi est certa sententia, & potest probari ex Concilio Arausicano *canone 5.* vbi dicitur: Si quis quemadmodum & augmentum, sic etiam & initium, & ipsum credulitatis affectum, quo in eum credimus qui iustificat impium per gratiæ donum, & inspirationem Spiritus sancti corrigentẽ voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus aduersatur. Pendenda autem sunt illa verba, *ipsum credulitatis affectum*, & illa, *corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem*, quibus significatur per talem affectum retrahi intellectum ab infidelitate, & determinari ad fidem, inde manifestè significatur determinatio quam Scholastici quantum ad specificationem appellant, quam doctrinam sæpe etiam tradit August. *lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum, cap. 12. quæst. 1. ad Simplicianum, circa medium, de prædestinatione sanctorum, cap. 5. epistola 105. & tractatu 26. in Ioannem.* & Concilium Trident. *sess. 6. cap. 6.* dicit: Disponuntur autem ad ipsam iustificationem dum excitati diuina gratia & adiuti liberè mouentur in Deum credentes vera esse quæ diuinitus reuelata & promissa sunt. Quæ verba de libertate & affectu voluntatis iuxta priora Concilia & communem sensum Scholasticorum qui in eo Concilio erant, intelligenda sunt, & in Concilio IV. Toletano *cap. 55.* dicitur neminem cogendum esse ad fidem. & redditur ratio, quia sicut proprij arbitrij libertate sono serpentis obediens periit, ita vocante se gratia Dei propriæ mentis conuersione quisque credendo saluatur.

Item eadem veritas colligitur ex his quæ adduximus suprà ad quæstionem primam, ad probandum res fidei non esse euidentes, sed obscuras; ergo non conuincitur intellectus ex propositionum illarum vi; ergo necessaria est voluntas ad determinandum intellectum.

Rursus præceptum est non dissentiendi rebus fidei prudenter propositis: ergo in potestate hominis est dissentire. Consecutio est efficax, quia præceptum est de actu qui est in libera hominis potestate, vt constat. Antecedens est certum secundùm fidem.

Vlteriùs ex contraria sententia sequeretur eum qui semel susscepit fidem, non posse esse hæreticum, quia non posset dissentire: sicut qui habet demonstrationem qua conuincitur intellectus, non potest dissentire quandiu illius recordatur. Deinde nullus posset non suscipere fidem cui sufficienter præponeretur. Quæ omnia sunt non solùm contra certam doctrinam, sed etiam contra experimentum. Præterea ad iudicandum de rebus obscuris & difficillimis multum iuuat dispositio iudicantis, & ideo dixit Christus Iudæis aliquibus: *Quomodo potestis credere qui gloriam quæritis ab hominibus.* & propter prauam dispositionem circa alias materias virtutum sæpe Gentiles nolunt recipere fidem nostram, vt ex historiis constat, & testantur nostri qui in Indorum conuersione cum gratia Dei enixè laborant.

Tandem ratione potest probari, quia obiectum obscurè præpositum non conuincit intellectum; ergo eget

aliquo determinante, iuxta doctrinam S. Thom. *quæst.1. art.4.* Est enim intellectus de se indifferens ad assensum, vel dissensum,& ita eget determinante. Potest verò determinari ab euidentia obiecti quãdo obiectum est euidens : quando autem obiectum est obscurum , non potest ab eo determinari ; ergo necessarium est dicere determinandum esse à voluntate vt possit assentiri assensu obscuro.quæ omnia tanti momenti sunt,vt multi viri huius ætatis senserint contrarium placitum non esse vllo modo admittendum. Quomodo verò bona dispositio affectus,& imperium voluntatis iuuet ad assensum fidei,ex dicẽdis intelligetur;aliqua enim alia de hac voluntate disputanda sunt. Nunc autem oportet adducere aliqua argumenta quæ fieri solent pro prima sententia.

Vnum est nullum posse contradicere his quæ proponuntur,vt dictis à prima veritate,cũ sciat primã veritatẽ nec falli nec fallere posse ; ergo quando res fidei prudenter propositę sunt,& considerate cogitur intellectus cõsiderantis ad assensum. Hoc argumentum impulit aliquos in primam sententiam,sed respondendum est posse aliquem euidenter cognoscere primã veritatem nec falli nec fallere posse : hoc tamen non sufficere vt cogatur elicere assensum fidei, quia non cognoscit euidẽter primã veritatẽ reuelare res fidei. Sed hoc illi obscurè proponitur,& ita intellectus nõ determinatur ab euidentia & claritate obiecti solius , nisi accedat bonus affectus voluntatis,quod maximè considerandum est.

Alterum argumentũ est desumptum ex doctrina Aristotelis *3.de anima, cap.*3. vbi dicitur, opinari non esse in nostra potestate. Hoc autem est elicere assensum alicuius partis contradictionis : ergo elicere assensum fidei non est in nostra potestate;igitur nõ pendet à volũtate. Sed respondendum est non esse in hominis potestate opinari absque ratione aliqua,vel authoritate , cum illa tamen multum iuuat affectus voluntatis.

Occasione huius doctrinæ solet disputari an voluntas possit absque vlla ratione determinare intellectum. Ad assensum vnius partis contradictionis affirmant Caiet. *1.2.quæst.6.cap.*4. Ocham *in 2.d.25.art.* 2. Hæc tamen doctrina admittenda non est, quia verè est contra Augustũ *loco citato* , & contra communem sensum authorum , & experimẽto constat esse falsam,quia in quæstione omnino dubia , cuius non est ratio aliqua pro vna vel altera parte , nullus potest generare assensum vnius partis : vt constat si quis interrogetur, an numerus Angelorum sit par,vel impar, & similia exempla occurrunt passim.

Deinde probatur,quia obiectum intellectus est verũ: ergo nisi sit ratio & medium per quod appareat verum, non poterit elicere assensum , quia non potest operari nisi circa suum obiectum.

Sed dicet aliquis,saltẽ ad leuiter credendũ non videtur necessaria ratio aliqua,vt vult Caiet.licèt requiratur ad prudenter credendum.Sed dicendum est etiam ad leuiter credendum esse necessariam aliquam rationem:vt probant quæ attulimus;erit tamen leuior ratio,aut fundamentum parui momenti.

Dices,voluntas mouet intellectum quoad exercitiũ: ergo quoad specificationem. Argumentum est à simili. Sed respõdendum est esse diuersam rationem:nam quod attinet ad exercitium voluntas solùm applicat potentiam ad operandum,circa suum obiectũ , nec aliter potest applicare : sicut non potest applicare visum nisi ad videndum; secus tamen respectu specificationis : nam si absque ratione vel fundamento moueret ad assensum vnius partis , moueret ad operandum absque obiecto formali.

Tertium argumentum est difficilius , quia voluntas nõ mouetur, nisi à suo obiecto,sicut quælibet alia potẽtia : ergo vel obiectum formale fidei obscurè propositum est sufficiens ad mouendum intellectum,& sic non est necessarius affectus voluntatis , vel non est sufficiẽs, & sic talis defectus non potest suppleri à solo imperio voluntatis quod non tenet se ex parte obiecti formalis. Hoc est argumentum maximè difficile in hac materia, si seriò consideretur. Aliqui interpretes ad quæstionem primam in articulum quartum solùm respondent necessariam esse motionẽ voluntatis, propter insufficientiam obiecti fidei,sed non explicant quomodo hoc fiat. & argumentum factum videtur permanere insolutum. P.Valentia *quæst.1.part.4.§.10.versic.ad secundum respondeo,* solùm dixit motionem voluntatis esse necessariam non solùm ad exercitiũ fidei, sed ad speciem actus. & in hoc assignat discrimen inter voluntatem requisitam ad actum scientiæ,& voluntatem necessariam ad actũ fidei: sed desideratur adhuc explicatio eius quod dicitur.

Alij recentiores respondent,obiectum fidei propositum obscurè esse sufficiens , vt intellectus circa illud operetur,si accedat voluntatis imperiũ,non tamen sine illo : sicut potentia executrix motus localis in homine sufficiẽs est ad producendum motum, si accedat voluntatis imperium,non tamen sine illo. Sed exemplum rem non explicat : nam voluntatas comparatione motus localis solùm requiritur,vel in genere causæ efficiẽtis,vel per quandam sympathiam,& connexionem naturalem. In assensu verò fidei difficultas est de defectu in genere causæ formalis,eo quòd intellectus non elicit assensum, nisi quatenus videt connexionem prædicati cum subiecto : vel ergo illam videt absque actu voluntatis, vel illo posito non potest eam videre,quia ex imperio voluntatis non erit talis connexio extremorum, quando aliàs non apparebat, vel non apparet maior : quando autem non apparebat maior & sufficiens ad mouendum intellectum,non mouebat.

Alij recentiores respondent voluntatem non iuuare ad assensum fidei , quia faciat obiectum fidei visum quod erat non visum,neque ex eo quod faciat sufficiens ad conuincendum quod ex se erat insufficiens ad conuincendum intellectum, sed quia suauiter mouet intellectum vt credat per medium non visum , & non conuincendo.

Sed neque hæc solutio satisfacit : licèt enim verum sit voluntatem non facere vt obiectum obscurũ videatur,& conuincat , tamen non explicatur quomodo voluntas suaui motione moueat ad assentiendum obiecto obscurè proposito.

Dicendũ ergo est obiectũ formale fidei obscurè propositum, esse sufficiens ad mouendum intellectum,quãdo prudẽter proponitur,si aliàs subiectũ disponatur per voluntatis affectum. Dixi ad mouẽdum intellectum ad assensum , non ad conuincendum , non enim est idem, mouere intellectum ad assensum, & conuincere illum, scientiæ enim medium ita mouet vt conuincat media claritate & euidentia;medium verò opinionis non mouet,sed conuincit eo modo quo medium euidens; & ita intelligi potest medium obscurũ posse mouere cum affectu voluntatis , etiamsi non conuincat intellectum, quod dubio sequenti ampliùs explicabitur ex doctrina S.Thom.*artic.9.*& certè, vt suprà dicebam, multum iuuat affectus ad assensum , quando quæstio occurrit de rebus obscuris , vt bene notauit P. Vasquez *1.2. disp.186. cap.*2. & in assensu opinionis multum iuuat affectus bonus erga magistrum.

* * *

DVBIVM II.

An assensus fidei infusæ pendeat à bono affectu voluntatis actuali, vel solùm habituali, aut actuali desiderio agnoscendi voluntatem.

NOmine habitualis affectus intelligo bonam dispositionem voluntatis circa materias virtutum, comparatam ex præcedentibus actibus; nomine verò actualis affectus intelligunt Doctores actum ipsius voluntatis, & recentiores aliqui circa primam partem dubij admittentes doctrinam à nobis traditam *dub. præced.* de assensu fidei requirente voluntatem, docent sufficere bonam dispositionem habitualem erga materias virtutum acquisitarum: sicut intelligi potest prauam dispositionem vitiorum esse impedimentum ad assensum fidei. Probari verò potest primò, quia secundùm hunc sensum explicari rectè possunt testimonia Patrum & Conciliorum requirentium bonum affectum voluntatis, ad credendum. Secundò, quia actualis affectus, & motio voluntatis, quam nonnulli vocant imperium, non videtur necessaria ad assensum fidei, quia vel ex parte intellectus est sufficiens ratio ad assensum, vel non; si non est sufficiens ratio, non poterit intellectus elicere assensum pro sola voluntatis libertate: non enim potest moueri intellectus nisi à medio idoneo. Si autem est sufficiens ratio, non videtur necessarius talis affectus voluntatis actualis, licèt requiratur recta voluntatis dispositio, ne homo doctrinæ propositæ contradicat. Possunt etiam fieri pro confirmanda hac sententia, aliqua argumenta à nobis allata dubio præcedenti.

Nihilominus contraria sententia de necessitate actualis affectus videtur communis Scholasticorum. Et sanè S.Thom. requirit sæpe electionem & imperium voluntatis ad assensum fidei, & *in artic. 9. huius quæstionis in corpore*, expresè dixit credere esse actum intellectus assentientis veritati diuinæ, ex imperio voluntatis. Nomen autem imperij non quadrat in dispositionem habitualem. & *artic. 1. ad 3.* dixit intellectum determinari non per rationem, sed per voluntatem. & *quæst. 1. artic. 4.* docuit *in corpore* intellectum per fidem assentiri, non quia sufficienter moueatur ab obiecto, sed per quandam electionem. & *quæst. 4. artic. 5. & q. 14. de veritate, artic. 1. 2. & 4.* expresè requirit imperium voluntatis ad assensum fidei. *& 1. 2. q. 56. art. 3. in corpore, & in 3. dist. 23. q. 2.* quam doctrinam sæpe repetit in hac 2. 2. & recipiunt discipuli S.Thomæ, & Doctores citati dubio præcedenti. Ferrara *3. cõtra Gen. in cap. 4.* Capreolus *in 3. dist. 24. q. 1. art. 3.* Richardus *dist. 23. art. 4. q. 2.* Vega *6. in Trident. cap. 14.* P. Valentia *hic disput. 1. q. 1. p. 4.* nec potest explicari S.Thomas de sola dispositione habituali, vt ex dictis constat. Testimonia etiam Patrum & Conciliorum, quæ adduximus dubio præcedenti, non possunt commodè explicari, nisi de affectu actuali, si rectè expendantur. Concilium enim Arausicanum II. *can. illo 5.* appellauit credulitatis affectum, quæ verba actum significant. Concilium etiã Tridentinum *sess. 6. cap. 6.* dixit homines gratia Dei excitatos & adiutos liberè moueri, credentes, &c. quibus verbis affectus & motus actualis voluntatis significatur. Nec tamen negant authores huius sententiæ necessariũ esse ad assensum fidei auferri à voluntate prauam dispositionem. Testimonia etiam Patrum quæ suprà adduximus dubio præcedenti eandem veritatem indicant, sicut & illa quibus laudant meritum credentis. legi potest Gregorius *Homil. 26. in Euang.* Bernardus *epist. 190.* pseudo-Cyprianus *sermone de natiuitate Christi.* & S.Thom. *quæst. 14. de veritate, artic. 1.* dixit intellectum in assensu fidei determinari per voluntatẽ, propter aliquod quod sufficiens est ad mouendam voluntatem, cùm tamẽ non sit sufficiens ad omnino conuincendum intellectum; vult enim homo credere quia iudicat sibi conueniens assensum elicere, & hæc, inquit, est dispositio credentis. Et iuxta hanc doctrinam *quæst. 14. de veritate, artic. 1.* interpretatur August. *tit. 26. in Ioan.* vbi dicit August. cætera posse hominem nolentem, credere autem non nisi volentem. & eodem modo dixit captiuari intellectum, iuxta Paulum, in obsequium fidei, quia tenetur intellectus alienis terminis, non propriis; quia non conuincitur intellectus à proprio obiecto, sed à voluntate.

Vt verò rem hanc explicemus, notandum est, actum fidei esse liberum quoad exercitium, nihil aliud esse quàm quod à voluntate pendeat applicare, vel non applicare intellectum ad operandum circa obiectum fidei: qua ratione etiã actus scientię liber esse potest; esse verò actum fidei liberum quantum ad specificationem, est pendere à voluntate quantum ad speciem, ita vt esse assensum vel dissensum, pendeat à voluntate, quod in actu scientiæ non contingit. & ideo S.Thom. *artic. 9. ad 2.* dixit scientiæ actum posse esse meritorium, quantum ad actualem considerationem, non tamen quantum ad assensum.

Deinde sciendum est eos qui putant, sufficere ad assensum fidei bonam dispositionẽ habitualem, non posse asserere posita tali dispositione conuinci intellectum, ab euidentia obiecti, quia obiectum fidei non videtur.

Nos verò contendimus intellectum non solùm non conuinci tanquam ab obiecto euidenti, sed neque moueri ad assensum fidei sine voluntate; cùm enim obiectum sit obscurum, nec valeat conuincere intellectum, posset intellectus dissentire, nisi voluntas eum determinaret ad vnam partem, modo explicato dubio præcedenti, iuxta doctrinam S.Thom. *quæst. 1. art. 4.* nec potest dici intellectum conuinci ex sola euidentia credibilitatis, vt ostensum est ad quæstionem primam. An verò intellectus conuincatur quantum ad assensum fidei acquisitæ, dicemus infrà.

Argumenta verò contrariæ sententiæ non est operosum soluere. Ad primum de sensu Patrum & Conciliorum constat.

Ad rationem posset quis respondere variis modis, iuxta relata dubio præcedenti. Deinde respondere potest aliquis ex doctrina S.Thom. *artic. 9. ad 3.* Vt verò intelligatur solutio oportet adducere ipsum argumentũ tertium huius articuli, quod tale est: Ille qui assentit alicui rei credendo, aut habet causam sufficientem inducentem ipsum ad credendum, aut non habet: si non habet sufficiens inductiuum ad credendum, leuitatis est credere, secundùm illud Eccles. *19. Qui cito credit, leuis est corde*, & sic non videtur esse meritorium; ergo credere non est meritorium.

Respondet autem his verbis: Ad tertium dicendum, quòd ille, qui credit, habet sufficiẽs inductiuum ad credendum: inducitur enim authoritate diuinæ doctrinæ miraculis confirmatus, & quod plus est, interiori instinctu Dei inuitantis. Vnde non leuiter credit, cùm habeat sufficiens inductiuum ad credendum, & ideo non tollitur ratio meriti. Hæc S.Thom. Dixerat autem in solutione secundi, assensum fidei esse liberum quantum ad exercitium & speciem, & ita cùm dicit ad tertium eum qui credit habere sufficiens inductiuum, non est intelligendus de inductiuo sufficienti ad credendum, sine motione voluntatis, iuxta doctrinam ipsius suprà *q. 1. art. 4.* & *q. 14. de veritate, art. 1. in corpore*, vt retuli, dixit hominem in assensu fidei habere sufficiens inductiuum respectu voluntatis, non respectu intellectus: & quòd non ita mouet intellectum vt conuincat illum, sed quia non est sufficiẽs ad mouendum intellectum sine voluntatis motione, & sicut Doctores contrariæ sententiæ docent, obiectum fidei requirere in voluntate bonam dispositionem habitualem, nos contendimus esse ne-

ceſſariam bonam diſpoſitionem actualem, id eſt, actualem motionem ipſius voluntatis.

Circa ſecundam partem dubij propoſiti aliqui recentiores exiſtimarunt, ad aſſenſum fidei ſufficere ex parte voluntatis præter bonam diſpoſitionem habitualem deſiderium quoddam agnoſcẽdi veram doctrinam, & ſequendi veram legem. Explicari poteſt, quia iſte actus poteſt ſufficere ad explicanda teſtimonia Conciliorum & Patrum, requirentium bonum affectum in voluntate ad aſſenſum fidei. Deinde quia per hanc actionem & affectum videtur poſſe ſuppleri defectus obiecti fidei ad mouẽdum intellectum, ſicut quilibet alius actus voluntatis.

Doctores tamen Scholaſtici, qui requirunt actum voluntatis ad aſſenſum fidei, loquuntur de actu peculiari voluntatis, quo poſt auditas res fidei homo mouear ſuũ intellectum ad aſſenſum, & explicari poteſt ex eo quòd res noſtræ fidei difficiles ſunt, & ſupra rationem naturalem; ergo poſtquam quis illas audiuit, neceſſarius eſt peculiaris affectus voluntatis, quo determinetur ad credendum, quem S. Thom. *quæſt.* 1. *artic.* 4. electionem voluntatis appellat, quia determinat intellectum ad vnam partem contradictionis. Vlteriùs commune deſiderium agnoſcendi veritatem, non ita propriè dicitur affectus credulitatis ſicut affectus peculiaris, quo poſt auditas res fidei homo determinatur ad credendum, & ſpecialiter vult Euangelium Chriſti amplecti. Quamuis ergo deſiderium illud generale iuuare poſſit ad conſiderationem & auditum rerum noſtræ fidei, tamen non videtur ſufficiens ad determinandum intellectum ad aſſenſum fidei poſt auditas res fidei diuinæ. Aliqui probant non ſufficere deſiderium illud generale ad actum fidei, quia actus fidei infuſæ requirit voluntatem ſupernaturalem, ſecundùm ſubſtantiam quod non habet deſiderium illud prædictũ. Sed hæc ratio doctrinam continet de qua infrà quæſt. 6. occurret diſputatio.

DVBIVM III.

An ad aſſenſum fidei ſufficiat voluntatem negatiuè ſe habere.

SEnſus dubij eſt an vt intellectus credat ſufficiat voluntatem nullum habere actum, quo velit diſſentire, atque adeò ita ſe habere vt nó repugnet, quod Scholaſtici dicunt negatiuè ſe habere.

Bañez & aliqui alij interpretes *ad quæſt.* 1. *in artic.* 4. tribuit Scoto quòd ſenſerit ad aſſenſum fidei ſufficere voluntatem non repugnare. Sed mentem Scoti optimè intellexit P. Vaſquez 1. 2. *diſp.* 186. *cap.* 2. *num.* 24. qui docet Scotum 3. *diſt.* 25. *q.* 2. docuiſſe fidem diuinam ſupponere præuium aſſenſum fidei acquiſitæ, & ad talem aſſenſum fidei acquiſitæ concedit Scotus neceſſariam poſitiuam motionem voluntatis: ſuppoſita tamen hac ratione, & aſſenſu fidei acquiſitæ, ſenſit Scotus non eſſe neceſſariũ nouum voluntatis actum, ad eliciendum aſſenſum fidei infuſę. Loquitur verò Scotus de fide acquiſita circa myſteria noſtræ fidei, de qua diximus *ad quæſt.* 1. Hæc eſt mens Scoti ſincerè & veriſſimè explicata à P. Vaſquez, qui non ſolùm legebat authores quorum referebat placita, quod paucis contingit, ſed etiam animo, & non ſolùm oculis, ſcripta Doctorum percurrebat ſeriò.

Nobis verò in præſenti vtrumque examinandum eſt, nempe an abſolutè ſit neceſſarius aliquis actus, & motio poſitiua voluntatis, ad aſſenſum fidei diuinæ: & an ſufficiat actus ille qui dicitur negatiuus, ad aſſenſum fidei acquiſitæ, qui prior eſt aſſenſu fidei infuſæ.

Circa priorem partem aliqui diſcipuli Scoti abſolutè videntur velle non eſſe neceſſarium aliquem actum, & motionem poſitiuam voluntatis ad aſſenſum fidei ſiue acquiſitæ, ſiue infuſæ. Putarunt autem hanc eſſe ſententiam Scoti. Et idem dicunt qui putant, aſſenſum fidei non eſſe liberum quantum ad ſpeciem. Probari verò poteſt ex eo quòd ſi voluntas ſit rectè diſpoſita circa materias virtutum acquiſitarum, aut nõ ſit prauè diſpoſita in eo qui de nouo vocatur ad fidem, ita ſunt res fidei rationi cõſentaneæ, vt facile ille moueatur ad aſſenſum fidei acquiſitæ voluntate non contradicente; poſito verò aſſenſu fidei acquiſitæ iam habet intellectus per quod determinatur ad aſſenſum fidei infuſæ.

Nihilominus hæc doctrina parum eſt conſentanea Conciliis & Patribus, relatis à nobis ſuprà requirentibus affectum voluntatis ad aſſenſum fidei, quæ de ſola negatione voluntatis contradicentis & repugnãtis non eſſet verum. Et eodem modo prædicta ſentẽtia eſt contra communem ſenſum Scholaſticorum quos retuli dubio primo. Neque Scotus negauit omnem affectum voluntatis, vt ſuprà diximus, neque vllo modo admittendus eſt modus ille philoſophandi. Ratione etiam poteſt probari hæc communis doctrina, quia obiectum fidei obſcurum eſt, & ita non conuincit intellectum: ergo vt determinetur intellectus, & eliciat aſſenſum, eget aliquo determinante, vt ſuprà à nobis explicatum eſt. Ex hac doctrina ſoluta manet ratio facta pro contraria parte.

Circa alteram difficilius dubium eſt, an ſuppoſito affectu neceſſario ad aſſenſum fidei acquiſitæ ſit neceſſarius alius affectus ad aſſenſum fidei infuſæ. & negat Scotus 3. *diſt.* 25. *q.* 2. §. *ideo dico.* & ſequuntur eius diſcipuli, & graues Theologi huius ætatis putant ſententiam hanc valde probabilem. Et probari poteſt primò, quia hac ratione rectè explicantur Concilia & Patres, qui requirunt affectum ad credendum, aſſignatur enim ab Scoto affectus neceſſarius ad aſſenſum fidei acquiſitæ, qui aſſenſus prior eſt aſſenſu fidei infuſæ, vt diximus ad quæſtionem primam. Deinde iſte affectus ſufficiens videtur ad determinandum intellectum ad aſſenſum: item ſufficiens eſt vt aſſenſus dicatur liber non ſolùm quantum ad exercitium, ſed etiam quantum ad ſpeciem ſeu exſpecificationem, vt aiunt; & de hoc affectu poſſunt intelligi plures Doctores qui obſcurè loquuntur, & ſolùm generatim docẽt ad aſſenſum fidei eſſe neceſſarium affectum voluntatis. Rurſus explicatur, quia poſito aſſenſu fidei acquiſitæ circa idem obiectum materiale fidei infuſæ homo non poteſt diſſentire in ſenſu compoſito, vt aiunt, id eſt, ſimul non poteſt circa ipſum obiectum aſſenſum elicere fidei acquiſitæ, & diſſenſum: ergo ſufficit prior ille affectus quo voluntas determinat intellectum ad aſſenſum fidei acquiſitæ. Hanc verò ſententiam ita explicant aliqui recentiores, vt fateantur affectum illum eſſe ex gratia, & donum Dei per Chriſtũ, in quo non ſatis apertè videtur Scotus loquutus; & demum confirmant aliqui recentiores hanc doctrinam, quia poſtquam quis habuit aſſenſum fidei acquiſitæ, nullus experitur in ſeipſo nouum conatum & affectum.

Sed contrariam ſententiam debent amplecti Theologi illi qui putant non ſemper præcedere aſſenſum fidei acquiſitæ qui ſit prior aſſenſu fidei infuſæ circa idẽ obiectum materiale. item omnes illi qui putant affectũ credendi ſemper eſſe ſupernaturalem ſecundùm ſubſtãtiam: nam affectus qui eſt prior aſſenſu fidei acquiſitæ naturalis, eſt ſecundùm ſubſtantiam, licèt ſit ex gratia Dei.

In hac controuerſia vt certum ponendum eſt, affectum neceſſarium ad aſſenſum fidei eſſe donum Dei, & gratiam per Chriſtum, & ideo ſi Scotus velit illum eſſe ex viribus naturæ, nullo modo eſt audiendus, neque ea opinio admittenda, de qua in materia de gratia, & infrà *ad quæſt.* 6. dicemus, & legi poteſt P. Vaſquez 1. 2. *diſput. illa* 186.

Deinde ſecundùm opinionem aſſerentium non ſemper aſſenſum fidei acquiſitæ eſſe diſpoſitionem priorem aſſenſu

assensu fidei infusæ; circa idem obiectum materiale necessariò dicendum est, requiri peculiarem affectum ad assensum fidei infusæ, per quem determinetur intellectus ad eum assensum, de quo multa diximus suprà.

Vlteriùs quando præcedit affectus necessarius ad eliciendum assensum fidei acquisitæ, non est assignandus alius affectus ad assensum fidei infusæ, ex eo solùm quòd necessarius sit ne intellectus retrahatur à dissensu circa idem obiectum materiale, quia perseuerante priori assensu & affectu non potest intellectus dissentire: nam de eodem obiecto non potest habere assensum & dissensum. Exemplo rem illustremus. Putat aliquis Deũ esse trinum & vnum fide humana, propter testimonium multorum sapientum qui ita sentiunt, ipse non poterit perseuerante tali iudicio dissentire, & iudicare Deum non esse trinum & vnum, propter assignatam rationem; ergo ex hoc capite non est necessarius alius affectus distinctus à priori.

Ex alio tamen capite existimo necessarium esse nouum affectũ ad assensum fidei infusæ: & puto esse communem sensum S. Thom. & discipulorum, & aliqui manifestè hanc opinionem indicant, quando dicunt affectum hunc esse supernaturalem secundùm substantiam, hic enim necessarius non est ad assensum fidei acquisitæ, vt constat, de quo infrà occurret disputatio; modò verò probanda est hæc doctrina, primò ex dictis ad quæstionem primam: nam, vt ibi probauimus, assensus fidei infusæ non habet connexionem infallibilem cum assensu fidei acquisitæ qui procedit vt conditio; talis enim connexio neque est ex natura rei, neque ex lege aliqua & voluntate Dei, vt ibidem ostendimus; ergo etiam post assensum fidei acquisitæ liberum est homini elicere aut non elicere assensum fidei infusæ, aliàs euidenter agnosceret quis se habere assensum fidei infusæ.

Deinde difficilius longè est assentire alicui rei vt dictæ à Deo, non viso testimonio Dei, quàm assentire illi ob testimonium humanum visum: ergo necessarius est nouus affectus vt determinet intellectum, ad modum illum assentiendi. Rursus assensus fidei diuinæ tam est certus, vt deficienti etiam assensu fidei acquisitæ debeat homo non deserere fidem infusam: ergo ex hac parte assensus fidei infusæ requirit peculiarem affectum. Explico ampliùs, quia per priorem affectum solùm intellectus determinatur ad credendum propter authoritatem humanam; ergo non est determinatus ad credendum propter testimonium diuinum: igitur necessaria est noua voluntas, ex qua etiam oriatur vt dissentire non possit.

Item Concilium Arausicanum loquitur de affectu per quem homo corrigitur ab infidelitate ad fidem; per talem verò affectum necessarium ad credendum fide acquisita non satis corrigitur, quia cum fide acquisita alicuius veritatis fidei stare potest dissensus circa alias veritates, vt suo loco dicemus: ergo necessariò concedenda est voluntas quæ determinet intellectum ad fidem, cum qua non possit esse infidelitas; vnde necessarius est iste secundus affectus vt homo retrahatur à dissensu circa quodlibet obiectum fidei sufficiẽter propositum, quod ex solo affectu, quod determinatur ad fidẽ acquisitam, non habet; quòd maximè considerandum est in hac cõtrouersia. Et hac ratione intelligitur, quod diximus *disput. 9. dub. 5.* Angelum in primo instanti eguisse affectu voluntatis ad credendum, etiamsi habuerit euidentiam attestantis, quia affectus ille ex natura sua ita determinabat intellectum Angeli vt etiamsi non haberet actu euidentiam illam, nihilominus crederet, & ita vt non posset aliis obiectis prudenter præpositis dissentire, vt ex tali modo credendi esset simpliciter fidelis, vt antea dicebam.

Ex dictis autem facile est soluere quæ pro opinione contraria attulimus. Ad primum constat eam doctrinam non esse satis consentaneam testimoniis Patrum & Conciliorum.

Ad secundum iam diximus affectum necessarium ad assensum fidei acquisitæ non sufficere ad determinandum intellectum ad assensum fidei infusæ.

Ad tertium licèt concedimus eum affectum sufficere ad determinationem quoad speciem, modo prædicto, non tamen sequitur sufficere ad determinationem.

Ad quartum iam responsum est.

Ad vltimum negandum est experimentum illud; falsa est enim doctrina illa de connexione assensus fidei infusæ cum assensu fidei acquisitæ.

Sed dicet aliquis, post assensum fidei acquisitæ manet intellectus determinatus, ita vt circa idem obiectũ materiale nõ possit elicere dissensum: ergo ad assensum fidei infusæ solùm deest voluntas, qua determinetur, quantum ad exercitium. Respondendum tamen est consecutionem esse inefficacem; pro solutione verò notandum est intellectum non esse determinatum ad assensum circa aliquod obiectum, vt circa illud non possit habere dissensum, & cum hoc fieri posse vt non habeat principium determinatiuum perfectioris assensus. v. g. habet quis assensum probabilem alicuius obiecti, quo perseuerante non potest elicere dissensum circa idem obiectum, & tamen fieri potest quod sæpe contingit vt habeat homo ille principium ad eliciendum assensum scientificum eiusdem obiecti, & ita in casu nostræ quæstionis potest quis habere assensum fidei acquisitæ circa obiectum fidei, & non habere ea quæ necessaria sunt ad perfectiorem assensum fidei infusæ; vt explicatum est in confirmatione nostræ sententiæ.

Sed dicet aliquis posito affectu & assensu fidei acquisitæ sufficienter posse determinari intellectum per habitum infusum ad assensum fidei infusæ. Verùm hoc facile potest refutari, quia habitus solùm concurrit ad actum, quando intelligitur concurrere potentia sufficienter determinata ab obiecto, vel ab alio principio: cùm autem ad assensum fidei infusæ non determinetur intellectus à solo obiecto, neque à fide acquisita, vt explicatum est, ideo nisi determinetur per nouam voluntatem ad assentiendum, propter testimonium Dei, non potest concurrere cum illa habitus infusus, etiamsi admittamus dari habitum infusum, ad eliciendum primum actum fidei infusæ.

Ex doctrina tradita manet solutum aliud dubium, de quo aliqui cursim disputarunt, nempe an voluntas credendi debeat referri in solas res credendas, vel etiam in testimonium Dei, id est, an debeat quis non solùm velle credere, sed etiam credere propter Deum tanquam propter rationem formalem; & quidem ex sentẽtia Scoti suprà relata videtur manifestè sequi illum sensisse solùm esse necessarium affectum qui respiciat obiecta fidei, non rationem formalem, id est, ipsum testimonium Dei, quia solùm putauit esse necessarium affectum ad assensum fidei acquisitæ circa res fidei.

Sed iuxta doctrinam traditam à nobis contrarium est longè verius, & probandum est ex dictis, solùm aduertam recentiores aliquos pro hac sententia referre Doctores aliquos qui tamen obscurè loquuntur, nec de hac controuersia in specie videntur loquuti.

Restant circa dicta explicanda nonnulla, vnum est, an saltem postquam quis suscepit fidem, & de nouo credit aliquod obiectum, requisita sit & necessaria positiua motio voluntatis.

Aliqui existimant in prima fidei susceptione necessariam esse hanc positiuam motionem voluntatis, non tamen post primam fidei susceptionem. Primò, quia Concilia & Patres videntur loquuti de prima susceptione fidei quando quis ad illam conuertitur. Deinde quia ex præcedenti susceptione fidei iam videtur homo determinatus sufficienter ad alios fidei assensus sequentes,

quando

quando obiectum prudenter proponitur : ergo non erit necessarius nouus affectus, sed satis erit voluntatem non contradicere.

Nihilominus recentiores aliqui expresse de hoc disputantes contrarium docuerunt, & videtur communis sensus Scholasticorum, qui dixerunt ad assensum fidei infusæ esse necessariam positiuam motionem, nullam enim faciunt distinctionē inter primum assensum fidei & sequentes, & hæc sententia verissima est, quia, vt sæpe diximus, ex doctrina S. Thom. necessitas affectus voluntatis ad assensum fidei oritur ex eo quòd obiectum fidei diuinæ obscurum est, & insufficiens ad conuincendum intellectum sine voluntatis affectu. Sed hæc ratio vim habet respectu cuiuslibet assensus fidei infusæ: ergo dicendum est semper esse necessarium affectum illum, ob eandem causam. Et quamuis aliqua testimonia Patrum vel Conciliorū possint intelligi de prima conuersione ad fidem, tamen quantum ad præsens institutum, eadem est ratio omnium actuum fidei, & Patres sæpe de aliis actibus fidei loquuntur, cùm dicunt esse meritoria, & laude dignos, & ex hac doctrina constat responsio ad ea quæ pro contraria parte adducebantur.

Alterum quod restat explicandum est, an fides humana requirat etiam aliquem affectum voluntatis, non loquimur de fide acquisita mysteriorū Christianæ religionis, hæc enim fides sine dubio requirit affectum voluntatis; neque enim testimonium humanum sufficiens est ad conuincendum intellectum in rebus ita difficillimis, ac perinde eget determinatione voluntatis. Loquimur ergo modò de fide humana, nempe de fide quæ est inter homines & rerum humanarum, & quæstio est de assensu qui elicitur ob testimonium hominis.

Aliquorum opinio fuit nō esse necessarium affectum ad assensum fidei humanæ, sed satis est si voluntas non habeat actum contrarium, sicut nonnulli dixerunt de fide diuina. Et probari potest, quia non pendet à voluntate manifestatio connexionis inter extrema: aut ergo ante voluntatem apparet connexio, vel non. si apparet, & cognoscitur, ea cognitio est assensus; si non apparet, neque apparebit per sese libera voluntate; assensus ergo ipse non pendet ab affectu.

Alij dicunt saltem aliquem assensum fidei humanæ non pendere ab affectu voluntatis, quia multi credunt Romam esse ita certò, vt non possit elicere contrarium dissensum; ergo ille assensus nō eget affectu voluntatis.

Aliorum sententia est ad assensum fidei humanæ esse necessarium affectum voluntatis. Videtur sententia S. Thom. supra *quæst.* 1. *ad* 4. eum sequuntur ibi communiter interpretes, vbi Bañez *dub.* 2. *concluſ.* 2. P. Salas 1. 2. *ad quæſt.* 56. *tit.* 11. *diſput.* 3. *ſect.* 5. *dub.* 5. & mihi placet, & ratio sumenda est ex dictis, quia solùm testimonium humanum, licèt sit visum, non est sufficiens ad determinandum intellectum, quia est fallibile, ac proinde necessarius est affectus voluntatis vt determinetur intellectus ad assensum. Idem autem docet S. Thom. *quæſt.* 1. *art.* 4. de assensu opinionis, quod in aliquibus opinionibus planè elucet. Et ratio sumenda est ex eo quòd medium opinionis aliquando non est ita efficax, vt possit determinare intellectum ad vnam partem, & vt dixit P. Vasquez 1. 2. *diſp.* 186. *cap.* 2. *num.* 9. in addiscendis disciplinis multum valet affectus erga magistrum. Et 1. *par. diſput.* 1. *cap.* 2. *num.* 15. dixit etiā in aliquibus demonstrationibus plurimum conferre bonum affectum. Loquebatur verò de his ex quibus inferuntur aliqua quæ appetitui hominis nō placent, quod forsan oritur ex eo quòd nolunt homines prauis affectionibus victi considerare seriò & attentè quæ proponuntur, & ita apprehendere vt appareat conformitas extremorum.

Quæ verò pro contraria parte obiici videntur, ex dictis possunt solui. Ad primum primæ opinionis ex suprà dictis constat, potest enim aliquod obiectum sufficiens esse ad mouendum intellectum, supposito affectu voluntatis, non tamen sine illo; & in assensu fidei humanæ duobus modis potest ad hoc iuuare bonus affectus, vel quia mouet ad inquirendas nouas rationes, vel quia facit ita apprehendere & considerare dignitatem testimonij hominis testificātis, vt faciat apparere connexionem inter rem dictam, & testimonium dicentis. & simile quid potest contingere circa assensum opinionis.

Ad argumentum secūdæ opinionis respondet Bañez suprà, & aliqui recentiores certitudinem huius assensus, Roma est, non oriri ex ratione fidei per se, sed ex morali certitudine orta ex tanta multitudine hominum qui id affirmant, & nos ad quæstionem primā diximus, eam certitudinem oriri ex quadam propositione & ratione naturali quòd non sit credibile tot homines tam diuersæ conditionis in tali materia falli & fallere velle.

Addendum est aliquas opiniones probari rationibus tanti momenti vt non egeant actuali affectu voluntatis, sed satis esse si homo non sit prauè dispositus, id quod experimento videtur notum, docéntque multi recentiores, & docebat P. Vasquez.

Dvbivm IV.

An ita sit necessarius affectus ad assensum fidei infusæ, vt sine illo nulla ratione esse possit.

Quæstio potest esse vel ex natura rei, vel de potentia absoluta, vt aiunt. Et quod attinet ad priorem partem, sermo potest esse vel de fide hominis viatoris qui non habet euidentiam testimonij Dei, vel de fide Angeli quando fuit in via; & de homine iam satis hactenus disputauimus qua ratione egeat prædicto affectu.

De Angelis primò in via aliqui existimarunt non potuisse habere actum fidei simul cum euidentia affectantis, quia putarunt, vt vidimus ad quæstionem primam, assensum fidei pendere ab affectu voluntatis, & nō posse esse cum euidentia attestantis, & ita existimant ex natura rei non posse esse assensum fidei sine affectu voluntatis. Sed nos ibidem diximus posse esse simul fidem cum euidentia attestantis, & cum hoc docuimus Angelum habuisse affectum voluntatis ad credendum, licèt aliàs ex euidentia attestantis non posset dissentire, & ex natura rei quando quis operatur cum plena aduertentia siue homo, siue Angelus, in statu viæ existimo non fieri assensum fidei infusæ sine affectu voluntatis. Et ratio est quam sæpe retuli ex doctrina S. Thom. *quæſt.* 1. *art.* 4. quia obiectum fidei non sufficit ad determinandum intellectum sine affectu voluntatis; ergo ex natura rei numquam erit assensus fidei infusæ, sine tali affectu. Et hanc doctrinam videntur supponere aliqui Doctores infrà ad quæstionem quintam in articulum secundum, qui defendunt in dæmonibus aliquam fidem acquisitam, & contendunt in illis esse aliquam voluntatem ex qua moueantur ad credendum. Bañez ibi *dubio* 2. & alij.

Maior difficultas est an de potentia absoluta possit Deus concurrere cum intellectu ad eliciendum assensum fidei infusæ absque vllo affectu voluntatis. Quæstionis causa est ex vna parte non apparere tantam necessitatem affectus, vt non possit à Deo suppleri si summo iure vti velit; ex altera verò parte cùm affectus sit necessarius ad specificationem actus, atque adeò videatur pertinere ad rationem formalem, aliquo modo non videtur posse suppleri à Deo: neque enim potest Deus facere in genere causæ efficientis, vt intellectus eliciat assensum sine idoneo medio ad assentiendum.

Quæstio sanè non omnino facilis explicatu, quam non inuenio disputatam à Doctoribus, licèt aliqui *quæſt.* 1. *ad artic.* 4. & *quæſt.* 5. *in artic.* 2. videantur iudicare assensum fidei essentialiter requirere affectum voluntatis; alij verò non agnoscūt tam arctam connexionem inter

assensum

assensum fidei infusæ, & affectum voluntatis.

Explicationis gratia sciendum est, non posse esse assensum sine hoc quòd cognoscat intellectus cõuenientiam extremorum,& iudicet vnum alteri conuenire, & propter hoc diximus suprà cum communi sententia,nõ posse intellectum absque vlla ratione elicere assensum, siue ratio sumatur ex naturis rerum, siue ex testimonio dicentis alicuius. Nec potest Deus facere vt absque ratione,vel testimonio intellectus iudicet & eliciat assensum,sicut nõ potest facere quod absque vlla ratione vel authoritate iudicem ego astra esse paria, potẽtia enim non operatur, nisi circa suum obiectum.

Hac doctrina præmissa vt certa dicendum est Deum nõ posse facere vt intellectus eliciat assensum circa obiectum fidei absque obiecto formali idoneo,& cum cõditionibus,vt appareat idoneum ad mouendum intellectum , quia sine idoneo obiecto formali seu medio intellectus non mouetur ad assensum.

Dicendum deinde est posse Deũ cum intellectu producere assensum fidei absque affectu libero voluntatis. Probatur , quia potest per affectum indeliberatum ita disponere voluntatem, vt illo posito obiecto fidei possit mouere intellectum , quod enim fit per affectum liberum, poterit fieri per affectum necessarium , quo quasi acerbum alias maturatum, dulcescit obiectũ,& vt Orator dixit *secundo de finibus*,non sequitur vt cor sapiat,palatum non sapiat, quod in palatum mentis apprimè cadit;nec video quomodo possit probari tanta necessitas affectus liberi, vt de potentia absoluta non possit supleri ea conditio obiecti per affectum indeliberatum.

Deinde existimo etiam sine affectu voluntatis posse Deum de potentia absoluta supplere eam conditionem affectus,& producere cum intellectu assensum fidei ante omnem libertatem credentis , quia potest ita disponere intellectum multis rationibus , & argumentis , vt ex illis facile sit mouere intellectum ad assentiendum propter testimonium Dei non visum,in quo nihil videtur contradictionis & repugnantiæ.

Sed vt rem hanc explicemus,sciendum est in intellectu ante assensum fidei posse precedere rationes quibus probetur credibilitas & euidentia credibilitatis , quæ potest esse in multis hominibus si considerent ea argumenta quæ attulimus ex Patribus ad quæstionem primam. Item possunt esse rationes quibus probabiliter ostendatur veritas articulorum nostræ fidei , & circa vtriusque ordinis rationes potest Deus ita se gerere, eas infundendo,& earum vim ostendendo humano intellectui,vt facile moueatur ad credendum.

Sed vlteriùs notandum est has rationes duobus modis posse comparari cum assensu fidei, altero vt se habeant quasi præmissæ respectu conclusionis de veritate rerum fidei, & tunc conclusio nõ erit assensus fidei, sed opinionis:altero ita vt solùm se habeant quasi conditio, qua posita intellectus videat connexionem inter testimonium Dei , & rem dictam ; quemadmodum posito affectu voluntatis ita apparent. Et explicati potest hæc doctrina ex S. Thom. *artic.* 10. & aliis ibi, qui docent rationem quæ mouet ad credendum , & antecedit voluntatem credendi minuere meritum , quia, vt dicemus,minuitur difficultas quę aliàs se offerebat homini, vt agnosceret connexionem inter obiectum formale & materiale fidei : ergo possent rationes tanti momenti esse vt supplerent defectum motionis voluntatis.

Sed adhuc res est magis explicanda , & ad maiorem explicationem obiicio in hũc modum,vel rationes quæ infunduntur à Deo,sunt demõstratiuæ,vt cum illis non potest esse assensus fidei secundùm doctrinam S.Thom. & aliorum,vt vidimus ad quæstionem primam : vel solùm sunt probabiles,& sic ad assensum illarum requiretur affectus & electio voluntatis,iuxta ea quæ suprà docuimus ; non ergo apparet modus quo sine affectu possit Deus producere cum intellectu assensum fidei diuinæ.

Verùm respondendum est rationem demonstratiuam secundùm opinionem S.Thom. auferre obiectum fidei, quia obiectum materiale illius debet esse non visum,vt diximus ad quæstionem primam ; quia verò admittunt circa obiectum materiale visum, posse esse actum fidei, dicere possunt propter obiectum formale non visum, ex natura rei esse necessarium affectum voluntatis. Nec verò pro præsenti obiectione dicimus posse infundi à Deo rationes tanti momenti , vt licèt demonstrationes non essent , tamen absque affectu voluntatis generent assensum opinionis, quo posito , vt conditione præcedenti posset Deus cum intellectu producere assensum fidei ; diximus enim suprà aliquem assensum opinionis posse interdum generari in intellectu , sine electione voluntatis, & loquimur de potentia absoluta cùm diximus Deum hoc posse facere sine affectu voluntatis hominis credituri:nam ex natura rei & ex modo assentiẽdi ob testimonium obscurum volũtas eliceret affectum, ex vi cuius iudicet etiam deficienti tam insigni rationum pondere.

Sed dices : ergo Angelus in primo instanti creationis non egit affectu, siquidem habuit euidentiam attestantis, nempe testimonij Dei loquentis, vt diximus ad quæstionem primam. Respondendum est hanc obiectionem locum non habere in opinione eorum qui putarunt, Angelum in primo instanti creationis non habuisse euidentiam attestantis ; secundùm nostram verò doctrinam iam diximus *disput. 9.* Angelum simul cum illa euidentia habuisse actum fidei,vt etiam explicuimus *dubio præcedenti*; ex natura enim rei hoc est magis consentaneum naturæ rerum in eo cui proponitur obiectum fidei in ordine ad suam iustificationem.

DISPVTATIO XXX.

De actu fidei in ordine ad meritum.

DVBIVM I.

An actus fidei possit esse meritorius de condigno.

MERITVM assignatur duplex à Doctoribus in materia de gratia , alterum de condigno, alterum de congruo. Meritum de condigno respectu vitæ æternæ dicitur opus honestum factum ex gratia ab homine iusto in statu vitæ , de quo *in prima secundæ, ad quæstionem* 114.vbi Doctores tractãt, an istæ conditiones sint requisitæ ex natura Dei , an ex pacto & lege Dei. Meritum verò de congruo est opus honestum ex gratia procedens, quod non est condignũ, comparatione rei quæ confertur à Deo intuitu illius,licèt circa conditiones ad illum meritum requisitas non satis conueniat inter Doctores, de quibus dicemus disputatione sequenti,& actum fidei infusæ in homine iusto posse esse meritorium vitæ æternæ de condigno,certum est apud Doctores , quia potest habere conditiones requisitas ad meritum , potest enim esse liber ex gratia elicitus ab homine iusto in statu vitæ , vt constat , & si quid aliud necessarium est ad rationem meriti de condigno respectu vitæ æternæ. Posset autem esse difficultas an primus actus fidei in instanti iustificationis sit meritorius de condigno vitæ æternæ.Et quidem de primo actu charitatis disputatur à Doctoribus *prima secundæ, ad quæstionem vltimam* , & ex his quæ in specie dicunt de contritione & dilectione Dei , non erit difficile in præsenti philosophari. Difficultas verò debet intelligi de actu fidei, prout informato gratia habituali , nempe

in

in inſtanti in quo homo iuſtificatur,& recipit iuſtitiam inhærentem.

Fuit verò ſententia aliquorum, vltimam diſpoſitionem ad gratiam in inſtanti iuſtificationis non mereri primam gloriam,& idem dicent de actu fidei in illo inſtanti,ita ſenſit Palud. 4.*diſt.*14.*q.*5. Vega *lib.6.de iuſtificatione, in ſolutione argumenti noſtri*, & recentiores aliqui interpretes S.Thom. 1.2. *ad quæſt.vltimam.* Adducit autem Vega tres rationes quæ eodem modo poſſunt fieri, ad probandum actum fidei in inſtanti iuſtificationis nó mereri primam gloriam. Prima eſt,vt aliquod ſit meritorium vitæ æternæ debet procedere à gratia iuſtificante; ſed talis actus in eo inſtanti non procedit à tali gratia,vt conſtat:ergo non eſt meritorius vitæ æternæ.

Secunda, actus iſte pro primo illo inſtanti non eſt meritorius gratiæ de condigno: ergo non eſt meritorius gloriæ,quia omne opus quo quis meretur gloriam, meretur gratiam.

Tertia ratio, prima gloria ſicut prima gratia datur ſine meritis: ergo nullum opus etiam in eo inſtanti meretur primam gloriam.

Sotus 4.*diſt.*14.*q.*2.*art.*6.*& diſt.*16.*q.*2.*art.*1. docuit vltimam diſpoſitionem poſſe conſiderari vel vt procedit à gratia habituali,vel vt procedit à libero arbitrio.Priori modo eſſe meritorium gloriæ, poſteriori verò eſſe diſpoſitionem ad gratiam iuſtificantem.

Cano *relectione de pœnitentia p.*1.*circa finem.* §. *ad ſecundam verò confirmationem.* dicit primò quæſtionem eſſe de voce an vltima diſpoſitio meritoria ſit primæ gloriæ, hoc eſt, primi gradus gloriæ, vel an tantùm ſit meritoria augmenti gloriæ quod datur ſupra primum gradum gloriæ reſpondentem primæ gratiæ habituali. Secundò docet abundantiorem gloriam homini dari propter vltimam diſpoſitionem quando homo feruentiùs diſponitur,& iuſtificatur, quàm ſi iuſtificaretur cum ſola attritione & ſacramento. Tertiò putat vltimam diſpoſitionem non mereri augmentum gloriæ.

Recentiores aliqui 1.2.*ad quæſt.*114. putant vltimam diſpoſitionem non eſſe meritoriam primæ gloriæ, & probant primò, quia illa antequam intelligatur informata gratia nó meretur, quia nondum intelligitur procedere ab homine iuſto vt iuſto; per ſolam verò informationem difficile eſt intelligere fidei meritoriam. Secundò,quia talis vltima diſpoſitio nó meretur augmentum gloriæ, deberet enim mereri etiam augmentũ gratiæ. Tertiò,quia nullum gradum gratiæ meretur: nam habet ſuum effectum ad gratiam in ratione diſpoſitionis, eſt enim diſpoſitio ad iuſtificationem cui debetur gloria; ergo ob ſolam informationem gratiæ non intelligitur mereri eandem primam gloriam.

Verùm S.Thom. 1.2.*q.*112.*art.*2.*ad primum,* docet vltimam diſpoſitionem non eſſe meritoriam gratiæ, eſſe tamen meritoriam gloriæ:quam ſententiam ſequuntur frequenter diſcipuli S. Thom. & ſequitur P. Vaſquez 1.2.*diſp.*219.*cap.*20. Bellarminus *tom.*3.*lib.*5.*de iuſtificatione, cap.*20. P.Valentia 1.2.*diſp.*8.*q.*6.*par.*4.§. *ad tertium de merito vitæ æternæ,*& agens *de merito gratiæ, ad primum.* Et licèt iſti Doctores loquantur expreſsè de actu contritionis & dilectionis Dei, tamen eadem eſt ratio de quolibet alio actu honeſto pro eo inſtanti, & cum eiſdem conditionibus. Dicendum verò eſt primò diſpoſitiones concurrentes ad iuſtificationem,etiamſi perſeuerent in inſtanti & momento iuſtificationis ipſius, non mereri pro illo inſtanti augmentum gloriæ. Hæc videtur communis doctrina, & probari poteſt, quia ſequeretur mereri aliquem gradum augmenti gratiæ, quod dici non poteſt: nam cùm ſit diſpoſitio ad certum gradum primæ gratiæ, non poteſt illi diſpoſitioni duplex gradus gratiæ reſpondere, alter illi vt diſpoſitioni, & alter illi vt merito de condigno.

Secundò dicendum eſt hos actus mereri primam gloriam. Probatur primò ex Concilio Trident. *ſeſſ.*6.*cap.*16. vbi dicitur, iuſtos per opera gratiæ quæ in Deo (id eſt, ex auxilio gratiæ) facta ſunt,vitam æternam mereri:ſed hæc opera, vt ſuprà vidimus, facta ſunt ex auxilio gratiæ,& pro eo inſtanti ſunt homines iuſti:ergo vt intelliguntur iam informata gratia, id eſt,ab homine iuſto, verè merentur vitam æternam,non enim implicat eandem gloriam deberi iuſtis vt hæreditatem ratione gratiæ habitualis, & vt mercedem ratione operum, ſicut Chriſto debita eſt gloria corporis,titulo vnionis hypoſtaticæ,& titulo meritorum.

Secundò efficaciùs probatur ex eodem Concilio Trident. *ſeſſ.*6.*can.*32.cuius hæc ſunt verba:Si quis dixerit hominis iuſtificati bona opera ita eſſe dona Dei vt non ſint etiam bona ipſius iuſtificati merita, aut ipſum iuſtificatum bonis operibus quæ ab eo per Dei gratiam, & Ieſu Chriſti meritum,cuius viuum membrũ eſt,fiunt, non bene mereri augmentum gratiæ,vitam æternam,& ipſius vitæ æternæ, ſi tamen in gratia deceſſerint, conſecutionem,atque etiam gloriæ augmentum, anathema ſit. Pendendum autem eſt, Concilium minutatim diſtinxiſſe meritum vitæ æternæ, & meritum augmenti ipſius, quod non eſſet neceſſarium ſi vltima diſpoſitio non mereretur vitam æternam primam:nam per opera poſt iuſtificationem, meretur iuſtus augmentum vitæ æternæ. Item pendendum eſt, Concilium loquens de merito gratiæ ſolùm dixiſſe,iuſtum per bona opera mereri augmentum gratiæ; loquens verò de merito ipſius gloriæ dixit mereri vitam æternam,& poſtea ſubiunxit, mereri ipſum vitæ æternæ augmentum.Quapropter iure optimo Cardinalis Bellarminus, & P.Vaſquez ſuprà ex hoc canone probant ſententiam S. Thom. quòd ſi actus contritionis aut dilectionis in eo momento meretur vitam æternam, idem erit dicendum de aliis actibus,qui ſunt in eodem inſtanti,qui habent eaſdem conditiones, ſunt enim liberi,honeſti, ex gratia facti, & in homine iuſto:actus igitur fidei infuſę liber & honeſtus, & ex gratia,& in homine iuſto,erit meritorius de condigno vita æterna.

Ad argumenta primæ opinionis non eſt operoſum reſpondere. Ad primum reſpondendum eſt,non eſſe neceſſarium vt opus ſit meritorium procedere efficienter phyſicè ab habitu gratiæ,vel charitatis,hoc enim nullo idoneo argumento probatur,ſed ſatis eſt ſi ſit opus hominis iuſti, cum aliis ſuprà relatis cõditionibus:vt bene docuit P.Vaſquez reſpondens huic argumento.

Ad ſecundum dicendum eſt non omne opus meritorium gloriæ eſſe meritoriũ gratiæ,ſed ſolùm illud quod eſt meritum augmenti gloriæ, quia opus meritorium primæ gloriæ ſupponit ordine naturæ gratiam iuſtificantem à qua informatur:principium autem meriti non poteſt cadere ſub meritum,vt docent Theologi in materia de gratia.

Ad tertium reſpondeo gloriam nõ dari ex operibus liberi arbitrij, & hoc contendunt Concilia & Patres; dari tamen poteſt gloria ex operibus factis ex auxilio gratiæ,& cum aliis conditionibus ſuprà dictis.Loquuntur verò de gloria reſpectu adultorum, paruulis enim per Baptiſmum iuſtificatis datur gratia & prima gloria abſque opere & merito.

Deinde in ſententia Soti à nobis relata illud probandum non eſt quod dixit diſpoſitionem vt procedentem à libero arbitrio eſſe diſpoſitionem ad gratiam, quod bene refutat P.Vaſquez loco allegato, & in materia de gratia refutandũ eſt;gratia enim non datur operi prout à libero arbitrio, ſed prout à gratia procedit. In opinione verò Cani illud diſplicet quòd ſenſerit præſentem quæſtionem eſſe de voce & nomine, conſtat enim controuerſiam eſſe grauem & de re.

Argumenta verò quæ ex recentioribus referebamus, ſolui facile poſſunt.Ad primum dicendũ eſt ideo actum

illum

illum reddi meritorium ex informatione gratiæ, quia status sanctitatis necessarius est ad meritum. Ad secundum concedimus vltimam dispositionem non mereri augmentum gloriæ. Ad tertium respondetur, posse eandem actum esse dispositionem respectu gratiæ sanctificantis, & meritorum primæ gloriæ, vt explicatum est.

Hoc loco notandum est erasse Michaëlem Baium, qui existimauit actum fidei ante remissionem peccatorum esse meritorium vitæ æternæ. est propositio 19. damnata in Bulla Pij V. quæ Bulla typis excusa habetur in fine Epistolarum Pauli explicatarum à P. Vasquez, & eius propositionis fecit mentionem ipse P. Vasquez 1.2. *disp.216.cap.1.*

Errauit verò prædictus Baius qui, vt constat, existimauit ad meritum de condigno non esse necessariam gratiam, & statum sanctitatis, vt constat ex propositione 17. & aliis relatis in dicta Bulla, quod meritò damnarunt Pius V. & Gregorius XIII. in ea Bulla, de quo in materia de merito 1.2. *ad quæst.* 114. Alia nonnulla docuit P. Vasquez *disp.illa* 219. *cap.2.* quæ non sunt præsentis instituti. Et ex dictis constat falsum docuisse Aragonium hîc *in art.9.* docet enim primum actum fidei non esse meritorium, pro qua doctrina citat Magistrum Canum, & absolutè videtur loqui etiam de tali actu simul cum actu charitatis primo: putat namque esse necessarium ad meritū quòd talis actus imperetur à charitate, quod non probat, & nos putamus satis esse si semel sit in homine iusto, de quo 1.2. *ad quæstionem vltimam.*

Dvbivm II.

An per actum fidei mereatur peccator de congruo iustificationē, gratiam, & remissionem peccatorum.

DE actu fidei, & aliis dispositionibus quæ possunt esse priores tempore ipsa iustificatione, disputant Theologi in materia de merito, & interpretes S. Thom. 1.2. *ad quæst. vltimam*, & nos de actu fidei dicemus in præsenti.

Aliqui docuerunt dispositiones priores remissione peccatorum, & gratia iustificante, non mereri de congruo ipsam gratiam iustificantem, & remissionem peccatorum. ita Capreolus *in 4.dist.14.quæst.2.art. 3. ad argumenta Henrici contra secundam conclusionem*, Antonius Pennsia *lib.de gratia & prædestinatione, cap.6. & lib.de libero arbitrio, cap.6.* Sotus *lib.2.de natura & gratia, cap.4.* Petrus Soto *lib.de institutione Sacerdotum, lectione 9.de pœnitentia.* Hosius *in confessione Polonica, cap.73.* hanc opinionem videtur amplecti, & testatur viros doctos in Concilio Trident. docuisse hoc meritum congrui esse reiiciendum, & sequuntur aliqui recentiores, & P. Valentia 1.2. *disp. 8. quæst. 6.p. 4.* de merito primæ gratiæ iustificantis agens.

Probatur primò, quia si iustificaremur ex meritis, iustificaremur ex operibus, & tamen Paulus *ad Rom.3.& 4.* docet nos non iustificari ex operibus.

Secundò quia idem est nos iustificari gratis, & iustificari sine meritis, vt explicat Concilium Trident. *sess.6. cap.8.* ergo nullum meritum concedendum est respectu gratiæ iustificantis, & remissionis peccatorum.

Tertiò, quia meritum & merces relata dicuntur, & tamen remissio peccatorum non potest dici merces operum præcedentium, iuxta doctrinam traditam ab Augustino *epistola* 105.

Quartò, quia apud Patres non est audita vox meriti, nisi vbi est meritū de cōdigno, inducens debitū iustitiæ.

Tandem arguunt aliqui pro hac sententia, quia dispositiones ad gratiam & ipsa gratia habent se per modum motus & termini, quasi per modum vnius, & Patres dum negant meritum gratiæ, negant meritum ad gratiam iustificantem, & ipsas dispositiones; ad has verò certū est nō dari meritum, quia esset ex viribus naturæ.

Lud.de Torres de fide, spe & charit.

A Alij verò docent peccatores per fidem & bona opera ex gratia facta mereri de congruo gratiam iustificantem, & remissionem peccatorum. ita docuit Bonauent. *4.dist.15.1.parte distinctionis, art.1.quæst.5.* & docuerat *in 1. dist.41.art.1.* Marsil. 2. *d.* 18. Vega *quæst. 7.de iustificatione*, & in Trident. *lib.9.cap.8.* Toletanus *apologia pro decretis Cōcilij Trident. super cap.8. sessionis sextæ.* S. Thom. 2.*d.* 27. *art.* 4. *ad* 4 vbi docet mereri hominem per dispositiones quodammodo ex congruo gratiam. Bellarminus *tomo 3. lib.1.de iustificatione, cap.2. & lib.5.cap.* 21. P. Vasquez 1.2. *disp.*218. qui alios refert. P. Suarez *tomo 1.in 3.partem, disp. 4.sectione* 10.

Vt verò Doctores huius opinionis id probent, docent meritum congrui appellari opus ex gratia honestum, intuitu cuius Deus aliquod retribuit quod non potest dici de opere facto ex solis naturæ viribus, & ita ex viribus naturæ, nec datur meritum primæ gratiæ, hoc est, primi auxilij, nec datur dispositio ad tale primum auxilium. At respectu gratiæ iustificantis datur dispositio ex auxilio gratiæ in adultis, quam dispositionem explicat Cōcilium Trid. *sess.6.cap.6.* Vocatur verò in quęstionem ab Scholasticis an istæ dispositiones sint meritum de congruo ipsius gratiæ iustificantis & remissionis peccatorum. Doctores secundæ opinionis contendunt esse concedendam aliquam rationem meriti.

Probant primò ex cap. 13. Epistolæ ad Hebræos, vbi Paulus exhortans Hebræos ad opera misericordiæ, ait, *Beneficentiæ & cōmunionis nolite obliuiſci, talibus enim hostiis promeretur Deus.* Non me latet S. Thom. ibi explicare de operibus misericordiæ hominis iusti, quibus meretur augmentū vitæ æternæ; tamen glossa interlinealis explicat de eleemosynis quibus hostes superornātur, & peccata extinguuntur. & fauent Græca quæ habent, quibus placatur Deus, vt explicuit Augustinus *lib.10.de ciuitate, cap.5. in fine*, quod est idem ac si diceret, Conciliatur Deus, vt docent periti linguæ Græcæ. Legatur P. Vasquez in illa verba ad Heb.13. *in annotationibus, num.*28.

Deinde multi Patres videntur veritatem hanc non solùm animo concepisse, sed expressisse verbis Origenis *homilia 3.in Leuiticum*, renuntiare peccata, remissionem peccati meretur. Explicat autem illa verba Psal.31. *Dixi, confitebor aduersum me iniustitiam meam Domino, & tu remisisti iniquitatem peccati mei.* Tertullianus *lib.4.contra Marcionem, cap.* 18. *in fine*, dicit mulierem peccatriem per pœnitentiam promeritam fuisse sibi veniam. Loquitur verò expresse de pœnitentia & fide. Et eodem nomine meriti vtitur Ambros. *sermone de eleemosyna, & sermone de pœnitentia*, loquens de filio prodigo. Hieronymus *lib. 2.contra Pelagianos*, inquit: Qui peccata simpliciter confitetur, humilitate meretur clementiam Saluatoris. Cyprianus *serm.6.de oratione dominica*, Gregor. *in 1.Regum lib.3.cap.4.*

Sunt etiam pro hac veritate multa Aug. testimonia: sic enim loquitur *epistola* 89. *quæst.4.parum à principio, & tit.* 44. *in Ioannem*, & *epistola* 105. ait: Sed neque remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hāc impetrat; ex eo ergo quòd fides impetrat remissionem peccatorum, colligit Aug. fidem mereri illam, vnde videtur appellare impetrationem quod Scholastici vocant meritum congruum, & ideo Toletanus, & P. Vasquez suprà appellant meritum impetratorium.

Sed Dominicus Soto contendit explicare hoc testimonium Augustini, & respondet Augustinum solùm voluisse fidem ostendere nobis quomodo debeamus petere à Deo & impetrare iustificationem, & vult colligere ex Augustino *cap. 13. de spiritu & litera.* Sed explicatio admittenda non est, infert enim vim manifestis verbis Augustini, neque potest colligi ex loco citato *de spiritu & litera*, vt bene ostendit P. Vasquez suprà *cap.3.*

Rursus ait Sotus Augustinum non cognouisse nisi meritum de condigno, sed fallitur: nam quidquid sit de nomine, tamen ipse reuera non solùm cognouit meritum vitæ æternæ, sed etiam meritum

remissionis peccatorũ,& nouit discrimen inter meritum condignum & impetratorium, sicut agnouerunt Massilienses. & vt eruditè ostendit P. Vasquez 1. *p.tom. disp.89.cap.5.*& ipse Augustinus concedit merita quibus debetur merces,& quibus impetramus aliquod donum: vt probat P.Vasquez 1.2. *disp.213.cap.6.*

Deinde Sotus respondet Augustinus in ea epistola 105. non loqui de fide quæ impetrat remissionem peccatorum,sed de fide Publicani iam iustificati,qua impetrauit incrementum iustificationis; quia verisimile est illum fuisse iustificatum antequam ingrederetur templum. Et contendit colligere hunc sensum ex epistola 106.

Verùm Augustinus *tit.* 44. *in Ioan.* expresè sentit Publicanum existentem in peccato sua oratione impetrasse primam iustificationem, vt legenti constabit, & expressè docet P.Vasquez loco allegato.Tandem Sotus & aliqui alij respondent Aug. minus propriè loquutum: sed vt dixit P.Vasquez, indecorum est asserere Aug.in hac materia, & disputantem ex instituto cum Pelagio, impropriè loquutum,& vt dixit Bellarm. 1.*illo lib. de iustificatione,cap.*21.si hæc vox meriti semel aut iterum tantùm in Augustino excidisset,tolerari posset hæc responsio,sed quòd ipse Aug. tot in locis & multi Patres Latini,qui linguã Latinam ab ipsa nutrice didicerũt,in re tam graui perpetuò impropriè loquantur, incredibile sanè est, præsertim cùm non sit idoneum aliquod argumentum tanti momenti,vt ex dicendis constabit,ad dicendum tot Patres in re tanti ponderis non agnouisse vim verborum,aut minus propriè vocibus vsos fuisse.

Oportet verò vt assignemus rationem ob quam iure Patres potuerunt concedere hoc meritum, quod vt explicemus scire oportet cùm aliquod gratiæ donũ datur intuitu alicuius operis saltem tanquam dispositionis proportionatæ,non dari omnino gratis, sicut si daretur absque vlla dispositione, sic enim esset largitio gratiæ pura misericordia:cùm autem datur ob aliquod opus, non est pura misericordia,sed aliqualis retributio, qua ob vnum opus factum ex gratia Deus aliquid tribuit, & hoc sensu est certum primum auxilium gratiæ non dari ob aliquod opus factum ex solis naturæ viribus,vt pone ex materia de gratia & prædestinatione.& hoc sẽsu Paulus docuit hominem non iustificari ex operibus, quod sæpe contra Pelagianos & semi-Pelagianos docuit Augustinus.& hinc ortum habuit vt apud Patres idem sit aliquid dari sine meritis,& dari sine operibus: opus enim honestum ex gratia factum,quod Deo placet,& aliquam proportionem habet cum præmio, dicitur meritum vel simpliciter de cõdigno,vel secũdũ quid & de congruo; tale enim opus cùm placeat Deo,aptum est aliquomodo ad mouendam Dei voluntatem,vt intuitu illius aliquid det,& ideo dicitur meritorium,vnde idem est iustificari gratis, & iustificari sine meritis vsu Patrũ: vt constat ex Cõcilio Trid. *sess.6.cap.*8.quod fusiùs explicat P.Vasquez *disp.illa* 218.*c.*30. & ratio etiã esse potest, quia inter meritũ de cõgruo & præmiũ nõ requiritur æqualitas,sed conuenientia, & proportio, & congruitas.

Item alia ratione possumus vti ad confirmandam hãc veritatem,hoc modo: Vnus iustus dicitur mereri de cõgruo alteri homini peccãti primam gratiam,ex communi sensu Scholasticorum, qui bono opere illam impetrat:ergo à simili possumus dicere peccatorem per fidẽ & opera mereri sibi remissionem peccatorum,quia illis eam impetrat.Sed respondent aliqui esse discrimen:nam in priori casu congruum est vt Deus retribuat amico potenti,quia opus est amici,& ideo meritorium de congruo;in posteriori verò casu opus bonum ante iustificationem est opus inimici, vnde non mirum si non dicatur meritum de congruo.

Verùm hæc responsio facile potest refutari:nam meritum de congruo habet latitudinem, & licèt sit congruum retribuere aliquid propter opus amici, tamen etiam est congruum retribuere aliquid eiusdem ordinis propter factum ex gratia quod Deo placet,hæc enim retributio fit ex affectu generali gratitudinis; gratitudo verò non respicit opus solùm æquale & condignum,sed obsequium quodlibet factum in gratiam & obedientiã eius qui aliquid potest retribuere,de quo P.Vasquez bene philosophatur 1.2.*disp.*214.*c.*5.*&* *disp.*218.*c.*3.*&* 1. *p.disp.*91.*cap.*15.& hæc doctrina confirmatur ex eo quòd Patres disputantes contra reliquias Pelagianorũ vt probarent non dari meritum etiam minimum respectu primi auxilij gratię,nunquam ex eo probarunt quòd homo existens in peccato non posset aliquid mereri, sed quia gratia non esset omnino gratia si retribueretur alicui operi elicito ex solis naturæ viribus: vt notauit P.Vasquez 1.2.*disp.*195.*cap.*2.*&* 1.*p.disp.*91.*cap.*15. Cùm autem dicimus fidem mereri de congruo iustificationem, non est de sola fide intelligendum,sed de fide cum aliis operibus,quia non sola fides est dispositio ad remissionem peccatorum & iustitiam inhærentem, sed alia etiam opera requirũtur:vt docuit Cõciliũ Trident.*sess.6.cap.*6.

Ex dictis constat non esse audiendos recentiores aliquos interpres S.Th. qui *prima secundæ ad quæst.vltimam,* docuerunt duas opiniones suprà in hoc dubio relatas, posse conciliari,ita vt Doctores primæ opinionis negẽt meritum propriè sumptum;Doctores verò secundę sententiæ solùm velint esse meritũ aliquod impropriè sumptum.Sed isti planè sequuntur primam sententiã quam nos refutauimus, vnde decipiuntur etiam ipsi dum putant controuersiam esse de nomine,& non de re, constat enim ex dictis Augustinum aliósque Latinos Patres rectè loquutos fuisse.

Restat satisfacere his quæ pro prima opinione retulimus.Ad primum respondetur Paulum non excludere à nostra iustificatione opera gratia facta,sed opera ex viribus naturæ. & cum Iacobo concedendum est *cap.* 2. hominem iustificari ex operibus,vt ostẽdimus suprà ad quæstionem primam.

Ad secundum Vega *lib.*8.*super Concilium Trident.cap.*10. docet solum meritum de condigno cõtradicere rationi gratiæ,& ita Patres Concilij solùm excluisse merita de condigno,& hunc sensum videtur amplecti Patres Cõcilij Polonici,vt refert suprà Hosius,ipse enim refert in toto illo opere acta illius Concilij; & aliqui viri docti huius status mihi retulerũt,& testati sunt,se legisse acta Concilij Tridẽtini,& ex illis hũc sensum facili negotio colligi.Et hæc solutio idonea satis est pro præsenti instituto.& hunc sensum Concilij sequitur Bellarm. *lib.*1.*de iustificatione,cap.*21.*in principio,*in fine verò capitis in vltimis docet verbis multa testimonia quæ docent hominem iustificari gratis,significare nullà esse merita ante donum fidei.& P.Vasquez disputatione illa 218.censet Concilium ibi loqui de merito primi auxilij gratiæ, & excludere omne meritum siue de condigno, siue de congruo,ex propriis viribus,quia Concilium dixit hunc fuisse perpetuum Ecclesię sensum;& tamen Patres nunquam voluerunt excludere meritum ex gratia,sed ex viribus naturę.Deinde quia Conciliũ infert vt absurdum, quòd si iustificaretur homo ex operibus,iam gratia non esset gratia,vt dixit Paulus ad Rom.quod ex viribus naturæ intelligitur:vt diximus ad quæstionem primam,& ostendit P.Vasquez 1.2.*disp.*210.*cap.*8.*&* *disp.*218.*cap.*5.*&* *sæpe aliis locis*, gratiam enim iustificationis appellauit Concilium seriem auxiliorum,& eorum quæ ad iustificationem requiruntur, iuxta praxim Augustini, de quo in materia de gratia.

Ad tertium Bellarm. *lib. illo* 1.*de iustificatione.cap.* 21.§. *deinde non est.*non reputat inconueniens concedere merito congruo suam mercedem respondere, quia potest respondere sicut præmiũ,& colligit ex Paulo ad Rom.4. *Ei qui operatur,merces nõ imputatur secundùm gratiã,sed secũdũ debitum:*ergo significat ipse aliã mercedẽ secundũ gratiã.

Et Paulus ibi contendit excludere opera ex propriis viribus, & quodcumque quod retribuitur alicui operi

operi, videtur appellare mercedem, ex quo sequitur etiã quod datur merito facto ex auxilio gratiæ, appellari mercedem. Et fauet nominis origo: dicitur enim merces à merendo, vt docent periti linguæ Latinæ.

Deinde P. Vasquez *disp. illa* 218. *cap. vlt.* vult præmium quod retribuitur merito de cõgruo, non appellari mercedem, sed remunerationem. Sed vtroque modo potest solui argumentum illud.

Ad quartum ex dictis constat Patres agnouisse meritum quod Scholastici appellant congruum, licèt eo nomine vsi non fuerint Patres.

Ad quintum respondetur ex analogia illa & similitudine motus & termini cum iustificatione & dispositione ad illam, non colligi opera quæ disponunt non posse mereri de congruo ipsam iustificationem & formam qua formaliter iustificamur, similitudo enim illa lata nimis est, & non tollit quin dispositiones sint actus diuersi à forma qua iustificamur.

Sed obiiciunt aliqui recentiores si opera merentur iustificationem & remissionem peccatorum, ergo iustificatio & remissio peccati est præmium illorum, quod concedere videtur absurdum. Verùm ex dictis constat non esse absurdum, sed consentaneum valde doctrinæ Patrum, & rationi.

Sed obiiciunt iterum, is qui debet alicui satisfactionem iniuriæ, non videtur posse ab eo aliquid mereri, nisi priùs soluat debitum. Sed existens in peccato mortali debet recompensationem iniuriæ, & peccati: ergo antequam iustificetur, non potest à Deo mereri aliquid. Consecutio videtur efficax, & maiorem probant, quia mereri est obligare alterum ad retributionem, quod non potest facere is qui obligatus est debito satisfactionis. Hæc tamen obiectio parum habet efficacitatis. Et primò quod dicit mereri esse obligare alterum, sine probatione assumunt, & falsum est, rectè enim P. Vasquez 1.2. *disp. illa* 218. *cap. vlt. ad* 4. docuit ad meritum de congruo non requiri obligationem, quam si quis violet, male faciat: sed sufficere si meritum inducat debitum gratitudinis & remunerationis alicuius; quia sufficit si retribuere & conferre præmium sit congruum, & conueniens, quia hoc ipso quòd aliquid datur, pro opere aliquo modo proportionato, non datur ex sola misericordia, & ita datur pro aliquo merito, & affectu generali gratitudinis. Et probari potest, quia cùm quis iustus primam gratiam alteri dicitur impetrare de congruo, & tamen non est lex aut promissio infallibilis quòd semper consequatur illam, & si pro aliquo euentu sit lex aut promissio Dei de aliqua retributione facienda, meritò de congruo illa promissionis erit obligatio, & non iustitiæ, neque orta ex dignitate æquali operis, & ita ad aliud quod dicebatur, in ea obiectione facile respondetur non esse necessarium ad hoc meritum de congruo, vt peccator obliget Deum, sed satis est si ex gratia eius faciat opera quibus disponatur ad iustificationem, & quibus illa congruè retribuatur. Et ex dictis solui possunt alia quæ pro sua opinione obiicit P. Valentia loco allegato. Doctrina verò huius dubij ex dicendis disputatione sequenti ampliùs intelliget.

DISPVTATIO XXXI.

Opportuna digressio de conditionibus requisitis ad meritum de congruo.

OCCASIONE doctrinæ traditæ disputatione præcedenti, & quia sæpe occurrit quæstio de merito de congruo, oportet explicare conditiones & leges illius, de quibus ex instituto disputandum est in materia de merito 1.2. *ad quæstionem vltimam*. Licèt authores solùm tractare soleant ibi de conditionibus requisitis ad meritum de condigno; aliis verò locis interdum vnum aut alterum verbum faciunt de conditionibus requisitis ad meritum de congruo, & placet ex variis Doctorum locis colligere quid probabilius appareat.

DVBIVM I.

An ad meritum de congruo requiratur opus liberum honestum hominis iusti.

EX aliquibus quæ Doctores tradunt agentes de conditionibus ad meritum de condigno, non erit difficile colligere quomodo sit philosophandum in aliis de merito de congruo.

Et ante omnia constitutum est apud Doctores multos ad meritum necessarium esse operis libertatem, ita docent Scholastici *in* 1. *d.* 17. *& in* 2. *d.* 27. *&* 30. *d.* 18. & interpretes S. Th. 1.2. *ad quæst. vltimam.* vbi P. Vasquez *disp.* 216. Cardinalis Bellar. *lib.* 5. *de iustificatione, cap.* 16. & docuit Alens. 3. *p. q.* 17. *num.* 2. *art.* 2. *ad* 1. Bonauent. *in* 3. *d.* 18. *art.* 10. *quæst.* 1. Scotus *quæst.* 3. *ad* 4. Almaynus *quæst.* 1. Durandus *quæst.* 2. *num.* 5. Palud. *quæst.* 2. *art.* 2. Argentina *quæst.* 1. *art.* 3. Albertus *art.* 2. *ad* 1. Richardus *art.* 2. *quæst.* 1. Ocham *in* 1. *d.* 17. *quæst.* 2. Sotus *lib.* 3. *de natura & gratia, c.* 7. & alij, qui licèt loquantur de merito de condigno, tamen eadem est ratio de omni merito apud Deum, vt expressè docuit Ocham suprà, & cæteri videtur vt notum supponere: vt docuit P. Vasquez *disp. cit. cap.* 3. *num.* 14. indicatur Ecclesiastici 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus: ideo stabilita sunt bona illius.* Et probari potest ex Patribus, & 1. ex Iustino *Apologia* 1. *circa mediũ.* ait enim: Neque enim quidquam horum laude dignum esset, nisi homines illi in vtramque partem cõuertere, & quasi flectere se possent. Deinde Irenæus *lib.* 4. *c.* 71. Qui operãtur, inquit, bonum, gloriam & honorem percipiunt, quoniam operati sunt bonum cùm possunt non operari illud. Clarissimè Clemens Alexand. 1. *lib. strom. ante medium,* inquit: Sed nec laudes, nec vituperationes, neque honores, neque supplicia iusta sunt, si anima non habeat liberam potestatem appetendi, & aggrediendi. Idem docet Basilius *oratione quod Deus non sit author malorum.* Chrysost. *hom.* 22. *in Genesim.* Cyrillus *lib.* 2. *in Ioan. cap.* 54. Tertullianus *lib.* 2. *in Marcionem, ante medium.* Cæterùm, inquit, nec boni, nec mali merces pensaretur ei qui aut bonus aut malus necessitate fuisset dicendus, non voluntate. Hilarius *in Psal.* 2. Hieronym. 2. *lib. contra Iouinianum.* Vbi necessitas nec corona nec damnatio est. Aug. *lib.* 2. *de libero arbitrio, cap.* 1. Non enim recte factum aut peccatum esset quod non fieret voluntate, Paulin. *epist.* 2. Bernard. *sermone* 81. *in Cant.* confirmandum est ex Aristot. 3. *Ethicorum, ca.* 5. qui dixit, nos per naturalia non mereri vituperium. Eadem autem est ratio de merito laudis. quam rationem indicant citati Patres.

Vnde reprehendẽdi sunt aliqui Doctores qui dixerunt meritum posse esse sine libertate. Gabr. 3. *dist.* 18. *q.* 4. *art.* 3. Maior *quæst.* 1. & Almay. suprà pro eadem sententia retulit Holchotum. Sed hęc doctrina omnino reiicienda est, quia nõ solùm est contra communem sensum Scholasticorum, sed etiam aduersùm sanctos Patres, qui eodem modo loquuntur de pœna & præmio.

Duo verò restant explicanda, alterum est an hæc conditio sit requisita ad meritum ex natura rei, vel solùm ex lege Dei: alterũ est an sit necessaria de potentia absoluta.

Aliqui censent circa primum eos Doctores qui asserunt dignitatem meriti pendere ex acceptatione diuina, consectariè dicturos hanc conditionem solam requiri ex lege & voluntate Dei. Sed hoc non videtur omnino certum, quia possent illi dicere dignitatem pendere ex voluntate & acceptatione Dei, ita tamen vt supponatur opus liberum, quia libertas est fundamentum boni operis. Et quidquid sit de mente illorum Doctorum, mihi placet prædictam conditionem esse necessariam ex natura rei: vt docuit P. Vasquez *cap.*

illo 3. citato, cū aliis. Et videntur Patres tradidisse, siquidē eodem modo loquātur de malo opere ad merendū pœnam, & de bono ad merendum præmium. Et Augustinus considerata rerum natura loquutus est, & argumentum sumi potest à simili de pœna quæ non potest infligi, nisi propter opus ex natura rei liberum: ergo nec præmium sub ratione præmij. Et deinde ratio à priori est, quia ratio dignitatis vel indignitatis consequitur ex natura rei bonitatem vel malitiam moralem: hæc autem necessariò requirit libertatem, vt pono ex materia de peccatis, & de bonitate & malitia humanorum actuum.

Circa secundum dicendum est libertatem ita esse necessariam ad meritum, vt etiam de potentia absoluta nō possit esse opus meritorium sine libertate: vt bene docuit P. Vasquez loco allegato. Deus enim sola sua voluntate non potest facere opus dignum quod ex se dignum non est. Quomodo autem potuerit Christus mereri etiamsi non potuerit peccare, explicant Doctores 3. parte, ad quæst. 19. vbi nos id explicuimus per otium.

Sed obiici solet pro sententia Gabrielis, meritum pendere ex aceptatione Dei: ergo poterit acceptare opus non liberum. Verùm antecedens est falsum, vt pono ex materia de merito.

Secundò obiicitur, meritum Christi fuisse opus sine libertate. Verùm hoc falsum est, vt constat ex his quæ Doctores tradunt 3. parte, ad quæstionem 19. vbi legi potest P. Vasquez, & Bellarm. lib. 5. cap. 11.

Secunda conditio est, vt opus sit honestum, aliàs non erit meritorium apud Deum. Hæc conditio constituta est apud Doctores, & probari potest, quia vel opus est prauum, & sic Deo non potest placere, & hominem cō-
C stituit dignum pœna; & quòd sit contra Dei voluntatem, non potest dici fieri in obsequium illius, vt ille moueatur ad remunerationem & conferendum præmium; vel opus est indifferens in indiuiduo si potest tale dari ex mentè aliquorum. & illud sicut neque est bonum, neque malum, ita neque reddit hominem dignum præmio aut pœna: debet ergo esse bonum vt sit dignum laude & præmio aliquo. Vnde rectè Augustinus *de gratia & libero arbitrio, cap. 6.* dixit: Quæ mala sunt, non coronat Deus. Explicatur, quia opus nisi sit malum, non est dignū pœna: ergo nisi sit bonum, non est dignum præmio. est autem hæc conditio necessaria ex natura rei, & non solùm ex libera Dei voluntate. & ita est necessaria vt nec de potentia absoluta possit esse opus meritorium, si non
D sit honestum: non enim sine bonitate & honestate morali potest esse dignum laude apud Deum.

Restat tertia pars dubij propositi de statu gratiæ & iustitiæ hominis merentis. Et certum est ad meritum de condigno necessarium esse statum gratiæ, & sanctitatis, apud Doctores, de quo legi possunt Bellarminus *lib. illo 5. citato, cap. 12.* & P. Vasquez 1. 2. *disp. illa 216.* Modò autem solùm disputamus de merito de congruo, & aliqui nolunt concedere meritum hoc, nisi in homine iusto. ita videntur sentire qui nolunt concedere in peccatore meritum gratiæ iustificantis, etiam de congruo, quos retuli suprà. ita Capreolus 4. *dist. 14. quæstione 2. artic. 3.* Antonius Pantusa *lib. de gratia & prædestinatione, cap. 6.* Sotus *lib. 2. de natura & gratia cap. 4.* Petrus Soto *lib. de institutione Sacerdotum, lect. 9. de pœnitent.* Hosius *in confessione Polonica, cap. 73.* P. Valentia 1. 2. *disp. 8. quæst. 6. puncto 4.* & expresse Medina 1. 2. *quæst. 114. ad art. 6. in fine*, docet in homine peccatore nullum meritum etiam de congruo reperiri. Et probari potest hæc sententia argumentis quibus disputatione præcedenti contendebant aliqui probare peccatorem etiam per opus factum ex gratia non mereri de congruo iustificationem. & probari potest, quia opus peccatoris licèt sit congruum ex honestate obiecti, tamen non est congruum ex dignitate personæ, quia, vt ponimus, homo operans non est iustus: igitur hoc opus non potest dici meritum de congruo. Proba-

A tur à simili, quia opus non dicitur meritorium de cōdigno, quando deest personæ dignitas, etiamsi aliàs ex obiecto sit honestum, habeátque ex illo dignitatem honestatis: ergo à simili opus non dicitur meritorium de congruo absque congruitate personæ operantis.

Secunda opinio est asserentium meritum de congruo non requirere in persona operante statum sanctitatis. ita docent omnes qui putant hominem existentem in peccato mortali posse per opus factum ex auxilio gratiæ mereri de congruo. ita docuit Bonauent. 4. *dist. 15. 1. parte distinctionis, artic. 1. quæst. 5.* & docuerat *in 1. dist. 41. artic. 1.* Marsil. 2. *quæst. 10. artic. 3.* Vega *quæst. 7. de iustificatione*, & in Trident. *lib. 8. à cap. 8.* Toletanus *apologia pro Decretis Concilij Tridentini, super capite 8. sess. 6.* Bellarminus *tom. 3. lib. 1. de iustificatione, cap. 21. & lib. 5. cap. 21.*
B P. Vasquez 1. 2. *dist. 218. & sæpe aliis locis.* & multi Theologi huius ætatis. Et S. Thom. 2. *dist. 27. artic. 4. ad 4.* vbi docet hominem per dispositiones quodammodo ex cōgruo mereri gratiam. Loquitur verò de gratia iustificante P. Suarez *tomo 1. in 3. parte, disp. 4. sect. 10. in fine.* quæ sententia infrà explicabitur.

Notandum autem est explicationis gratia nullum esse concedendum meritum de congruo ex viribus solius naturæ, secundùm doctrinam fidei, quam tradunt Doctores in materia de gratia ex Conciliis & Patribus, & facile intelligitur, quia tale opus neque habet condignitatem, neque congruitatem ex principio gratiæ, neque ex persona, quia nec persona est iusta, vt ponimus; neque opus habet obiectum supernaturale, neque ex gratia, vt ex principio procedit. docet autem S. Thomas
C *num. 2. dist. 27. art. 4. in corpore,* inter meritum & præmium debere esse proportionem. *& prima secundæ, quæst. 114. art. 5. & sæpe aliis locis.* quod ipsum nomen meriti significat. & ideo meritum de condigno est propriè & primariè meritum quod habet condignitatem comparatione præmij, non iustitiæ, vt aliqui existimarunt, sed veluti seminis cum fructu ex natura rei, de quo in materia de gratia; meritum verò de congruo non habet condignitatem comparatione præmij quod retribuitur, sed habet congruentiam & conuenientiam aliquam, & propter hanc congruentiam & conuenientiam dicebamus esse necessarium vt opus sit liberum & honestum, si enim sit necessarium, vel prauum, non habet conuenientiam, aut congruentiam.

Deinde sciendum est hanc congruentiam posse esse
D maiorem, vel minorem, non solùm propter maiorem vel minorem operis perfectionem, sed etiam quia interdum potest opus habere congruentiam ex obiecto, & principio, cùm sit honestum, & ex auxilio gratiæ, & non habere congruentiam ex persona operantis, quando persona non est in statu sanctitatis, aliquando potest habere congruentiam ex obiecto, & principio, & ex persona, & hanc congruitatem ex duplici capite notauit P. Vasquez 1. 2. *quæst. 114. in comm. art. 6.* His positis dicendum est aliquod meritum de congruo ex peculiari conditione requirere statum gratiæ. explicatur in materia de gratia. Docent aliqui Theologi iustum bonis operibus posse mereri de congruo perseuerantiam sumpta perseuerantia pro vltima clausula & periodo vitę in
E statu gratiæ, de quo P. Vasquez 1. 2. legi potest, *ad quæstionem vltimam, in commentario articuli 9.* tale autem meritum supponit statum gratiæ.

Deinde dicendum est simpliciter & perfectè, meritum de congruo solet & potest appellari opus congruum, non solùm ex obiecto & auxilio, sed quod habet congruitatem ex personæ dignitate, nempe quando est opus hominis iusti, & hac ratione S. Thom. 1. 2. *quæstione 114. artic. 6.* dixit vnum iustum posse alteri mereri primam gratiam merito de congruo. & 3. *parte, quæstione 2. art. 11.* sanctos Patres meruisse de congruo incarnationem, quod qua ratione sit intelligendum,

ibi

ibi diximus.& optimè explicat P.Vasquez *to.1.in 3.partè disp.22.* in priori verò Soto *ex 1.2.* dixit S.Th. congruum esse vt Deus impleat voluntatem hominis iusti qui implet Dei voluntatem in gratia constitutus: in altero autem loco *ex 3.parte q.2.art.11.* dixit congruum esse vt Deus exaudiret eos qui ei obediebant.

Nihilominus dicendum est etiam in homine peccatore posse ex gratia Dei reperiri aliquod meritum de cõgruo aliquo modo. ita loquutus est S.Thom. *num.2.dist. illa 27.art.4.ad 4.* vt suprà retuli. dixit enim hominem per dispositiones ex auxilio gratiæ quodammodo mereri de congruo gratiam iustificantem. Pendendum est verbum illud *quodammodo*, & quidem admittendum esse aliquod tale meritum de congruo in peccatore, probauimus ex Patribus disputatione præcedenti,& vlteriùs potest explicari, quia in tali opere licèt non sit congruitas ex dignitate personæ, tamen habet aliquam congruitatem, est enim opus ex auxilio gratiæ, & honestũ,& liberum, vt ponimus: congruum autem est vt Deus exaudiat hominem illum qui implet Dei voluntatem in eo opere, licèt non sit ita congruum, sicut implere voluntatẽ amici, præsertim quãdo honestum illud opus peccatoris ordinatur ad impetrandam Dei amicitiam, sicut est dispositio ad iustificationem. Confirmari etiam potest ex eo quòd contraria opinio non habet efficax aliquod argumentum contra nostram, quæ est cõsentanea manifesto & frequenti modo loquendi Patrum, vt vidimus disputatione præcedenti. Multa autem quæ contra hanc opinionem poterant obiici, soluta sunt à nobis disputatione præcedenti.

Ad rationem verò adductam in hoc dubio constat ex dictis: solùm namque probat opus in peccatores non dici congruum meritum ex dignitate personæ. Simile autẽ de merito de condigno parum probat, est enim manifestum discrimen, quia condignum est meritum simpliciter, & ita non dicitur nisi habeat omnes conditiones requisitas ad merendum de condigno præmium: vna autem ex conditionibus est sanctitas personæ operantis, vt pono ex materia de merito, vbi auctoritate & ratione ostenditur non esse meritum de condigno in homine existenti in peccato mortali. Hic posset quæri an posset esse meritum de congruo opus elicitũ ex viribus naturæ sine auxilio gratiæ in homine peccatore, vel existenti in pura natura. Et secundùm legem ordinariam dicendum est non posse esse, hac enim ratione contendit Augustinus contra semi-Pelagianos, non posse esse ex solis naturæ viribus meritum aliquod primæ gratiæ & primi auxilij, de quo expresè P. Vasquez *in materia de gratia, & in materia de prædestinatione.* Deinde de potentia absoluta est mihi probabilius non posse esse tale meritum, quia Deus sola sua voluntate non potest facere opus congruum quod de se congruum non est, neque enim est diuersa natura operis ex sola voluntate & acceptione Dei intrinsecè non variata. Sed de hoc in materia de merito.

Dvbivm II.

An ad meritum de congruo requiratur pactum seu promissio Dei, & status viæ in merente.

AGentes Theologi de merito condigno disputarũt ex instituto, an requiratur pactum aut promissio Dei de conferendo præmio. Estque non leuis controuersia, non huius loci, habet enim sedem propriam *1.2. ad quæstionem vltimam.* Et quamuis multi viri docti senserint ad meritum de condigno esse necessariũ pactum seu legem, aut promissionem Dei, tamen ad meritum de congruo non legi aliquem qui dixerit ad quodlibet meritum de congruo esse necessarium tale pactum, aut quid simile.

Et partem negantem tradiderunt expresè graues Theologi, P.Valentia *1.2.col.vltima, in fine*, P. Suarez *tomo*

A *1.in 3.parte, disp.10.sectione septima, in explicatione 3. cõclusionis, pagina 315.col.1.* P.Vasquez *1.2.disp. 218. cap. vlt. ad 4.* Medina *1.2. ad quæstionem 114.in art.6.* & recentiores alij in eundem articulũ, & Bellarminus *libillo de iustificatione, cap.21.* licèt admittat circa meritum de congruo aliquãdo esse promissionem Dei, tamen negat in illa fundamentum habere hoc meritũ. Sed in congruitate operis supponit manifestè Corduba *95. de indulgentiis, in Sol.8.* Medina *Cod.de satisfactione, quæst. 2. & 5.* Caietanus *tomo primo opusculorum, tractatu 16. quæst. 6.* & fauet S. Thom. qui loquens de merito congrui, solùm refert impetrationem in cõgruitatem, & infrà *q.83.art. 15. & 12.q.114. art.6.ad 2. & sæpe alibi*, docet impetrandi vim habere orationem, aut alia opera ex gratia seu misericordia Dei. &

B probari potest hæc opinio & communis doctrina, quia nullum est idoneum fundamentum, vt dicamus necessariam esse promissionem Dei ad rationem meriti de congruo. Et explico, quia non est necessaria ad congruitatem operis ex gratia & obiecto quam habet supposita libertate operantis. Deinde non est necessaria vt præmium sit debitum ex iustitia propriè, qualis esse solet inter homines, quia hæc non reperitur interdum inter homines, vt dicemus infrà in materia de iustitia, & diximus *3.parte, ad quæstionem in primam.* Promissio ergo Dei solùm posset inducere obligationem fidelitatis in retribuendo præmio, & sic non est necessaria ad rationem meriti de congruo. Sed ad effectum retributionis; & ideo Bellarminus suprà cùm admitteret aliquibus meritis de congruo. Factam esse promissionem de retributione præmij, negat in promissione illa fundari meri-

C tum de congruo. quod vlteriùs explico: nã remuneratio facta ob meritum de congruo, pertinet ad affectum generalem gratitudinis; hæc verò solùm respicit obsequiũ factum ob voluntatem Dei qui collaturus est præmium, quod alij dixerunt Deum conferre ex liberalitate, hoc est, absque obligatione.

Sciendum autem est vt opus aliquod sit meritorium de congruo pro alio, necessarium esse vt ab operante offeratur, & applicetur pro illo, vt notauit P.Vasquez *1.2. ad quæstionem vltimam, in commentario art.6.* quod etiam in meritis Christi necessarium esse docuit *3.parte, ad quæstionem 19.* quia ante talem applicationem pro vno vel altero solùm est in opere congruitas, vel condignitas, ad

D aliquod impetrandum vel merendum, & necessarium est vt determinetur ex intentione operantis, siue applicatio fiat per expressam, siue per implicitam & inuolutam voluntatem.

Cùm verò aliquis sibi aliquid meretur de congruo, quæstio potest esse an circa præminm sit in Deo voluntas efficax ante præuisionẽ meriti illius, vel solùm simplex voluntas, de quo sicut de electione ad gloriã vnusquisque secundùm sua principia philosophari potest. & P.Vasquez putat electionẽ præmij de congruo esse post præuisum meritum loquẽs de electione Virginis in matrem Dei *3.p.disp.23.c.4.num.2.in fine, & cap. 10. & cap.12.* Contrariam verò opinionem docuit P. Suarez *tomo primo in 3. parte, disp.10.sect.vltima.*

Sed hæc controuersia non est huius loci, satis sit dicere necessariam esse ad hoc meritum aliquam volũtatem Dei erga præmium tanquam erga finem, & interdũ

E requiritur aliqua intentio seu applicatio operantis vt illud opus dicatur meritum de congruo rei alicuius, ad quam ex natura sua non ordinabatur: rectè verò notauit P.Vasquez *1.2.disp.218.cap.4. in fine*, posse dici meritũ de congruo quod est aptum ad aliquid impetrandum, licèt actu non impetret, quod ego intelligo si illud opus à Deo vel ab operante ordinetur in tale præmium, aliàs solùm erit aptum quasi remotè vt possit esse meritum. Quod explico, quia aliàs omnes fœminæ sanctæ veteris Testamenti per opera facta in gratia possent dici meruisse maternitatem Dei; licèt illam

non conſequuti fuerint, quod alienum eſt à ſenſu Doctorum. Sequela probatur, quia ea opera poſſent ordinari ad obtinendam eam dignitatem, cùm eſſent opera Deo grata, & perſonarum exiſtentium in gratia, quod pro ſimilibus indicaſſe hoc loco ſufficiat.

Circa ſecundam partem dubij de merito de condigno diſputant Theologi in materia de merito 1. 2. *ad quæſtionem vltimam*, an & quando requiratur ſtatus viatoris ad meritum de condigno; nos verò in præſenti ſolùm volumus agere de merito de congruo, & primò oportet explicare an poſſit quis ſibi mereri aliquid de congruo exiſtens in beatitudine, nempe præmium aliquod accidentale; & affirmantem partem docuit Alenſ. 3. *parte, quæſt.* 17. *in* 1. *ad* 2. *& pen.* Bonauentura 3. *diſt.* 18. *art.* 1. *quæſt.* 2. Antiſiod. *lib.* 3. *ſummæ, tractatu* 1. *cap.* 7. *quæſtione incidenti ad primum.* S. Thom. olim 2. *diſp.* 5. *quæſt.* 2. *art.* 2. *& in* 4. *diſp.* 50. *quæſt.* 2. *art.* 1. *quæſtiuncula* 6. Scotus 4. *diſt.* 50. *quæſt.* 1. *art.* 4. quos ſequutus eſt P. Vaſquez 1. 2. *diſp.* 216. *c.* 4. Et probari poteſt, quia Sancti poſſunt ſibi aliquid impetrare à Deo per opus ſanctum, & ex gratia factum, in perfectiſſimo illo ſtatu ſanctitatis: ergo quod retribuitur, habet rationem præmij, & opus cui retribuitur, erit opus meritorium de congruo, quia eſt impetratorium. Et explicari poteſt hæc opinio, quia licèt beatus ſit in termino beatitudinis eſſentialis, & ideo eam non poſſit mereri, neque incrementum eius, tamen reſpectu perfectionis accidentalis quam poteſt ſibi impetrare bonis operibus, non eſt internum, neque hoc poteſt probari vel ex natura rei, vel ex lege aliqua, nõ enim apparet lex Dei ex qua conſtet beatos non mereri præmium aliquod accidentale.

Aliorum ſententia eſt beatos in ſtatu beatitudinis nihil ſibi poſſe mereri de congruo. ita Bañez 1. *parte ad quæſtionem* 62. *artic.* 9. *ver.* 3. *concluſionis. quæſt.* 1. P. Valentia *diſp.* 4. *quæſt.* 3. *p.* 4. P. Bergomenſis *in concordantiis locorum S. Th. dub.* 157. & videtur docuiſſe P. Vaſquez. 1. *parte, diſp.* 230. *cap.* 2. & docet S. Thom. 1. *parte, quæſt.* 63. *art.* 9. *ad* 3. P. Suarez 3. *parte, tomo* 1. *diſp.* 39. *ſectione* 3. quæ ſententia infrà explicabitur.

Dicendum verò eſt primò primam ſententiam eſſe probabilem. ita ſentiunt multi huius ætatis. & facile intelligitur & probatur ex multitudine & dignitate Doctorum, qui illam tradiderunt. éſtque conſentanea illi doctrinæ Patrum, quam diſputatione præcedenti retulimus, aſſerentium eſſe in peccatore meritum impetratorium. Eſt autem certum ſecundùm fidem beatos in patria impetrare, & Doctores huius ſententiæ ſolùm contendunt in beatis eſſe impetrationem, quam appellant meritum de congruo.

Nihilominus ſecunda opinio mihi eſt probabilior quam tradidi 1. *p. ad quæſt.* 62. *in art.*... Sed in confirmanda iſta concluſione non omnes vtuntur eadem ratione: aliqui probant primò, quia Scriptura ſacra & Patres agentes de ſtatu alterius vitæ abſolutè & ſine diſtinctione vlla, videntur docere poſt hanc vitam non eſſe tempus merendi. Sed hoc parum habet efficacitatis, quia loca Scripturæ & Patrum intelligenda ſunt de merito vitæ æternę, contendunt enim poſt hanc vitam deſtinari hominem vel ad gloriam poſt Purgatorium, vel in pœnam æternam, neque Scholaſtici ita intellexerunt ea teſtimonia, ſiquidem circa meritum de congruo in opiniones diuiſi ſunt, & vt vidimus, Alenſ. Antiſiod. & Bonauent. primam opinionem ſequuti ſunt, imò & S. Thom. aliquando eam docuit.

Secundò probant aliqui, quia ſi poſſent Beati ſibi mereri de congruo, etiam poſſent mereri de condigno. Verùm hæc ratio nullam habet vim, quia ex conſenſu omnium beatus qui non eſt ſimul viator, non poteſt de condigno ſibi mereri, ſiue hoc oriatur vel ex aliqua lege Dei, vt multi putant, ſiue ex natura illius ſtatus, vt ego alios ſequutos docui 3. *p. ad quæſt.* 19. Huius verò res ſe habet circa meritum de congruo reſpectu præmij accidentalis alicuius.

Tertiò probant aliqui: nam ex prima opinione ſequeretur poſſe beatum mereri de condigno gloriam ſui corporis, & reſurrectionem, imò & gloriam aliquam accidentalem. Si enim in eo ſtatu poteſt eſſe aliquod meritum reſpectu præmij diſtincti à gloria eſſentiali animæ, non videtur poſſe aſſignari ratio ob quam non poſſit beatus hæc quæ diximus mereri.

Verùm hæc etiam ratio non concludit, & primò cauſam ob quã beatus nõ mereatur gloriã ſui corporis, aſſignaui 1. *p. ad q.* 62. *in art.* 9. dicendum enim eſt beatum nõ mereri beatitudinem ſui corporis, quia vel illam meruit in vita vt adultus, vel qui illi meruit gloriam animæ, meruit etiam gloriam corporis. quod etiam docuit expreſsè P. Vaſquez 1. *p. loco citato.*

Sed dices, ergo ſaltem poterit beatus mereri ſibi augmentum gloriæ corporis, quia hoc non meruit in vita. Reſpondetur gloriam corporis ſemper dari cum reſpectu & proportione, ſeu cum menſuratione ad gloriam animæ, & ita cùm iam non poſſit creſcere in gloria animæ eſſentiali, non poteſt in gloria corporis. Chriſtus verò meruit in hac vita gloriam corporis ſibi poſtea cõferendam, quia erat viator ſecundùm ſtatum corporis, vt explicaui 3. *parte, ad quæſtionem* 19. & eodem modo conſtat non mereri reſurrectionem quam in via meruerunt beati, vel qui illi meruit gloriam eſſentialem, meruit reſurrectionem corporis. Quod verò dicitur in ratione facta de merito alicuius præmij accidentalis de condigno, non probatur efficaciter, quia reſpondere poſſent Doctores contrariæ opinionis beatum iam eſſe in centro & termino quantum ad præmium eſſentiale beatitudinis, cui iam eſt debitum omne præmium illi connaturale.

Quartò probant aliqui, quia ex oppoſita ſententia ſequeretur poſſe animas Purgatorij per bona opera mereri remiſſionem aliquam pœnarum, quod nullus conceſſit, quia non eſt in Purgatorio ſtatus merendi; ſed de hoc dicemus infrà. Ex his verò cõſtat parum habere efficacitatis aliqua quæ contra primam ſententiam adducunt, P. Valentia, Bañez, & P. Suarez locis ſuprà allegat. Ex eo ergo mihi placet ſecunda ſententia quam docent S. Thom. 1. *parte, quæſt. illa* 62. *art.* 9. *ad* 3. quia vt ibidem dicit ſanctus Doctor, gaudium accidentale (& idem iudicium eſt de quolibet alio præmio accidentario) magis acquiritur ex virtute beatitudinis, quàm illud mereatur beatus; quaſi vellet S. Thom. eſſe effectum beatitudinis, & præmium meritorium, quæ habuit Angelus in via. Et eadem ratio eſt de aliis beatis adultis, qui cum meritis peruenerunt ad gloriam; ille verò qui cum gratia Baptiſmi ſolùm conſequutus eſt gloriam, non meretur aliquid in eo ſtatu, quia quidquid datur eſt effectus ſtatus, & ita reſpondet meritis Chriſti, ob quæ conſecutus eſt gratiam & gloriam. Et hanc doctrinam ſequutus eſt P. Vaſquez 1. *p. diſp. illa* 230. *cap.* 2.

Ex dictis conſtat S. Thom. refutaſſe ſententiam quam docuerat *in* 2. *& 4. ſententiarum*, quando docuit contrarium 1. *parte, quæſt.* 62. *art.* 9. *ad* 3. Circa mentem P. Vaſquez aliquibus viſum eſt ipſum 1. 2. *loco citato*, refutaſſe ſententiam quam docuerat 1. *parte, diſp. illa* 230. *cap.* 2. eo quòd prima parte manifeſtè videtur dicere Angelos per cuſtodiam hominum non mereri etiam de cõgruo, & tamen prima ſecundæ apertè docet Angelos per cuſtodiam hominis mereri potuiſſe, & meruiſſe. Illud ponendum eſt quòd prima parte nihil expreſsè docuit de merito reſpectu aliorum, ſed de merito reſpectu proprij præmij, vnde 1. *parte, diſp.* 229. *cap.* 3. dixerat Angelum poſſe aliis viatoribus mereri.

Et mihi ſanè placet id quod docuit ipſe Pater 1. *p. d.* 130. *cap.* 2. & fateor prædicta loca contrarietatis ſpeciem habere, neque inanem. fortè prima parte loquutus eſt de

de præmio accidentario intrinseco, tamen ipsi Angelo beato vt gaudio de conuersione peccatoris; at prima secundæ de præmio accidentalis extrinseco, quale est nominis exaltatio; & iuxta hanc sententiam possunt restringi & limitari ea quæ docet prima parte in ea disputatione & capite, & potest colligi ex eo quòd ibi assignauit rationem eam quòd Angelus non mereatur gaudium, quia illud erat fructus beatitudinis. Extrinseca verò nominis exaltatio non ita videtur fructus illius status, vnde prima secundæ nunquam concessit fructum beatitudinis posse esse præmium operis facti in eo statu. Hoc autem dixerim vt vindicem authorem hunc ab specie contradictionis: mihi autem omnino placet Angelum nihil sibi siue intrinsecum, siue extrinsecum mereri, omnia enim puto respondere meritis viæ, & cóparari ex virtute beatitudinis essentialis, sicut de gaudio dixit S. Thomas *1.par.quæst.illa 62.artic.9.* & ex doctrina tradita constat ad rationem contrariæ sententiæ: dicendum est enim opus honestum in beatitudine esse fructũ beatitudinis, & impetratio beati etiam esse fructus meritorum præcedentium, & ideo quod Deus dat beato petenti, non dicitur præmium petitionis illius, sed meritorum præcedentium, ipsa enim petitio est fructus beatitudinis, & ex amore beatifico procedit, & ideo nõ est dicendum beatos aliquid mereri, etiamsi certissimũ sit aliquid impetrare.

Restat vt dicamus an iustus in Purgatorio possit de congruo aliquid mereri, hoc enim dubium etiam pertinet ad explicandum quàm sit necessarius status viæ.

Constitutum est apud Doctores animas in Purgatorio existentes non mereri præmium essentiale gratiæ aut gloriæ, siue hoc oriatur ex lege Dei, siue ex natura status, de quo *1.2.ad quæst.114.* de alio ergo præmio est disputatio, & de remissione culpæ venialis affirmauit S. Thom. olim *4.disp.21.q.1.art.3.quæstiuncula 1. ad 4.* his verbis: Ad quartum dicendum, quòd post hanc vitam non potest esse meritum respectu præmij essentialis, sed respectu alicuius accidẽtalis potest esse quandiu manet homo in statu viæ aliquo modo, & ideo in Purgatorio potest esse actus meritorius quantum ad remissionem culpæ venialis. Sequitur Petrus Bergomensis *in concordantiis locorum S.Thom.dubio* 889. indicat Sotus *4.dist.5. quæst.1.artic.2.in fine*, & putat probabile P. Suarez *tom.4. in 3.par.disp.11.sect.4.* & vt veram S. Thom. opinionem sequitur P. Azor *tom.1.lib.4.cap.11.in fine*, & de remissione venialis potest probari, quia illa remissio non fit per infusionem augmento gratiæ, vt constat, neque per solam extrinsecam acceptationem, quia emundatio à peccato fit per veram renouationẽ interiorem, vt pono ex materia de gratia: fit ergo per aliquem actum; ille igitur actus meretur remissionem illam.

Secundò absolutè potest probari, posse esse ibi aliquod meritum, quia potest esse honestum desiderium, & petitio remissionis pœnæ: ergo erit meritum de congruo.

Tertiò, quia non repugnat animam Purgatorij orare pro aliquo: ergo ea oratio erit meritum de congruo.

Aliorum sententia est animas in eo statu Purgatorij non posse habere meritum. Ita docuit S. Thom. *quæst.7. de malo, artic.11.* Caietanus *tom.1.opusc.tract.23.* P. Suarez *loco allegato.* Bonauentura *4.dist.21.artic.1. quæst.3.* & alij recentiores.

Sciendum verò est nos modò loqui de merito respectu proprij præmij: infrà autem dicemus an possit anima Purgatorij alteri viatori mereri.

In præsenti ergo dubio mihi placet animam Purgatorij nihil sibi mereri præmij accidentalis: nam de præmio essentiali gratiæ aut gloriæ iam diximus, certum esse apud Scholasticos non posse mereri siue oriatur ex lege, siue ex natura rei. Legatur P. Vasquez *1.2.disp.216. cap.vlt.num.36.* Quòd autem nullum sit meritum in Purgatorio, videtur docuisse Augustinus *tom.3.in Enchiridio, cap.110.* vbi docet primò omne meritum comparari in hac vita. Secundò animas Purgatorij in hac vita meruisse vt illis existentibus in Purgatorio prodessent bona à viatoribus pro eis oblata; & quòd non sit necessarium meritum ad remissionem peccati venialis, docuimus in materia de pœnitentia, fit enim remissio venialis per actum aliquem formaliter contrarium. Effectus verò formalis non dicitur præmium formæ, cùm sit inseparabilis ab ea, nec sit in potestate remunerantis illum conferre.

Deinde nullum ibi posse haberi meritum, ex eo probandum est, quia etiamsi aliquid obtinerent (de quo modò non disputo, pertinet enim ad materiam de Purgatorio) tamen id retribueretur illis ex vi meritorũ quæ in via habuerunt, sicut de Beatis diximus. Et ex hac doctrina soluta sunt duo argumenta contrariæ opinionis. Ad tertium verò iamiam dicemus.

Examinandum enim restat an anima Purgatorij possit aliquid viatoribus mereri; verùm ex dicẽdis de beatis an possint aliis de congruo mereri, constabit quid dicendum sit de animabus Purgatorij.

Supereſt ostendendum an beatus existens in statu beatitudinis possit viatoribus aliquid de congruo mereri.

Medina *1.2.quæst.114.in artic.6.* putat quæstionem esse de nomine, quamuis ipse putet beatos non mereri, quia sint in termino, addit non omnino errare qui oppositum dixerit, quia meritum de congruo non est propriè & verè meritum.

Zomelius *1.2.quæst.cit. in eum artic.6. dub.3.* refert aliquos Theologos asserentes beatos in patria mereri aliqua bona viatoribus. Et ita sentit Palatios *in 3.dist.18. disput.1.* P. Vasquez *1.par.disp.229.cap.3.* & *1.2.disput.216. cap.4.* & facile concedent qui putant beatos sibi aliquid posse mereri per impetrationem: & ratio sumitur ex eo quòd beatus potest aliquid impetrare alteri per opus honestum, ex gratia, & nihil aliud videtur requiri ad meritum de congruo.

Contrariam sententiam sequuntur Zomelius & Medina locis allegat. Sotus, Aragon. Bellarminus infrà citandi. S. Thom. *4.disp.45.q.3.artic.3. ad 4.* ait: Ad quartum dicendum quòd licèt Sancti non sint in statu merendi sibi, postquam sunt in patria, sunt tamen in statu merendi aliis, vel potiùs ex merito præcedenti iuuandi alios, hoc enim apud Deum viuentes meruerunt vt eorum orationes exaudirentur. Et *in hac 2.2.q.83.art.11. ad 5.* dixit Sanctos viuentes meruisse vt pro viuis orarent in patria; & ad primum dixit orationes Sanctorum in patria habere vim impetrandi ex præcedentibus eorum meritis. *& quæst.13.artic.4. ad 2.* dixit in beatis bona non esse meritoria, sed pertinere ad eorum beatitudinis præmium. Sotus *in 4.dist.45.q.3.artic.1. ad 4.* Aragon. infrà *ad quæst.83.in artic.4.ad 4.* Bellarminus *tom.1.lib.1. de beatitudine Sanctorum, cap.2. ad 10.* & alij infrà *ad quæst.83. in artic.11.* & *1.2.ad quæst.114.* P. Suarez *3.par.tom.1.disp.39. sect.3.* Ludouicus Thena *in cap.4. ad Hebr. difficult.5.* quæ opinio paulo pòst probabitur.

In hac controuersia sermo est de merito de congruo, solus enim Christus potest mereri aliis de condigno: vt pono ex materia de merito *1.2.quæst.114.* & *3.p.quæst.1.*

Deinde modò de puris hominibus beatis loquimur, non de Christo: vtrùm enim Christus post mortem mereatur, disputatur à Doctoribus *quæst.19.3.part.*

His positis dicendum est primò probabilem esse opinionem asserentium, Sanctos in patria de congruo mereri viatoribus aliqua bona, hoc dixerim propter authoritatem Doctorum quos suprà retuli, & quia ipsi nomine meriti de congruo solam impetrationem intelligunt; est verò certum Sanctos in patria pro viatoribus orare, & non est certum impetrationem non posse dici latè meritum de congruo. Et præter citatos Doctores

multi Theologi recentiores censent eam sententiam probabilem.

Secundò mihi placet Sanctos in patria non mereri viatoribus etiam de congruo: hoc solet probari multis rationibus, quarum aliquas suprà retuli, disputans an beatus sibi possit aliquid de congruo mereri, sed parum habent efficacitatis.

Probanda ergo est ex doctrina S. Thomæ, nempe beatos non mereri, etiamsi impetrent, quia potiùs illa opera sunt fructus illius status: siquidem ex amore beatifico mouentur ad orandum pro viatoribus, & ea ratio & impetratio potest reduci in merita huius vitæ, vt suprà explicabamus; & ideo dixit S. Thom. loco allegato, Sanctos viuentes in hac vita meruisse vt pro nobis in patria orent & impetrent.

Deinde alia ratione ostendo hanc veritatem: nam si Sancti possent in patria aliis mereri per opera illius status: ergo & satisfacere per modum meriti, & applicare pro animabus Purgatorij suas satisfactiones, & cùm sint beati, & tantam habeant charitatem erga proximos, & tot opera possint facere frequenter, plures animas educerent ex loco Purgatorij tempore breuissimo. Pono autem ex materia de satisfactione posse iustum vnum pro altero satisfacere quantum ad solutionem pœnæ temporalis per quodlibet opus meritorium, consequens autem inauditum est in Ecclesia.

Deinde si opera beatorum essent satisfactoria pro aliis, cùm ipsi non indigent satisfactione, vel applicarent illa, vt facile posset spoliari Purgatorium, vel ex illis conflaretur Ecclesiæ thesaurus, quod hactenus nullus dixit: Thesaurum enim Theologi dixerunt componi ex meritis Christi & iustorum, quando iusti in via illis non egerunt ad satisfactionem, neque illa obtulerunt pro aliquo, vt constat ex decreto Leonis X. missò ad Caiet. contra Lutherum, quod refert Caiet. 3. *par. q.* 48. *in artic.* 5. & docent communiter Doctores in materia de indulgentiis. S. Thom. 4. *disp.* 20. *q.* 1. *art.* 3. *quæst.* 1. Caietan. *opusc.* 15. *de indulgentiis.* Bellarminus *lib.* 1. *de indulgentiis, cap.* 2. & alij: meritò ergo S. Thom. *in additionibus ad* 3. *par. quæst.* 62. *artic.* 6. *ad* 3. docuit Sanctos in patria non esse in statu satisfaciendi pro aliis. Et P. Suarez *tom.* 4. *in* 3. *par. disp.* 48. *sect.* 2. *num.* 60. & alij. Ratio verò contrariæ opinionis ex dictis soluta est, impetrant enim Sancti in patria, sed ex vi præcedentium meritorum, vt docuit S. Thomas.

Ex his quæ diximus constat ad merendum de congruo esse requisitum statum viæ, & quid sit sentiendum de existentibus in cœlo, aut Purgatorio. De existentibus verò in inferno constat non posse mereri aut pro se aut pro alio, quia non possunt habere opus ex gratia honestum.

Solùm restat dicere an Elias & Henoch sint modò in statu merendi de congruo. Dubium hoc de merito de condigno disputatur à Doctoribus, & legi potest P. Suarez *tom.* 2. *in* 3. *par. disput.* 55. *sect.* 1. P. Vasquez 1. 2. *disp.* 216. *cap. vlt.* Pereira *tom.* 1. *in Genesim, lib.* 7. *disput. de Henoch, quæst.* 5. Vegas *in cap.* 11. *Apocalyps. commentario* 5. *sect.* 4. *num.* 4. Ludouicus Thena *in cap.* 11. *ad Hebræos, difficultate* 4. *sect.* 3. *num.* 17. Henriquez *lib. vltimo de fine hominis, cap.* 23. *in comment. pag.* 155. *col.* 2. *& in textu* §. 9. Et Abulensis 4. *Reg.* 2. *q.* 24. *in fine.* Ex quibus P. Suarez & P. Vasquez putant eos non esse in statu merendi. Et probabile censet P. Pereira, sed Vegas, Thena & Henriquez docent esse in statu merendi. Loquuntur verò de statu ad meritum de condigno, & ideo disputatio explicanda est 1. 2. *ad quæstionem vltimam*, & solùm oportet notare Abulensem loco citato indicare eos esse in statu merendi, docet enim eos non amisisse potestatem peccandi. Et hanc requirit ad meritum *in cap.* 25. *Matth. quæst.* 566. in quo mihi non probatur, vt dicemus in materia de merito; an verò sint in statu merendi de congruo, non inuenio expressè disputatum. Sed ex principiis diuersarum opinionum facile est referre diuersa placita: nam qui putant eos esse in statu merendi de condigno sibi necessario, debent fateri esse in statu merendi de congruo. Item illi qui docent beatos posse mereri de congruo, faciliùs id concedent de his Sanctis cùm sint extra statum beatitudinis. Et P. Suarez qui negat eo esse in statu merendi de condigno ex defectu promissionis, quæ tamen non requiritur ad meritum de congruo, poterit affirmare eos esse in statu merendi de congruo. Et mihi sanè placet eos esse in statu merendi de congruo, quia reuera non sunt beati; & ideo ratio ob quam negaui beatos mereri de congruo in his sanctis Elia & Henoch, non habet locum, & licèt dicamus non esse in statu merendi de condigno ex defectu promissionis, vt putant aliqui, tamen, vt suprà diximus, ad meritum de congruo necessaria non est. Rursus si quis dicat cum P. Vasquez loco allegato, non esse in statu merendi de condigno, quia non sunt in statu agonis & pugnæ, tamen hic status cum hac conditione non videtur necessarius ad meritum de congruo: satis enim videtur esse si homo non sit extra statum viæ, & opus sit honestum, liberum & ex gratia factum, & ideo hæc pars mihi placet.

Articvlvs X.

Vtrùm ratio inductiua ad ea, quæ sunt fidei, minuat meritum fidei.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quòd ratio inductiua ad ea, quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei. Dicit enim Greg. in quadam homilia, quòd fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. Si ergo ratio humana sufficienter experimentum præbeat, totaliter excludit meritum fidei. Videtur ergo quod qualiscunque ratio humana inducta ad ea, quæ sunt fidei diminuat meritum fidei. 20. sup. q. 1. a. 5. ad tertium. Et 3. dist. 24. a. 3. q. 3. & 1. con. to. 8.

2. *Præterea, Quicquid diminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti: quia fœlicitas virtutis est præmium: vt Philosoph.* dicit in* 1. *Ethic. sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei: quia de ratione fidei est, quòd sit non apparentiù: vt suprà* dictum est. Quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus hoc est non apparens, ergo ratio humana inducta ad ea, quæ sunt fidei, meritum fidei diminuit.* * 1. 1. Ethic. c. 9. tom. 5. * Q. præced. a. 9.

3. *Præterea, Contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei: siue sit persecutio cogentis ad recedendum à fide: siue etiam sit ratio aliqua hoc persuadens: ergo ratio coadiuuans fidem, diminuit meritum fidei.*

Sed contra est, quod 1. *Petr.* 3. *dicitur:* Parati semper ad satisfactionē omni poscenti vos reddere rationem de ea, quæ in vobis est, fide & spe. *Non autem ad hoc induceret Apostolus, si per hoc meritum fidei diminueretur: non ergo ratio diminuit meritum fidei.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, actus fidei potest esse meritorius, inquantum subiacet voluntati, non solùm quantum ad vsum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea, quæ sunt fidei, dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis. Vno quidem modo sicut præcedens: puta cum* * Art. præced.

aliquis

aliquis aut tantum haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur: & sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. Sic etiam suprà * dictum est, quòd passio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter iudicium rationis, non propter passionem; ita credere debet homo ea, quæ sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem diuinam. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cùm enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam: & super ea excogitat & amplectitur, si quas rationes ad hoc inuenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritũ fidei, sed est signum maioris meriti. Sic etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, vt suprà * dictum est. Et hoc significatur Ioan. 4. vbi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt: Iam non propter tuam loquelam credimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregor. loquitur in casu illo, quando homo non habet voluntatem credendi ea, quæ sunt fidei nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea, quæ sunt fidei ex sola auctoritate diuina, etiamsi habeat rationem demonstratiuam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei.

Ad secundum dicendum, quòd rationes, quæ inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quæ in visionem intelligibilem, intellectum humanum reducere possunt, & ideo non desinunt esse non apparentia, sed remouent impedimẽta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur: vnde per tales rationes non diminuitur meritum fidei, nec ratio fidei, sed rationes demonstratiuæ inductæ ad ea, quæ sunt fidei præambula, videlicet, ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur, non tamen diminuunt rationem charitatis per quam voluntas est prompta ad ea credendum, etiamsi non apparerent: & ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ repugnant fidei siue in consideratione hominis, siue in exteriori persecutione, intantum augent meritum fidei, inquantum ostenditur voluntas magis prompta & firma in fide: & ideo etiam martyres maius fidei meritum habuerunt, non recedentes à fide propter persecutiones: & etiam sapientes maius meritum fidei habent, non recedentes à fide propter rationes Philosophorum vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea, quæ conueniunt fidei, non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum: & ideo non semper diminuunt meritum fidei.

CONCLVSIO. est, ratio humana si antecedat actum credendi, minuit meritum, si sequatur non minuit.

A

DISPVTATIO XXXII.

Circa hunc articulum.

DVBIVM I.

An ratio demonstratiua tollat aut minuat meritum fidei.

DIXIMVS cum S. Thom. actum fidei posse esse meritoriũ de congruo, & de condigno, secundùm diuersos status & circumstantias. Oportet verò explicare an ratio demonstratiua tollat vel minuat meritum fidei. Disputat verò de hoc sanctus Doctor quia dixerat actum fidei esse liberum non solùm quantum ad exercitium, sed etiã quantum ad speciem, & quia demonstratiua ratio videtur auferre libertatem quantum ad speciem, quia per talem rationem afficitur, ita intellectus vt non possit dissentire, ideo restat dubium propositum.

B

Durandus 3. *d.* 24. *quæst.* 3. sentit rationem demonstratiuam tollere omne meritum fidei, & sequitur Caietanus 3. *par. q.* 36. *artic.* 1. & ratio huius est quam indicauimus, nempe quòd talis demõstratio tollit libertatem, quantum ad speciem: ergo tollit libertatem necessariam ad meritum. Deinde secũdò, quia talis ratio tollit obiectum fidei, & actum: ergo tollit materiam meriti. Adducit etiam Caietanus illud Ioan. 20. *Beati qui non viderunt, & crediderunt.* quibus verbis significat, esse maioris meriti credere absque signis quàm cum illis.

C

Bañez *in artic.* 10. docet primò rationem demonstratiuam quæ sequitur post voluntatem iam determinatam, ad credendum non solùm non minuere meritum, sed esse causam accessionis, & incrementi ipsius meriti. Probat, quia speciale præmium promittitur Doctoribus qui dant operam explicandis rebus fidei, iuxta illud Ecclesiastici 24. *Qui elucidant me, vitam æternam habebunt.* Secundò, quia dicti Doctores per tales rationes tollunt impedimenta fidei, vt homines faciliùs inducantur ad credendum. Quod maximè pium est, ac proinde ex se meritorium, si cætera adsint ad meritum necessaria. Tertiò, quia ignorantia harum rerum per se loquendo, non constituit credentem melioris conditionis quàm sit is qui agnouit eas rationes, & eis vtitur ad explicanda fidei mysteria. Quartò, quia quælibet res bona quanto magis agnoscitur, magis allicit animum ad sui amorem, vt constat: ergo & Deus cognitus per demonstrationem: ergo magis mouet hominem ad merendum: ergo ex hac parte crescit meritum. Quintò, quia fides non est necessaria ad meritum; nam Christus maximè meruit, & non habuit fidem.

D

Secundò docet talem rationem demonstratiuam non solùm nó tollere meritum, sed etiam non minuere meritum fidei. Probat primò ex S. Thoma in solutione primi, vbi docet quòd quando homo habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei ob solam diuinam authoritatem, etiamsi habeat rationem demonstratiuam non tollitur, vel minuitur meritum fidei. Item ratione, quia Philosophus Christianus qui habet demonstrationem ad probandum Deum esse, ita est dispositus, vt etiamsi nulla esset demonstratio, vel ipse nullam agnosceret demonstrationem, libenter crederet: ergo ex demonstratione cognita non minuitur meritum fidei. Tertiò iste Philosophus Christianus certiorem assensum habet fidei quàm Philosophus Gentilis: sed illa maior certitudo dicitur à fide; ergo habet meritum fidei. Quartò, quia si habens demonstrationem non potest simul habere actum fidei, tamen in præparatione voluntatis ad credendum potest habere maius meritum quàm qui actu credit

E

credit ſicut pauper poteſt habere maius meritũ in præparatione animi ad largiendas diuitias,ſi haberet,quàm alius qui diuitias habet & largitur.

Tertiò docet rationem demonſtratiuam tollere meritum fidei actualis, quia tollit obiectum quod debet eſſet non viſum.

Aragonius *in artic.*1. docet demonſtrationes tollere actum fidei,non tamen meritum,quia etiamſi non haberet quis actum fidei, poſſet habere voluntatẽ promptam ad credendum, & per illam mereri, ſi cætera adſint neceſſaria ad meritum.

Aliqui recentiores docent poſſe eſſe ſimul demonſtrationem aliquam ſcientiæ abſtractiuæ,cum aſſenſu fidei,& non auferre meritum, quia manet libertas circa teſtimonium Dei quod obſcurè proponitur.Licèt enim qui habet demonſtrationem huius veritatis ,Deus eſt vnus, non poſſit habere aſſenſum contrarium, quo iudicet Deum non eſſe vnum ; tamẽ negare poteſt Deum reuelaſſe hanc veritatem , quia reuelatio talis obſcurè proponitur ; & ex hac doctrina ſoluuntur aliqua argumenta contraria.

Difficultas hæc poteſt eſſe de ratione demonſtratiua quam quis habet antequam eliciat actum fidei , vel de illa quam habet poſt actum fidei. Et hæc poſterior non tollit nec minuit meritum actus fidei præcedentis , vt conſtat ; quia ille iam præteriit , fuítque liber quoad exercitium,& quoad ſpeciem, & obſcurus , circa obiectum formale & materiale.Demonſtratio autem quę eſt ante fidem tollit difficultatem ex parte obiecti materialis,vt conſtat,& ex hac parte minuit materiam meriti, creſcit enim meritum ex difficultate operis,vt pono ex materia de merito ,& hoc ſenſu intelligendum eſt demonſtrationem minuere meritum, aut illud auferre , ſi non poteſt eſſe demõſtratio cum aſſenſu fidei : cum hoc autem poteſt conſiſtere vt actus voluntatis quo quis vellet credere ſi poſſet ſimul cum demonſtratione , vt ex intenſione actus euadat meritum æquale, vel maius quàm ſi talis homo minori volũtate eliceret actum credendi, ſi non haberet demonſtrationem , de quo nullus poteſt dubitare:vnde meritum etiam creſcere poteſt ex eo quòd quis quærat rationes rerum fidei, vt illas alios doceret quibus faciliùs recipiant fidem,quod etiam per ſe eſt manifeſtum,neque de hoc eſt quæſtio.

Deinde ſi quis putet demonſtrationem poſſe eſſe ſimul cum aſſenſu fidei,non debet aſſerere ex demonſtratione non minui meritum fidei,cæteris paribus, ex parte voluntatis,quia,vt dixi, minuitur difficultas ex parte materiæ meriti:ergo licèt demonſtratio in hac opinione non auferat totam materiam meriti , minuit tamen illam ex parte:ſed illud decremẽtum poteſt recompenſari ex parte actus voluntatis, ſi præparatio ad credendum etiam deficienti demõſtratione valde ſit perfecta.

Et ex dictis poſſunt intelligi aliqua dicta Sanctorũ, & Scholaſticorum. Et primò intelligitur quod docuit Gregor. *Homil.*26.*in Euangelia.* Fides, inquit, non habet meritum vbi humana ratio præbet experimentum,vult enim auferri per talem rationem materiam actualem meriti,vt explicuimus. Non tamẽ negat poſſe meritum aliàs creſcere ex perfecta animi præparatione.Et eodem modo ſunt intelligenda ſimilia teſtimonia, & S.Thom. 3.*par.quæſt.*36.*artic.*1. ex dictis etiam poſſunt rectè intelligi omnia quæ docet hîc *artic.*10.*in corpore* , & in ſolutione argumentorum.

Deinde intelligitur verum eſſe poſſe quod docuit Bañez *concluſ.*1.& 2.ſolùm eſt notandum falli in probatione ſecundæ concluſionis dum putat Philoſophum Chriſtianum cum demõſtratione habere certitudinem fidei. Licèt enim verum ſit talem fidelem certiorem eſſe ex fide,vt credat Deum eſſe, quàm Gentilem qui ſolùm habet demonſtrationem, tamen ipſe Bañez, vt vidimus ad quæſtionem primam , ex medio demonſtratiuo & obſcuro putat fieri vnum actum , quod ibidem refutatum eſt.

Item iuxta doctrinam traditam facilè eſt philoſophari de merito fidei Angelorum in via , etiamſi habuerint euidentiam atteſtantis,id eſt,teſtimonij Dei loquentis.

DVBIVM II.

An ratio probabilis rerum fidei tollat vel minuat meritum fidei.

DIximus de ratione demonſtratiua quando minuat vel non minuat meritum credentis, oportet explicare quid dicendum ſit de ratione probabili,de qua Durandus *in* 3.*d.*24.*q.*3.docet nec tollere nec minuere meritum fidei, quia nec tollit obſcuritatem obiecti fidei, cùm non ſit ratio euidens, nec tollit libertatem , cùm non conuincat intellectum ad aſſenſum.

Secunda opinio eſt Caiet. 3.*p.q.*36.*in art.*1. qui docet probabilem rationem minuere meritum fidei. Probat ex illo Ioan.20.*Beati qui non viderunt,& crediderunt.* ſignificat enim Chriſtus maioris meriti eſſe credere abſque tot ſignis. Secundò ex S.Thom.3.*par.quæſt.illa* 36.*artic.*3. poteſt probari , quia talis ratio minuit difficultatem, licèt non tollat omnino.

Bañez *in artic.*10.*concluſione vltima* , docet nullam rationem minuere meritum actus fidei, ſi cõſequatur voluntatem credendi , quia ſi minueret maximè quia minuit difficultatem in credendo. Sed hæc ratio , inquit, nulla eſt,quia ex illa ſequeretur,quòd paſſio conſequẽs voluntatem determinatam minueret actum virtutis,aut fidei,quia minuit difficultatem.

Pater Valentia hîc *p.*7. dicit rationes ad credendum poſſe duobus modis comparari cum eo qui vult credere,altero vt nõ velit credere ob ſolum teſtimoniũ Dei obſcurum,ſed etiam propter rationes illis deficientibus non crediturus,& has dicit minuere meritum ; altero ſi ſolùm quęrantur rationes,vt quis prudenter credat, & iſtæ non minuunt,ſunt enim neceſſariæ ad prudenter credendum, & hoc modo videtur philoſophari Aragonius in articulum decimum.

Deinde non deſunt recentiores qui abſque diſtinctione vlla rationis antecedentis,vel conſequentis, voluntatem doceant meritum fidei non minui ob ſolam rationem probabilem , quia hæc eſt ratio neceſſaria ad prudenter credendum.

Sed multi ex recentioribus ſequuntur Caietanum, & docent talem rationem minuere meritum actus fidei circa tale obiectum, & docuit Gabriel 3.*d.*25.*q.*1.*ar.*3.*dubio vltimo,* quæ opinio ex dicendis intelligitur.

In præſenti dubio ſicut in priori oportet conſiderare meritum vel ex ſola præparatione animi,vel ex materia & circumſtantiis, quas reſpicit voluntas credendi.Item oportet diſtinguere rationem quæ ſequitur poſt actum fidei,vel quæ antecedit illum.

Et quidem ſi ſermo ſit de merito quod poteſt eſſe in præparatione animi ad credendũ, dubium non eſt quin poſſit homo talem voluntatem habere vt ſit paratus ad credendum,etiamſi talis ratio non eſſet vt magnum habeat meritũ ex illa voluntate,vt dicebam dubio primo.

Deinde ſi ſermo ſit de ratione conſequenti actum fidei , etiam conſtat non minuere meritum actus præcedentis:vt in ſimili dixi de ratione demonſtratiua, & eadem eſt ratio reſpectu vtriuſque.

Difficultas eſt quid dicendum ſit quando talis ratio conſequitur voluntatem credendi , & eſt prior aſſenſu fidei. In hoc autem caſu videtur loquutus Bañez , ſed non eſt facile intellectu quòd poſſit ita contingere,quia poſito actu voluntatis quæ quis velit credere,ſtatim ſequitur in intellectu aſſenſus fidei ex imperio volũtatis. Deinde ſi talis ratio ſit poſterior efficaci voluntate credendi

dendi non minuit meritum, quia in illa est tota ratio meriti, vt pono ex materia de bonitate & malitia: actus enim externus, cæteris paribus, non addit bonitatem supra actum internum voluntatis. Actus autem fidei est actus externus comparatione voluntatis, à qua sumit libertatem, sicut actio externa corporis.

Si autem sit antecedens, minuit meritum, quia minuit voluntarium, & difficultatem obiecti. Et hac ratione vera est sententia Caietani & aliorum qui dixerunt, rationem probabilem minuere meritum, quamuis non tollat meritum, neque omnem materiam illius in actu fidei, quia non aufert omnem obscuritatem, non solùm obiecti formalis, sed neque obiecti materialis, cùm neutrum videatur; ratio enim probabilis cùm non sit euidens, non ostendit obiectum euidenter, & manifestè.

Hanc verò doctrinam sic censeo intelligendam, vt Doctores isti non loquãtur de ratione requisita ad prudenter credendum, sine qua actus credendi non eliceretur prudenter, ac proinde non esset meritorius: meritò ergo August. *lib. de vera religione, cap.* 24. hæc protulit verba: Ratio authoritatem non deserit, cùm consideratur cur sit credendum.

Ex dictis facile est ferre iudicium de opinionibus suprà relatis: nam sententia Durandi falsa est. Sententia verò Caietani nobis probatur, & quod docuit Bañez verum sensum habere potest. Tandem quarta opinio recentiorum non videtur differre à sententia Durandi, & iuxta doctrinam traditam possunt intelligi aliqui Scholastici & recentiores qui in hac materia obscurè interdum loquuntur.

DISPVTATIO XXXIII.

De actu fidei in ordine ad malitiam.

DIximvs de actu fidei in ordine ad bonitatem, & quomodo possit esse meritorius: oportet explicare an possit esse malus, & demeritorius.

DVBIVM I.

An actus fidei possit immediatè procedere ab affectu voluntatis prauo.

DIximus suprà actum fidei pendere ab actu voluntatis qui determinat intellectum ad credendum: de hoc ergo modo quærimus an possit esse malus ex obiecto suo; postea verò videbimus an iste affectus possit oriri ex alio affectu reflexo prauo & inhoneſto.

Aliquorum sententia est actum fidei posse esse malum ex prauo affectu voluntatis. Ita docuit Caiet. infrà *ad quæst.* 5. *in art.* 2. & probabiliorem censet Medina 1.2. *q.* 56. *in artic.* 3. quamuis dicat vtramque opinionem magnam habere probabilitatem, & sequuntur aliqui recentiores & Salas 1.2. *q.* 18. *d.* 3. *sect.* 12.

Primò solet probari ex August. *tom.* 4. *lib. de catechizandis rudibus, cap.* 17. vbi asserit aliquos velle fieri Christianos, propter commodum temporale, & ex hoc fine intrare in Ecclesiam.

Secundò probant ex S. Thom. 1.2. *q.* 56. *art.* 3. vbi ponit discrimen inter virtutes morales & intellectuales, quòd morales non solùm tribuunt facultatem ad operandum, sed etiam bonum vsum; intellectuales verò licèt tribuant facultatem operandi, nõ tamen semper tribuunt bonum vsum. & *quæst.* 65. *artic.* 4. docuit fidem posse esse sine prudentia infusa: ergo non semper habet bonum vsum, & *in hac* 2.2. *q.* 47. *art.* 13. videtur docere prudentiam habere connexionem cum appetitu recto, non tamen fidem.

Tertiò potest probari ratione, quia non videtur repugnare actum fidei fieri ex voluntate inanis gloriæ, & tunc ex tali fine erit prauus; obiectum enim fidei est verum: hoc autem non repugnat cum malitia, sed cum falsitate; ergo assensus fidei non habet contrarietatem cum malitia extrinseca deriuata ab actu voluntatis.

Quartò, quia malitia non videtur pugnare cum actu prophetiæ quæ potest fieri ob malum finem: ergo eadem erit ratio de actu fidei, cùm sit vterque actus intellectus.

Quintò probant, quia actu scientiæ potest quis vti ad malum finem: ergo & actu fidei, quia etiam est actus intellectus, & vterque versatur circa verum, non circa bonum.

Sextò, quia actus fidei, vt dixi, non versatur circa honestum formaliter: ergo si applicetur intellectus efficaciter à voluntate ad operandum, poterit elicere assensum fidei, quia ibi est obiectum formale, & materiale, & prudens iudicium credibilitatis: ergo ex parte intellectus nihil deficit; operabitur ergo ex quocumque fine moueatur voluntas ad talem operationem. Alia argumenta adducemus infrà.

Alia opinio est aliorum asserentium actum fidei ex voluntate immediata credendi nõ posse vitiari, nec fieri ex fine prauo. Hanc putat probabilem Medina suprà, & vt veram sequitur Bañez infrà *quæst.* 4. *artic.* 5. *dub.* 2. & multi alij huius ætatis, & omnium optimè P. Vasquez 1.2. *d.* 53. *cap.* 3. *& disput.* 186. *cap.* 3. & hæc sententia mihi semper placuit, quam multis olim confirmaui, & confirmat P. Vasquez *locis allegatis.*

Probari verò solet aliquibus rationibus quæ parum habent efficacitatis. Prima est, fides natura sua vendicat sibi statum virtutis, sed virtus moralis quæ habet statum virtutis, non potest elicere actum prauum ex fine: ergo nec fides. Sed hæc ratio non concludit, quia quidquid sit de virtutibus pertinentibus ad voluntatem, tamen cùm fides sit in intellectu, & actus eius sit cognitio, facile potest assignari discrimen: cùm enim fides non versetur circa bonum formaliter, sed circa verum, posset quis dicere esse perfectum actum fidei, vt est cognitio quædam, licèt habeat malitiam deriuatam à voluntate.

Secunda ratio est, nullus potest malè vti prudentia infusa, etiamsi eius actus sit actus intellectus: ergo nullus poterit malè vti actu fidei infusæ, licèt sit actus intellectus, cùm sit virtus intellectualis, & supernaturalis. Argumentum est à simili, & antecedẽs receptum communiter à Doctoribus.

Sed hæc ratio non probat, quia per prudentiam practicè iudicemus quid sit honestum, & conueniens voluntati appetenti, & ita si verè est actus prudentiæ, non potest esse malus; fides verò habet aliquos actus purè speculatiuos, & sic restat assignare rationem ob quam non possit aliquis actus fidei esse prauus extrinsecè à voluntate.

Tertia ratio est aliquorum recentiorum qui probant prædictam sententiam ex principio quodam satis incerto, nempe quia nullus potest malè vti virtutibus acquisitis moralibus: ergo multo minùs virtute supernaturali. Quæ ratio non videtur differre à prima: & antecedens est sub opinione, de quo prima secundæ in materia de bonitate & malitia. Et quidquid sit de illo, argumentum est parui momenti, quia virtutes morales voluntatis habent pro obiecto aliquid honestum: fides autem non versatur circa bonum honestum formaliter, sed circa verum, non videtur autem esse repugnantiam inter obiectum verum, & malitiam extrinsecam.

Quarta ratio aliorum est, quia si quis potest elicere actum fidei cum peccato veniali: ergo & cum mortali, quod per se videtur absurdũ; verùm consequens conceditur ab authoribus primæ opinionis, nec reputatur

absur

absurdum, & superest probare illud esse absurdum, & non esse admittendum.

Quintò probant alij, quia virtus est bona qualitas mentis qua bene viuitur, & qua nullus malè vtitur, ex August. *lib.2.de libero arbitrio,cap.*18.& 19. ergo cùm fides sit virtus,nullus poterit ea malè vti. Sed hanc definitionem multi explicant de virtutibus voluntatis:fides autē est virtus intellectus. Deinde quidquid sit de hoc, definitio potest explicari de virtute formaliter, vt est principium sui actus, & non actus mali formaliter vt malum est. Mihi placet prædicta sententia,sed alio modo probanda est quàm vt explicemus.

Dicendum est primò actum fidei supernaturalis moraliter loquendo nō posse fieri ex voluntate inanis gloriæ,quia talis actus cùm sit internus,non potest per se loquendo ad talem finem inter homines deseruire, vt constat: posset quidem externus actus fidei ex tali fine produci ab operante,cùm ille possit esse manifestus hominibus, & ad externum finem proinde conducere, & ideo S.August. infrà citatus dixit eos qui ob commodum temporale,vel ob finem placendi alicui,volent esse Christianos, potiùs velle fingere quàm esse Christianos,id est,illos velle externam fidei professionem,non internum assensum, hic enim vix potest ad talem finem deseruire. Et eadem est ratio de tali actu in ordine ad finem externum.

Sed dicunt aliqui posse hominem velle credere actu interno ad conseruandum actum externum, quem vult ob prauum finem externum etiam,& hac ratione posse esse malum etiam actum internum: sed supernaturalem assensum fidei non posse hoc modo esse prauum,alia ratione infrà ostendam; nunc verò respondeo ideo me dixisse moraliter loquendo,quia etiamsi tali modo operari non inuoluat implicationem, tamen ex natura rei non videtur ad solum actum externum conseruandum necessarius prædictus actus internus.

Dices posse esse necessarium talem assensum internum vt possit quis cū veritate affirmare se credere.Sed in hoc casu quis nō crederet ex prauo fine,sed ex amore veritatis, quod pro similibus exemplis,quibus solet probari assensum fidei posse ordinari in prauum finem, obseruandum est. Legatur P.Vasquez 1.2.*d.illa*...§. *cæterùm obiicies.* & quamuis nisi aliud obstaret, non videretur repugnare posse esse malū ex aliquo fine, aut circūstantia, vt ostendam agens de actu fidei acquisitæ naturali secundùm substantiam; ex alio tamen principio probat P.Vasquez loco citato supernaturalem fidei assensum non posse oriri à voluntate praui finis, vt infrà dicam.

Secundò dicendum est assensum fidei supernaturalis non posse vitiari ex praua voluntate directa, à qua oritur immediatè. Hanc existimo esse S.Thom.& August. de quorum mente dicam infrà ex instituto. Hæc conclusio mihi est valde probabilis, ad quam probandam ponendum est actum istum,vt infrà dicemus,esse supernaturalem,& ex gratia,ex quo principio sic arguo: Iste actus est ex gratia; ergo non potest fieri ex prauo fine, quia gratia Christi nobis non datur ad peccandū. quod principium prima secundæ duobus locis citatis sæpe repetit P.Vasquez: ergo cùm quis vult credere ob malum finem, non dat Deus auxilium gratiæ per Christum ad credendum; neque enim Christus mortuus est vt in occasione in qua sumus parati ad peccandum, detur gratia ad actum peccati eliciendum, sed potiùs vt detur gratia, vt possimus creare peccatum,quæ ratio si rectè expendatur,multum habet efficacitatis.

Sed dicet aliquis gratiam dari à Deo ad actum ex se bonum,& ex bono fine ipsius Dei,qui omnia operatur propter semetipsum, sed talem actum ordinari ab homine in malum finem; verùm contra hoc est Deum non promisisse gratiam voluntatis ad actum quem vult eli-

A cere ex prauo fine, neque ad hoc obtulit Christus sua merita. Alia quæ solent obiici contra hanc rationem, infrà adducemus.

Secundò eam veritatem probo ex alio principio fidei:definitum enim est assensum fidei pendere ab affectu voluntatis qui sit ex gratia, vt ex Concilio Arausicano & Augustino probabimus infrà ad quæstionem sextam ex instituto,& probat P.Vasquez locis allegatis, ex quo sic arguo: Actus fidei pendet ab affectu, qui est ex gratia: ergo talis affectus ex obiecto suo honestus

B est, aliàs non posset requirere gratiam; peccatum enim propriis viribus voluntatis fit.

Sed audacter dixerunt aliqui Concilia & Patres requirentes gratiā ad affectum credendi, loqui de affectu credendi honesto,& meritorio. Sed planè decipiuntur, quia Patres loquuntur de affectu simpliciter necessario ad iustificationem.Si ergo posset quis credere ex prauo affectu finis venialis,non possent Concilia definire esse ad talem actum necessarium affectum ex gratia gratiæ, sed sufficere ex naturæ viribus,vt fusè ostendit P.Vasquez *disput.illa* 186.*cap.*2.

Dices posse eum affectum directum esse ex gratia & obiecto honesto, sed vitiari à reflexo & imperante alio affectu ipsius voluntatis:sed de hoc infrà disputabimus, & ostendemus,non satisfacere.

Alij respondent Concilia requirere gratiam ad affectum in primo assensu fidei,& talem non posse esse prauum, bene tamen alios sequentes; verùm licèt specie-

C tenus videantur loqui de solo primo actu fidei,quando loquuntur de eo qui primò disponitur ad suscipiendam iustificationem, tamen de omni actu fidei loquuntur hoc ipso quòd definiūt ad actum credendi necessarium esse affectum ex gratia Christi; eadem est enim ratio de omni actu respectu eiusdem obiecti. Deinde si aliquem actum fidei Christianæ & affectum possit quis efficere solis naturæ viribus, difficile est ostendere id non posse contingere in prima iustificatione.

Rursus affectus ex parte voluntatis est dispositio necessaria ad assensum fidei, & intuitu eius dat Deus assensum fidei. Dici autem nō potest ob affectum ex prauo fine moueri Deum ad dandum assensum fidei qui est gratia supernaturalis.Quod ampliùs declaro, quia etiāsi quis dicat hominem viribus naturæ posse efficere actū aliquem moraliter honestum, tamen tutum non est asserere illum esse dispositionem aut initium iustificationis,vt pono ex materia de gratia:ergo multominus dici

D potest actum malum esse dispositionem, intuitu cuius Deus confert assensum fidei. Certum ergo sit voluntatis affectum necessarium ad credendum non posse esse ex obiecto prauum, quod non solùm est intelligendum de primo actu credendi, & de primo affectu voluntatis ad credendum, sed de quolibet actu & affectu. Ex hac ergo parte repugnat assensum fidei fieri ob prauum finem,licèt aliàs posset sæpe ad illum deseruire,quæ omnia ex dicendis ampliùs intelligentur.

Restat modò satisfacere argumentis in principio allatis pro prima sententia. Ad duo priora ex August. & S.Thom. dicemus infrà eos sanctos Doctores nostram potiùs tradidisse sententiam.

E Ad tertium de fine inanis gloriæ iam diximus, non posse mouere ad assensum fidei, expectato communi hominum more. Et licèt aliàs posset assensus fidei ad eum finem deseruire, tamen ex alio principio repugnare voluntatem inanis gloriæ, deriuare efficacitatem in actum qui pendet ex auxilio gratiæ,& ex affectu etiam qui à gratia pendet, vt docuimus. Et idem dicendum est ad id quod in eo argumento dicebatur assensum fidei versari circa verum,& non circa bonum formaliter: concedendum est enim hoc.Nihilominus dicendum est versari circa tale obiectum formale veritatis vt habeat intrinsecam dependentiam à gratia,& ita pugnare cum

malitia

malitia etiam extrinsecè à voluntate deriuata.

Ad quartum de actu prophetiæ eodem modo philosophandum est: nam si sit sermo de actu intellectus qui est donum Dei, nec videtur posse deseruire ad finem externum, nec potest esse malus, cùm sit gratia, licèt actus externus possit esse prauus. Rursus vel ille actus interior prophetiæ est obscurus, & fidei, & sic locum habet doctrina tradita, vel euidens, & sic non pendet à voluntate quantum ad specificationem, & ex hac parte iam poterit esse prauus, neque quoad exercitium, si non sit liber quantum ad exercitium: quòd si sit liber quoad exercitium, non poterit vitiari cùm sit ex gratia Dei, inde non placet mihi quod aliqui concedunt actum prophetiæ posse vitiari.

Ad quintum de actu scientiæ constat ex dictis: est enim peculiaris natura assensus fidei quæ est ex gratia supernaturali, & pendet ab effectu qui etiam sit ex auxilio gratiæ.

Ad sextum respondetur non posse voluntatem sine auxilio ex gratia applicare intellectum ad credendum assensu fidei diuinæ, vt dictum est, & ideo non potest illum applicare ex prauo affectu.

Alia possent hìc obiici contra nostram doctrinam quæ claritatis gratia differo in sequentia dubia.

Dvbivm II.

An assensus fidei infusæ possit esse prauus ex circumstantia.

IAm docuimus ex prauo fine & obiecto voluntatis nõ posse vitiari assensum fidei diuinæ. Restat explicare an ex aliqua circumstantia possit esse prauus; & aliqui recentiores Theologi affirmant, & probant primò quia si Deus imponeret præceptum non eliciendi assensum fidei diuinæ, & homo illum eliceret, esset actus ille malus ex circumstantia temporis. Secundò quia si quis eliceret actum fidei, quando ea cogitatio noceret saluti, esset peccatum ex circumstantia temporis.

Sed contrarium docent Theologi qui absolutè sentiunt assensum fidei supernaturalem non posse esse peccatum, & expressè P. Vasquez 1.2.*d.56.cap.vlt.* & multi alij recentiores, & mihi placet.

Et dicendum est actum fidei infusæ non posse esse prauum ex circumstantia temporis. Probatur ex doctrina tradita dubio præcedenti, quia actus fidei est ex gratia, ita vt pendeat à bono affectu voluntatis qui fit ex gratia, quod sine iniuria fidei negari non potest: ergo non potest fieri à voluntate quando voluntas facit peccatum in eliciendo actu, aliàs non posset esse certum assensum fidei pendere à bono affectu qui fit ex auxilio gratiæ per Christum: igitur quando homo cognoscit se committere peccatum in eliciendo actu fidei, non potest elicere illum, quia debet elicere ex bono affectu cum auxilio gratiæ, & alia quibus dubio præcedenti vtebar, ad probandum assensum fidei non posse esse prauum ex fine, hìc etiam habent locum, & à posteriori confirmari potest, quia ex contraria opinione sequeretur, actum perfectissimum charitatis posse esse peccatum veniale ex circumstantia temporis, quod licèt concedant aliqui, vt dicemus in materia de charitate, tamen per se est absurdum, & ibidem impugnabitur.

Restat explicandum quid dicendum sit de duobus illis casibus allatis pro prima sententia, quibus nonnulli mouentur ad amplectendam eam opinionem; alij verò putant non esse facile illis respondere. Alij putant actum fidei ex obiecto aut fine non posse vitiari, bene tamen ex circumstantia temporis.

Et P. Vasquez 1.2 *disp.illa 53.cap. vltimo,§. ex dictis constat.* docet in priori casu posito tali præcepto non pecare eum qui crederet ex eo quòd occurrenti mysterio præberet assensum, sed ex eo quòd applicaret animum ad cogitanda mysteria, & res nostræ fidei, neque præceptum posse ad aliud obligare.

In qua doctrina duo sunt difficilia, alterum est quòd si semel concedamus, voluntatem applicandi intellectum ad cogitandum res fidei esse posse peccatum, videtur sequi ipsum assensum fidei esse peccatum, & est effectus malæ voluntatis. Alterum est quia non assignatur ratio ob quam non possit Deus imponere præceptum positiuum non eliciendi assensum fidei.

Sed primus explicatur: nam P. Vasquez in eo loco non docet assensum fidei esse effectum malæ voluntatis, vnde 1. 2. *disp.* 86. *cap.vltimo.* negat voluntatem malam reflexam volendi credere esse causam à qua pendeat assensus fidei, sed solum bonum affectum esse causam à qua pendet assensus fidei infusæ, & ita in casu assignato dicendum est ex mente huius Doctoris non esse assensum fidei effectum malæ voluntatis, sed alterius boni affectus.

Ex qua doctrina explicatur secundum, in quo dicit præceptum solum posse esse de applicatione, nempe vt prohibeat Deus applicationem, id est, exercitium: nam specificatio non potest esse contra rationem, credere enim Deo dicenti, præcedenti iudicio ex prudentia, non potest esse malum, exercitium verò potest prohiberi, ita vt prohibeatur talis applicatio vt causa assensus fidei, quantũ ad exercitium, quæ tamẽ non erit causa propter assignatam rationem. quod explicatur ex doctrina huius Doctoris, quia ex mala voluntate directa non potest sequi actus fidei: vt docuit *disp.illa 53. cap. vltimo.* Deinde neque potest sequi ex voluntate reflexa supra directum actum credendi: vt docet 1.2. *disp.86.cap. vltimo, & disp. 186.cap.2.* Et eodem modo in vtroque loco respondet ad secundum exemplum de eo qui considerat res fidei, quando potest nocere saluti illius cõsideratio illa, quod fusiùs explicat loco proximè allegato: hæc autem dixi ad explicandam mentem Doctoris huius & Magistri mei.

Ex dictis verò possumus facile & manifestè respondere, posito præcepto de non eliciendo actu fidei à Deo pro aliquo tempore posse illum hominem peccare si velit, & conetur dicere assensum fidei infusæ, non tamẽ posse habere auxilium congruum ad eliciendum, quia, vt suprà diximus, talis fidei assensus pendet ab effectu honesto voluntatis, & ex hoc constat ad primum. Ad secundum dico, qui vult elicere assensum fidei tempore quo faceret contra suam salutem, agnoscens peccare in eo actu non posse elicere assensum fidei infusæ propter assignatam rationem, nempe propter dependentiam assensus huius à gratia & à bono affectu, qui etiam fit ex gratia Dei per Christum, & non posse perseuerare eundem actum bonum fidei ex bono affectu, aduenienti prohibitione ex aliquo præcepto, debent fateri omnes illi Doctores qui putant eundem numero actum non posse successiuè esse bonum & malum, de quo modò non disputo, sed censeo verissimum in actibus supernaturalibus secundùm substantiam, de quibus nunc loquimur; de omnibus verò actibus bonis disputare pertinet ad materiam de bonitate & malitia, & legi potest P. Vasquez 1. 2. *d. 55. & 56.* & alij recentiores in eadem materia. Et idem obseruandum est pro similibus.

Sed contra doctrinam traditam potest obiici primò, potest quis recipere Sacramentum ex malo fine: ergo & velle credere, quia Sacramentum est aliquod supernaturale. Respondet P. Vasquez *disp. illa 53.* talem voluntatem non esse actum supernaturalem, cùm sit peccatum, & ex obiecto formali naturalis ordinis, & ita ad illam non indiget auxilio Dei per Christum: secus est de assensu fidei infusæ.

Secundò obiicitur, potest quis suscipere Baptismũ ex prauo fine: ergo & fidem. Argumentum est à simili, verùm respondendum est in susceptione Baptismi duo posse considerari, & susceptionem fidei internæ, & de hac iam dictum est, & de actu externo; & non negamus eum actum externum posse in prauum finem ordinari.

Sed rursus potest obiicere aliquis, post externam susceptionem Baptismi sequitur gratia: ergo post malam voluntatem ad credendum. Respondeo in suscipiente Sacramentum non sequi gratiã intuitu malæ voluntatis per modum retributionis, sed ex opere operato, si aliàs adsit dispositio honesta requisita ad Sacramentum, inde nihil colligitur contra nostram doctrinam.

Dices, etiamsi minister conferat Baptismum ex mala intentione, sequeretur effectus in suscipiente, si sit bene dispositus, & tamen collatio Sacramenti est causa effectus supernaturalis. Sed bene respondet P. Vasquez *disp. 186. cap. 2.* gratiam per Sacramentum non dari intuitu voluntatis ministri per modum retributionis, sed ex pacto, & institutione Dei, posita veritate verborum, & intentione necessaria ministri produci gratiam in suscipiente Baptismum, secus in actu fidei qui datur per modum retributionis intuitu boni affectus, à quo ita pendet vt ex natura rei sine illo fieri non posset, neque Deus vnquam præbuisset gratiam ad credendum volenti credere ex malo. Et eodem modo respondendum obiectioni aliquorum recentiorum.

Obiiciunt autem hoc modo, etiamsi sacerdos peccet in consecratione, si tamen habeat intentionem necessariam ad consecrationem, verè ex vi verborum sequitur supernaturalis effectus non debitus naturæ: ergo & posita voluntate credendi, quamuis mala, poterit sequi assensus fidei. Huic obiectioni ex doctrina tradita respondendum est, effectum illum sequi ex institutione Christi, supposita veritate verborum, & intentione necessaria: sed non datur intuitu voluntatis, & intentionis malæ ministri.

Vlteriùs obiici potest, in sacramento matrimonij videtur conferri donum gratiæ intuitu malæ voluntatis: nam, vt diximus, in materia de matrimonio contrahentes ipsi sunt ministri huius Sacramenti: ergo si habent veram intentionem faciendi Sacramentum, facient illud, & recipient effectum eius, etiamsi intentio illa ex aliquo capite sit peccatum veniale: ergo etiam poterit dari auxilium ad credendum, supposita voluntate credendi, etiamsi sit mala. Respondendum est etiam in hoc euentu non dari gratiam intuitu illius intentionis, tanquam dispositionis necessariæ ad recipiendum effectum per modum retributionis, sed supposita illa intentione ad faciendum Sacramentum, & supposita veritate verborum ex institutione Christi, dare effectum gratiæ, vt antea dicebamus.

Tandem posset aliquis obiicere, malum affectum voluntatis posse sufficere ad credendum, & posse dici gratiam externæ protectionis, quatenus per illa remouentur impedimenta infidelitatis. Sed hoc bene refutat P. Vasquez *disp. illa 186. cap. 2.* peccatum enim non potest dici gratia; remotio verò impedimentorum pertinet quidem ad gratiam externæ protectionis, sed Concilia & Patres ad assensum fidei requirunt gratiam internæ inspirationis, vt dicemus suo loco, & ponimus ex materia de gratia. Et Christus quidem non solùm mortuus est vt remoueantur impedimenta ad credendum, sed etiam vt per internam cogitationem & inspirationem moueatur ad assensum fidei infusæ. Alia possunt obiici quæ ex dicendis intelligentur.

DVBIVM III.

An affectus credendi possit esse malus ex actu reflexo, & imperante.

QVi putant assensum fidei infusæ posse esse prauum, contendunt ex hoc etiam capite probare talem assensum habere posse malitiam, quia affectus à quo pendet, potest imperari à prauo alio actu eiusdem voluntatis, quem vocant reflexum, vel imperantem. Et probari potest primò ex communi doctrina multorum, qui putant actum imperatum sumere posse malitiam ex actu imperante, etiamsi actus imperatus aliàs sit bonus ex obiecto formali. Et probari potest, quia actus imperans est causa saltem moralis actus imperati: ergo actus imperatus habet ab eo imperante malitiam. Et quòd sit causa moralis, probatur, quia licèt vterque habeat diuersam libertatem, neque se habeant sicut actus interior, & exterior, tamen imperans mouet intellectum ad cogitandum de obiecto actus imperati, & ita proponit obiectum. Sicut ergo vnus homo est causa moralis imperans, vel consulens, quando proponit aliquod imperium, vel consilium, ita etiam respectu suiipsius quando sibi imperat actum potest imperans esse causa moralis imperati, & ab illo imperante, vt à causa, potest imperatus habere malitiam.

Secundò potest speciatim probari, quia non videtur esse vlla repugnantia ob quam non possit prædictus bonus affectus ordinari in prauum finem extrinsecum.

Tertiò à simili, quia actus exterior potest habere malitiam ab actu interno, quia est causa illius: ergo & imperatus ab imperante, quia est causa ipsius imperantis. Solet etiam hæc sententia probari ex multis quæ suprà adduximus, ad probandum actum fidei posse vitiari.

Nihilominus P. Vasquez multis in locis docuit affectum & assensum fidei non posse vitiari ex actu imperante, *1. 2. disp. 53. cap. vltimo, disp. 36. capite 2. & d. 186. capite 2.* & sequuntur alij, & debent amplecti omnes qui in prima secundæ in materia de bonitate & malitia, docent actum bonum ex obiecto honesto non posse imperari à prauo affectu finis. Conradus *1. 2. quæst. 19. art. 1.* Gab. *1. dist. 41. quæst. 1. art. 2.* Ochamus *3. quæst. 10.* Richard. *in 2. d. 4. art. 2. quæst. 1.* Ferr. *3. contra gentes, cap. 6.* Azor *tomo 1. lib. 2. cap. 3. quæst. 4. & 5. & capite 5. quæst. 1. & 2.* Capreolus *2. d. 4. quæst. 1. art. 1.* & alij. Item omnes qui in specie docent actum fidei, spei & charitatis vitiari non posse ex superaddito actu imperante. Licèt enim fatentur, actum bonum posse ita imperari ab alio actu bono, vt sumat ab eo bonitatem, & malum, posse imperari ab alio actu malo, vt sumat ab eo malitiam, negant tamen actum honestum ex obiecto formali posse ita imperari ab actu prauo vt sumat malitiam ab illo.

Vt verò rem explicemus nonnulla præmittenda sunt de actu imperante, & imperato, tam ad intelligentiam rei ipsius, quàm ad exactam rationem doctrinæ P. Vasquez ab aliquibus malè intellectam, & siniſtrè explicatam.

Possumus verò comparare actum imperantem cum imperato, & imperatum cum imperante, quando vterque est bonus, vel quando vterque est malus. Et sermo hic semper est de actibus ipsius voluntatis.

Deinde possumus comparare imperantem bonum cum imperato malo, vel imperantem malum cum imperato bono.

Rursus sciendum est posse duos actus ita comparari inter se vt à bono in alium deriuetur bonitas, vel malitia, supposita vna eadémque libertate vt comparentur actus interior & exterior: vel possunt comparari duo actus

actus quorum quilibet habet suam libertatem immediatè à voluntate, quia vterque est elicitus ab illa.

His præmissis facile intelligitur primò actum imperantem bonum ex imperato bono sumere bonitatem, sicut ab obiecto; est enim obiectum imperantis, quia imperatus est volitus, & ex obiecto sumitur bonitas aliqua. An verò hæc bonitas, quam sumit imperans ab imperato, sit eiusdem speciei cum ea quam habet imperatus, pertinet ad materiam de bonitate, & malitia: solùm aduertam non posse semper esse eiusdem, quia fieri potest vt quis velit elicere actum temperantiæ, & non ex fine formaliter pœnitentiæ imperantis, & tunc imperans non habebit honestatem temperantiæ, quia ad actum honestum requiritur vt honestas sit volita propter se. Et secundò à simili, quia potest quis alteri consulere actum charitatis theologicæ, etiamsi consulens maneat in peccato mortali. Et idem est de imperante: ergo consilium vel imperium actus honesti non semper habet bonitatem eiusdem speciei cum actu imperato in diuersis hominibus: ergo neque in eodem, eadem enim est ratio in his: ergo actibus considerandum est, an habeant idem obiectum honestum volitum propter seipsum.

Deinde si comparemus actum imperatum cum imperante, censeo posse considerari vt effectum causæ moralis, & sic non se habet sicut actus exterior cum interiori, quia exterior & interior habent vnam libertatem, & bonitatem, licèt sit in vno primariè, in altero secundariè. Item non potest semper habere bonitatem eiusdem speciei cum imperante, quia non potest respicere duas honestates simul. Si ergo imperans est actus charitatis, & imperatus actus temperantiæ, & fiat ob honestatem temperantiæ, non potest simul habere honestatem charitatis, cùm non fiat ex complacentia Dei.

Dices, sumere moralem denominationem, seu ordinem ex fine charitatis, in quem ordinatur: sed contra est quod nos contendimus non posse actum sumere bonitatem ex fine, aut circumstantiis, nisi sint volitæ: finis autem vel obiectum quodlibet honestum non tribuit bonitatem, nisi volitus propter seipsum, nec potest idem actus honestus duo obiecta formalia respicere propter se; honestas verò vna non potest ad aliam ordinari, quia honestum non est medium, sed finis, nam vt medium habet rationem vtilis; potest verò actus imperatus sumere bonitatem ab imperante, quatenus in imperato est victualis volitio actus charitatis, quando imperans ex charitate elicit actum temperantiæ ex præcedenti actu charitatis, ex quo motus fuit homo ad cogitandum de obiecto temperantiæ, & proinde ad eliciendum illum actum temperantiæ. Et est obiectum illud nobilius, licèt materiale, vel quatenus ratione actus imperantis euadit imperatus perfectior secundùm intentionem, vel durationem, vel secundùm respectum ad perfectius obiectum proprium: nam ex perfectiori imperio charitatis perfectior oritur actus temperantiæ, quàm si procederet ex alio imperante imperfectioríque doctrina, maximè necessaria est ad intelligendas opiniones Doctorum in materia de bonitate & malitia, dum disputant de actu imperante, & imperato, iuxta quam sciendum est P. Vasquez nunquam negasse actum imperantem sumere bonitatem ab imperato, vt ab obiecto: sed docuisse non sumere illam eiusdem speciei cum ea quam habet imperatus, vt diximus; contendit enim actum imperantem & imperatum non se habere sicut se habent actus interior & exterior, qui habent eandem bonitatem, licèt vnus primariè, alter secundariè; ita tamen vt bonitas desumpta ex alio actu pertineat ad bonitatem eius speciei cuius honestatem requirit actus vt formale obiectum. v. g. actus charitatis imperans sumit bonitatem ab actu elicito temperantiæ interno, vt ab obiecto materiali, & hoc obiectum ad charitatem pertinet, quia totum illud vult homo propter obiectum formale charitatis, & idem iudicium est in similibus. Ex qua doctrina facilè solui possunt aliqua quæ nonnulli recentiores non assequentes mentem P. Vasquez contra illum obiiciunt in materia de bonitate & malitia. Legatur P. Vasquez 1. 2. *disp.* 51. *capite* 5. *disp.* 3. *cap.* 6. *& disp.* 93. *cap.* 3. *numero* 11. *disp.* 126. *capite vltimo in fine, & tit.* 1. *partis quæst.* 73. *in commentario articuli secundi.*

Deinde restat comparare actum malum imperantem cum actu malo imperato, & è contrario. v. g. ex odio Dei imperat quis sibi odium proximi. Ego non dubito actum imperantem sumere malitiam aliquam ab actu imperato. quod explico, quia magis malum est odium Dei ex quo imperatur odium proximi, quàm si solùm esset odium Dei, neque moueret ad odium proximi. Sed hæc malitia quam sumit ab eo actu odij proximi, non est formaliter eiusdem speciei cum malitia odij proximi, quia malitia odij proximi est peccatum quod consummatur interiùs, & requirit peculiarem respectum, nempe vt quis velit malum proximo ex displicentia ipsius. Hic autem respectus non est in ipso odio Dei, vt constat: ergo non est talis malitia specifica. Sumit ergo malitiam ab odio proximi vt à peculiari obiecto materiali, quod vult ex displicentia ipsius Dei.

Sed quid dicemus de actu imperante respectu actus imperati, quando imperatus actus est peccatum quod exteriùs cõsummatur. & dicendum est non sumere malitiam eiusdem speciei cum actu directo, quia vel solùm respicit illum vt obiectum, vel vt effectum in genere causæ moralis consulentis, vel imperãtis. Priori ratione manifestum est, actum & obiectum non esse eiusdem speciei; posteriori verò ratione non est necessarium sumere malitiam eiusdem speciei, vt patet, cùm vnus homo alteri consulit actum desperationis, voluntas & consilium non habent malitiam eiusdem speciei: nam consulens potest sperare, etiamsi consulat desperationem alteri. Sumit ergo actus imperans & reflexus malitiam aliquam ab imperato vt à materia & obiecto materiali quod vult ex obiecto formali actus ipsius imperantis & reflexi, vt suprà in simili explicatum est. Et hac ratione P. Vasquez 1. 2. *disp.* 101. §. *vltimo*, dixit omnem actum reflexum & directum esse diuersæ speciei, & ab vno in alium non deriuari, malitiam intelligit, sicut solet deriuari ab actu exteriori in interiorem, vel è contrario: in his enim, vt dixi, eadem omnino est malitia, licèt in vno sit primariè, in altero secundariè. & idem docuerat *disp.* 51.

De actu verò imperato respectu imperantis considerare debemus an possit habere duas malitias, vt dicemus, & an præter malitiam ex proprio obiecto possit habere aliam ex obiecto imperantis per expressum respectum ad illum, vel non. Et primò ex vi imperantis potest accipere malitiam secundùm extensionem, vel intensionem: secundò potest habere malitiam eiusdem speciei cum malitia imperantis, quando respiciat duo obiecta, ex quibus possunt duæ malitiæ sumi, altera ex obiecto actus imperantis, altera ex obiecto actus imperati. v. g. ex odio Dei imperat quis sibiipsi actum specialis scandali quo velit ruinam proximi expresse, poterit postea elicere actum quo velit ruinam proximi ex displicentia Dei: has enim malitias posse esse in eodem actu, docuit P. Vasquez 1. 2. *d.* 102. *cap.* 6. §. *est tamen obseruandum.* vnde cùm *ad quæst.* 18. *in comment. articuli* 7. *num.* 51. eas negat, debet intelligi.

quando non poſſunt ſubordinari, ibidem enim manifeſtè concedit in eodem actu voluntatis poſſe eſſe duas malitias ex his quæ interiùs conſummantur. ſed de his omnibus fuſiùs ex inſtituto in materia de bonitate & malitia.

Tandem explicandum eſt an actus malus imperans actum bonum deriuet malitiam in actum imperatum, quando imperatus eſt bonus ex obiecto, quod præſenti inſtituto deſeruit, &, vt vidimus, aliqui affirmant de omni actu bono, etiam charitatis, docent enim poſſe imperari à peccato veniali. Alij abſolutè de omnibus actibus bonis negant quòd poſſit imperari à prauo fine, & ſermo eſt de actibus internis, qui fiunt propter honeſtatem ſui obiecti. P. Vaſquez & alij hoc affirmant de omnibus actibus bonis ſupernaturalibus, ſecundùm ſubſtantiam. & hæc doctrina pro præſenti quæſtione de actu fidei ſupernaturali mihi maximè probatur. Explicari verò & confirmari poteſt primò, quia ſi affectus neceſſarius ad aſſenſum fidei diuinæ poſſet eſſe malus, non poſſent Concilia & Patres definire talem affectum requirere auxilium gratiæ: ſi enim prauus affectus ſufficeret, multo facilius defenderent ſemi-Pelagiani ſufficere honeſtum elicitum ex viribus naturæ, & vt ſuprà dicebam, volenti credere ex malo fine non eſt promiſſa gratia, nec dari poteſt per modum retributionis ex gratitudine, intuitu malæ voluntatis, vt conſtat, malum enim opus non eſt Deo gratum, neque dignum retributione.

Deinde non poteſt dici bonum affectum credendi ſumere malitiam ex fine actus imperantis, quod ſic explico, quia illam non poteſt ſumere ſicut actus externus ex fine interni, quia externus & internus actus habent vnicam tantùm libertatem, & vnicam malitiam, quæ eſt in vno primariè, in altero per deriuationem; duo verò actus interni non ita habent: nam quilibet immediatè habet ſuam libertatem, nec pendet ab alio. Vlteriùs actus directus qui habet pro obiecto honeſtatem quam homo amat propter ſe, non poteſt ad alium finem ordinari; repugnat enim honeſtati amatæ propter ſe ordinari in finem, in quem ſolùm ordinatur aliquid vt vtile. Rurſus bonus ille affectus directus non poteſt eſſe victualis volitio obiecti mali, ſic enim non eſſet ad illum neceſſaria gratia, neque reſpiceret ſolam honeſtatem ſubiecti.

Item iſte affectus non eſt capax talis imperij propter eſſentialem dependentiam à gratia, etiamſi homo deceptus id velit facere: ſicut neque actus charitatis poteſt imperari ab imperio quòd ſit veniale, neque quilibet actus honeſtus ſupernaturalis ex obiecto formali. Licèt ergo procedat tale imperium, & poſtea ſequatur bonus affectus credendi, tamen imperium illud nihil deriuat malitiæ in bonum affectum qui fit propter honeſtatem ſui obiecti, & propriam habet libertatem. Rurſus ſi eſt actus bonus in voluntate à quo vt à principio neceſſario & ſufficienti pendet aſſenſus fidei: ergo ille alius malus non deriuat efficacitatem in aſſenſum fidei, & ita non vitiabitur ab illo vt à cauſa. Quòd ſi affectus directus vitiaretur ab alio imperante, iam non eſſet talis qualis neceſſarius eſt ad aſſenſum fidei ſupernaturalis.

Explico rem vlteriùs, actus imperatus non pendet efficienter ab actu imperanti, quia ſufficiens eſt principium voluntas cum habitu, vel auxilio, & cognitione ſuppoſita in intellectu. Deinde non eſt cauſa moralis, ergo non deriuat malitiam in actum directum. Conſecutio eſt efficax omnium conſenſu, quia ſi deriuat malitiam, ex eo eſt, quia eſt cauſa illius. Minorem probo, quia actus imperans ſolùm eſt cauſa moralis, quia mouet intellectum vt proponat voluntati obiectum actus imperati, vnde ſi poſtquam poſitum eſt obiectum, voluntas operatur propter ſolam honeſtatem ſui obiecti, non ſumit malitiam ab imperante actu; ſi verò velit operari propter ſuum obiectum, & propter obiectum finis operantis, iam non erit actus honeſtus ex obiecto, neque erit bonus affectus neceſſarius ad fidem, & tamen modò diſputamus an actus bonus ex obiecto honeſto ſumat malitiam ab actu imperanti. Solùm ergo actus imperans poteſt mouere intellectum vt conſideret ea quæ ad actum imperatum mouere poſſit, vt expreſsè docuit P. Vaſquez *diſp. quinquageſima prima, capite 5. num.* 38. §. *porrò actum*, ex quo ſequitur P. Vaſquez non negaſſe actum imperantem poſſe habere cauſalitatem moralem reſpectu operantis, ſiquidem concedit poſſe eſſe cauſam propoſitionis obiecti, licèt non influat in actum imperatum, quia poſt talem propoſitionem voluntas poteſt ex obiecto honeſto operari, neque actus imperatus accipit libertatem ab imperante, ſed proximè ab ipſa voluntate, à qua elicitur, neque in opere inoperato mouetur ex fine imperantis, quod in diuerſis hominibus intelligitur facile: nam quando vnus ex prauo fine mouet alium ad actum honeſtum, poteſt ille alius elicere actum honeſtum ex obiecto honeſto, & non ex fine imperantis. Et idem poteſt contingere in eodem homine per diuerſos actus ipſius voluntatis, & in vtroque actus imperans non eſt malus ex obiecto, & materia, nempe ex actu imperato, ſed ex fine, etſi non obſtaret malitia finis, poſſet ex obiecto ſumere bonitatem: conſtat ergo actum fidei infuſæ non poſſe vllo modo vitiari.

Ea verò quæ pro contraria opinione obiiciuntur, facilem habent ſolutionem. Ad primum reſpondetur, licèt inter alios actus voluntatis poſſit eſſe aliquis modus cauſalitatis, & efficacitatis ad malitiam aliquam ſumptam ex actu imperato, vel imperanti, de qua modò non diſputo, tamen negamus imperium malum poſſe influere malitiam in actum bonum, ex obiecto & ex gratia factum; & quod dicitur de cauſalitate morali per propoſitionem obiecti, iam à nobis explicatum eſt, & ſimiliter conſtat ad 2. & 3.

DVBIVM IV.

Quid ſenſerint S. Auguſtinus & S. Thomas in præcedenti controuerſia.

REcentiores Theologi diſputantes de actu fidei an poſſit vitiari vel non, contendunt ſuam opinionem confirmare ex Auguſtino & S. Thom. & ideo oportet ex inſtituto eorum mentem explicare. Et aliqui exiſtimarunt Auguſtinum ſenſiſſe actum fidei poſſe vitiari ex prauo fine, & ſequitur Solas 1. 2. *ad quæſt.* 18. *d.* 3. *ſect.* 12. & probari poteſt primò, quia Auguſtin. *tomo* 4. *lib. de catechizandis rudibus, cap.* 17. ait: Sunt enim qui propterea volunt eſſe Chriſtiani vt aut promereantur homines à quibus temporalia commoda expectant, aut quia offendere nolunt quos timent.

Secundò poteſt probari ex eodem capite, vbi ſignificat Auguſtinus aliquos velle fieri Chriſtianos vt à Deo conſequantur bona temporalia. Verba Auguſtini ſunt hæc: Sunt etiam alij meliori quidem ſpe, ſed tamen non minori periculo, qui Deum timent, & non irrident Chriſtianum nomen, nec ſimulato corde intrant Eccleſiam Dei, ſed in iſta vita expectant felicitatem, vt feliciores ſint in rebus terrenis, quàm illi qui nō colūt Deū.

Alij verò ſentiunt Auguſtinum planè ſenſiſſe aſſenſum fidei non poſſe oriri ex prauo affectu. ita P. Vaſquez 1. 2. *diſp.* 53. *cap. vlt. & diſp.* 186. *cap.* 2. & recentiores alij valde docti, qui doctrinam à me olim traditam variis quæſtionibus probarunt.

Vt

Vt verò rem ostendamus, oportet scire duobus mo- A dis posse explicari sententiam asserentium actum fidei posse oriri ex prauo affectu, altero ita vt Doctores illius sententiæ solùm constituant vnum actum voluntatis, & dicant illum posse esse prauum; altero vt constituant duos, vnum directum, & ex obiecto honestum: alterum reflexum, & quasi imperantem qui sit prauus ex fine.

Dicendum verò est opinionem primam priori modo intellectam planè esse contra sententiam Augustin. Probatur, quia Augustinus semper requirit gratiæ auxilium ad primum affectum credendi: ergo supponit non posse fieri naturæ viribus, & tamen posset fieri ex naturæ viribus, si posset esse peccatum, & habere obiectum prauum contra rationem. Cõsequutio ex dictis suprà constat; antecedens verò probari potest ex mul- B tis locis, ita enim docet *libro de prædestinatione sanctorum, c. 2. & cap. 9. & lib. de catechizandis rudibus, cap. 5.* cuius verba infrà referemus. & legi potest P. Vasquez 1. 2. *locis allegatis*, & 1. *parte*, *disp. 91. cap. 15.* &, vt dicemus suo loco de fide, est primum affectum credendi esse ex auxilio Dei.

Sed dicet aliquis gratiam esse necessariam ad primum affectum fidei, vt sit dispositio ad fidei assensum necessarium simpliciter ad iustificationem. Verùm contra hoc arguo, si assensus fidei necessarius ad iustificationem potest oriri à prauo affectu qui sit peccatum veniale: ergo ad talem assensum non est necessarius affectus in voluntate ex auxilio Dei, & tamen Concilium Arausicanum, Augustin. & eius discipuli contra semi- C Pelagianos contendebant voluntatis affectum necessarium ad credendum non posse fieri absque auxilio gratiæ sine iniuria fidei: ergo non potest dici primum assensum fidei diuinæ fieri posse ex affectu voluntatis elicito solis naturæ viribus.

Secundò dicendum est primam opinionem posteriori modo intellectam etiam esse contra S. Augustinum. Probatur primò, quia ex quocumque capite oriretur affectum necessarium ad assensum fidei esse malum, sequeretur ad illum non esse necessariam gratiam. Si ergo aliquo modo putaret Augustinus sufficere affectum malum, non diceret contra semi-Pelagianos semper esse auxilium gratiæ necessarium.

Secundò probatur *ex lib. de catechizandis rudibus, cap. 5.* vbi non longè à principio sic ait: Rarissimè quippe ac- D cidit, imò verò nunquam, vt quispiam veniat volens fieri Christianus, qui non sit aliquo Dei timore percussus. Si enim aliquod commodum expectando ab hominibus quibus se aliter placiturum non putat, aut aliquod ab hominibus incommodum deuitando, quorum offensam aut inimicitiam reformidat, vult fieri Christianus, non fieri vult potius quàm fingere: fides enim non est res saluandi corporis, sed credentis animi. Hæc Augustinus, quibus nihil potuit dici illustrius. Pendendum autem est quod dixit, *rarissimè quippe accidit*, & statim quasi retractans quod admisisse videbatur subiunxit, *imò verò nunquam*. Vult ergo nunquam hominem suscipere fidem sine aliquo Dei timore qui sit donum gratiæ. Item pendendum est quod ait eum qui ex alio fine vult suscipere fidem, non velle verè credere, sed finge- E re se esse Christianum. Rursus pendenda est ratio subiuncta ab Augustin. *fides enim non est res saluandi corporis, sed credentis animi*, id est, quia non est res vtilis ad bona corporis comparanda, sed ad bonum animi; id est, quia non potest homo credere ex prauo fine vtilitatis humanæ, sed ex bono affectu animi. quæ omnia olim expendebam, & primùm expendit P. Vasquez 1. 2. *disp. illa 53. capite vltim.* & duo alia notat *disputatione 186. capite secundo.*

Ex his verò quæ attulimus, non est operosum satisfacere his quæ pro contrario sensu attulimus ex eodem Augustino. Primum testimonium explicandum est de his qui volunt externam fidei professionem suscipere, non de his qui verè volunt credere, iuxta doctrinam quam ipse tradiderat *capite quinto*, vt explicat bene P. Vasquez *prima secundæ, disputatione illa 53.*

Ad secundum dicendum est in eo testimonio Augustinum concedere in illis hominibus qui credunt non simulato corde timorem aliquem Dei, iuxta doctrinam quam tradiderat *capite quinto*, & ponit illum in priori loco, vt ostendat eos ex illo moueri ad credendum. Deinde non dixit ex spe bonorum temporalium moueri eos homines ad credendum, sed eam habuisse. in quo solùm significat concomitantiam, aut fortè vult eam spem esse consequentem illius spei cum susceptione fidei, & statim explicat spem illam fuisse bonorum temporalium; dicit verò esse periculosam, quia si postea non consequantur bona temporalia, turbabuntur, & fortè recedent à fide: vt ibidem docet Augustin. & bene docuit P. Vasquez *disputatione illa 186. capite secundo.* Itaque August. non docet spem bonorum temporalium fuisse actum imperantem susceptionem fidei, sed habuisse initium ex timore, & concomitanter illos habuisse spem bonorum temporalium, quod non negamus, & ex his facile intelliguntur alia quæ in eo capite 17. docet Augustinus.

Et quia recentiores aliqui pugnacissimè contendunt primam opinionem esse Augustini, placet totum caput 17. citatum referre, vt lector intelligat mentem Augustini sincerè explicatam. Postquam ergo capite 16. in fine dixerat Augustin. illum de quo loquebatur, venisse ad Ecclesiam, non vt temporalem vtilitatem requireret, incipit capite 17. his verbis: Sunt autem qui propterea volunt esse Christiani vt aut promoueantur homines à quibus temporalia commoda expectant, aut quia offendere nolunt quos timent, & isti remoti sunt, etsi ad tempus, putat Ecclesia: sicut area vsque ad tempus ventilationis paleam sustinet, si non se correxerint, & propter futuram sempiternam requiem Christiani esse ceperint, in fine separabuntur, nec sibi blandiantur quòd in arca possint esse cum frumento Dei, quia in horreo cum illo non erunt, sed igni debito destinabuntur. Sunt alij meliori quidem spe, sed tamen non minori periculo, qui iam Deum timent, & non irrident Christianum nomen, nec simulato corde intrant Ecclesiam Dei, sed in ista vita expectant felicitatem vt feliciores sint in rebus terrenis quàm illi qui non colunt Dominum, ideoque cùm viderint quosdam sceleratos & impios illa seculi prosperitate pollere & excellere, se autem vel minus habere ista, vel amittere perturbantur, tanquam sine causa Dominum colant, & facile à fide deficiunt: qui autem propter beatitudinem sempiternam, & propter requiem quæ post hanc vitam Sanctis promittitur, vult fieri Christianus, vt non eat in ignem æternum cum diabolo, sed in regnum æternum intret cum Christo, verè ipse Christianus est cautus in animi tentatione ne prosperis rebus corrumpatur, & ne frangatur aduersis, & in abundantia bonorum terrenorum modestus & temperans, & in tribulationibus fortis & patiens, qui etiam proficiendo peruenit ad talem animam vt plus amet Dominum quàm timeat gehennam: vt etiamsi dicat illi Deus, vtere delitiis carnalibus sempiternis, & quantum potes pecca, nec morieris, nec in gehennam miseris, sed mecum tantummodo non eris, exhorrescat, & omnino non peccet, non iam

vt in illud quod timebat non incidat, ſed ne illum quem ſic amabat oſtendat, in quo vna eſt requies, quam nec oculus vidit, nec auris audiuit, neque in cor hominis aſcendit, quam præparauit Dominus diligentibus ſe. de qua rectè ſignificat Scriptura, & non tacet quòd ab initio mundi, ex quo fecit Deus cœlum & terram, & omnia quæ in eis ſunt, ſex diebus operatus eſt, & ſeptimo die requieuit, poterat enim Omnipotens & vno momento temporis omnia facere, non autem laborauerat vt requieſceret, quando dixit & facta ſunt, mandauit & creata ſunt, ſed vt ſignificaret, quia poſt ſex ætates mundi huius ſeptima ætate tãquam ſeptimo die requieturus erat in ſanctis ſuis, quia ipſi in illo requieſcent poſt omnia bona opera, in quibus ei ſeruierint, quæ ipſe in illis operatur qui vocat & præcipit, & delicta præterita dimittit, & iuſtificat eũ qui priùs fuerat impius. & hæc deſumpta & tranſcripta ſunt ex Auguſt. in eo capite vbi alja addit quæ non pertinent ad præſentem controuerſiam.

Ex his conſtat, in prioribus verbis referre Auguſtinũ genus hominum qui ex ſolo fine humano mouetur ad fidem, nec dicit eos habere veram fidem, ſed ſolùm externam profeſſionem, & docet hos reprobos eſſe, & igni deſtinandos, ſi non corrigantur. Deinde illis verbis, ſunt alij meliori quidem ſpe, vel aſſignat ſecundum genus aliorum hominum qui fidem recipiũt non ſimulato corde, & Deum timent; addit tamen hoc in hac vita ſperare felicitatem. Sed nullum eſt verbum ex quo colligi poſſit ipſum loqui de tali ſpe ex qua moueantur ad ſanctum timorem, & fidem recipiendam, ſed cùm doceat ex timore credere, iuxta id quod dixerat *cap. 5.* planè ſignificat ſpem illam eſſe concomitantem, aut conſequentem poſt ſuſceptionem fidei. Deinde aſſignat tertium genus hominum illis verbis: Qui autem propter beatitudinẽ ſempiternã, &c. Vbi docet eos verè venire ad fidem qui ſolùm mouentur amore æternæ beatitudinis, & timore inferni, ipſóſque verè Chriſtianos eſſe. Tandem aſſignat quartum genus perfectorum hominum qui ex ſolo amore mouentur non timore inferni, illis verbis: Qui etiam proficiendo perueniet ad talem animum; nihil ergo eſt in eo *cap.* 17. quod contradicat doctrinæ quam ipſe Auguſt. tradiderat *cap. 5. eiuſdem libri.* Rurſus ſi ipſe Auguſtinus putaret timorem neceſſarium ad ſuſcipiendam fidem poſſe oriri ex ſpe praui finis, non poſſet defendere illum requirere auxilium gratiæ, vt ſuprà dicebamus.

Reſtat dicere de mente S. Thom. aliqui exiſtimarunt aſſenſum fidei infuſæ poſſe eſſe prauum, ex mente S. Th. & probari poteſt primò ex S. Thom. *1. 2. quæſt. 56. ar. 3.* vbi ponit diſcrimen inter virtutes morales & intellectuales, quòd priores tribuunt non ſolùm facultatem operandi, ſed etiam bonum vſum, intellectuales verò licèt tribuant facultatem operandi, non tamen ſemper tribuunt bonum vſum: ergo.

Secundò quia *quæſt. 65. art. 4.* docuit fidem poſſe eſſe ſine prudentia infuſa; ergo non ſemper habet bonum vſum.

Tertiò quia *in hac 2. 2. quæſt. 47. art. 3. ad 3.* videtur dicere prudentiam habere connexionem cum appetitu recto, non tamen fidem: ergo ſentit fidem poſſe ſimul eſſe cum prauo affectu.

Alij ſolùm contendunt defendere non eſſe contra S. Thomam opinionem illam aſſerentium poſſe fidem diuinam vitiari.

Alij è contrario tantùm docent non eſſe contra S. Thomam aſſerere aſſenſum fidei diuinæ non poſſe vitiari, & iſti reſpondent locis adductis ex S. Thom. pro contraria opinione, ſed propriam opinionem non confirmant ex S. Thoma.

Tandem alij probant ex S. Thom. non poſſe fieri aſſenſum fidei infuſæ à voluntate quæ ſit peccatum, & probant ex S. Thom. infrà *quæſt. 5. art. 2. in corpore, & ad 2.* nam in corpore docet voluntatem mouere intellectum ad credendum poſſe contingere duobus modis, vno ex ordine voluntatis ad bonum, altero ex hoc quòd intellectus conuincitur ad hoc quod iudicet eſſe credendum his quæ dicuntur: ergo reſpectu fidei infuſæ voluntas non mouet intellectum ad credendum, quando non conuincitur niſi ex affectu ad bonum. Deinde ad ſecundum reſpondet his verbis: Ad ſecundum dicẽdum quòd fides quæ eſt donum gratiæ inclinat hominem ad credendum ſecundùm aliquem affectum boni, etiamſi ſit informis: ergo ſentit S. Thom. fidem infuſam eſſe ſemper ex bono affectu. & ibidem docet fidem dæmoniorum non eſſe donum Dei, neque ex bono affectu. & eandem doctrinam repetit aliis locis.

Mihi ſanè placet S. Thom. nihil docuiſſe contra doctrinam à nobis traditam, vt conſtabit ex ſolutione locorum quæ referuntur ad probandum ipſum ſenſiſſe aſſenſum fidei infuſæ poſſe vitiari. Deinde mihi eſt maximè probabile S. Thom. putaſſe actum fidei infuſæ non poſſe vitiari propter ea quæ adduximus ex quæſtione 5. art. 2.

Ad primum locum reſpondetur S. Thomam in eo ſolùm velle eſſe in intellectu aliquos habitus, qui licèt tribuant facultatem, tamen non ſemper tribuunt bonum vſum: nam cum habitu Grammaticæ, inquit S. Thom. poteſt quis barbarizare, in voluntate primò eſſe habitus honeſtos, qui ex ſe tribuunt rectum vſum, de quo modò non diſputo, ſed ſolùm contendo de illo loco non colligi aliquid contra noſtram doctrinam.

Ad ſecundum reſpondet P. Vaſquez 1. 2. *diſp. 53. in fine*, S. Thom. dixiſſe fidem poſſe eſſe ſine prudentia, non quia poſſit habere actum prauum, ſed quia eſt virtus infuſa quæ poteſt infundi & eſſe ſine prudentia; ad actum enim fidei non eſt neceſſarius actus prudentiæ infuſæ, ſed hoc ipſo quod agnoſcimus ſpeculatiuè aliquod eſſe dictum à Deo, poſſumus credere, & vt dixi ad quæſtionem primam, & dicam in materia de prudentia ex S. Thom. prudentia non aſſignat medium virtutibus theologicis.

Ad tertium reſpondet P. Vaſquez loco proximè allegato, & eadem 1. 2. *diſp.* 186. *cap.* 20. S. Thom, non negaſſe fidem pendere à bono affectu, ſed non habere connexionem cum appetitu rectorum operum, ſicut habet prudentia, hæc enim ſemper practicè mouet, & eſt cauſa boni operis: fides autem non ſemper mouet ad opus bonum, prudentia enim eſt præceptiua boni operis, & ita prudentia infuſa non eſt in eo qui peccat mortaliter, in quo tamen manet fides ſi peccatum mortiferum non eſt contra fidem. quod diſcrimen voluit ibi S. Thomas aſſignare. Legatur Bañez *quæſt. 4. art. 5. dubio 2. ad 1.* vbi explicat citatum locum S. Thomæ. & hactenus de aſſenſu fidei infuſæ. Reſtat dicere de aſſenſu fidei acquiſitæ.

***

DISPVTATIO XXXIV.

De fide acquisita in ordine ad malitiam.

DVBIVM I.

An voluntas credendi fide acquisita mysteria nostræ fidei possit esse praua.

DIFFICVLTAS potest intelligi de voluntatis actu directo, à quo proximè pendet assensus intellectus, & de voluntatis actu imperante directè, à quo remotè intelligatur pendere assensus fidei. Ponendum verò est posse esse actum fidei acquisitæ circa materiale obiectum supernaturale; quia potest quis credere aliquod mysterium ob testimonium hominis docti, vt experimento constat, & vt diximus ad quæstionem primam ex opinione P.Vasquez & aliorum, talis fides est requisita ad assensum fidei infusæ; pertinet verò ad materiam de gratia disputare an talis actus vel ex parte intellectus, vel ex parte voluntatis, requirat auxilium gratiæ.

Deinde ponendum est actum fidei innixum testimonio pendere ab aliquo affectu voluntatis, iuxta doctrinam traditam à nobis ad quæstionem primam: erit tamen affectus diuersus secundùm diuersitatem assensus fidei.

Vlteriùs certum esse debet assensum fidei acquisitæ, qui est conditio & dispositio ad assensum fidei infusæ, non fieri sine gratia, quia ex materia de gratia certum est non esse ex nobis dispositionem aliquam, etiam remotam, vel initium aliquod iustificationis; & ex eodem principio deducitur affectum necessarium ad talem assensum fidei non esse ex viribus naturæ: de hoc ergo affectu potest esse quæstio an possit esse prauus, vel ex obiecto, vel ex actu imperanti, vel ex circumstantia temporis, aut aliqua alia.

His præmissis aliqui recentiores sine distinctione vlla docent affectum hunc posse vitiari. Hæc autem doctrina ex variis principiis oriri potest: nam vel potest quis ita philosophari, quia putet actum etiam ex gratia factum posse vitiari ex fine aut circumstantia, vel quia putat hunc affectum non fieri ex gratia, sed ex viribus naturæ. Et priori modo intellectam hanc sententiam amplectuntur qui de affectu fidei supernaturalis docuerunt posse vitiari ex fine actus imperati, vel ex circumstantia temporis.

Alio autem modo intellectam potest quis probare, quia si talis actus non procedit à gratia, non videtur repugnare quòd aliquis eum faciat vel ob prauum finem, vel ex circumstantia aliqua, vt infrà explicabitur.

Alij verò recentiores licèt rem non tractent ex instituto, tamen docere videntur non posse esse prauum talem affectum, putant enim ad eum esse necessariam gratiam, & esse honestum ex obiecto. Et ita putant non posse vitiari, tum propter necessariam dependentiam à gratia, & quia si idem maneat, & honestus ex obiecto non potest fieri de bono malus, neque imperari à prauo fine. Sed in hac re hac distinctione vtendum est, potest enim esse quæstio vel de fidei voluntate absolutè, vel de ea quæ necessaria est ad assensum fidei supernaturalis, & infusæ, iuxta doctrinam traditam ad quæstionem primam.

Et primò non possumus negare posse esse aliquam voluntatem credendi prauam quæ sit peccatum, verbi gratia, si quis credat sine sufficienti & idoneo iudicio: qui enim citò credit, leuis est corde. Ergo ex circumstantia leuitatis potest esse voluntas praua. Item si quis vellet credere tempore quo actus fidei noceret saluti, aut esset causa ob quam impediretur alius actus cuius obligatio vrgeret. Rursus si aliquis non sine ignorantia culpabili crederet aliquid non credendum. Quod admittit P.Vasquez *1.2.d.illa 53.cap.vltimo, ad finem num.3.* & expressè dicit tunc non operari hominem ex fide infusa, & hanc voluntatem non procedere ex auxilio gratiæ, ex suprà tradita doctrina colligendum est.

Secundò dicendum est voluntatem necessariam ad fidem acquisitam mysteriorum fidei quæ assignatur vt dispositio præcedens, vt sequatur fides infusa, esse ex gratia. Et idem erit iudicium de qualibet fide cuiusuis obiecti quæ ponitur necessaria ad fidem infusam, secundùm diuersas opiniones, quas retuli. Ratio verò conclusionis est, quia ex viribus naturæ non potest fieri opus aliquod quod sit dispositio, vel initium nostræ iustificationis, & hunc affectum esse ex gratia, sæpe docet P.Vasquez, & sequitur ex eius doctrina; quia, vt diximus ad quæstionem primam, vult fidem acquisitam esse necessariam ad assensum fidei infusæ, & ad talem acquisitam docuit esse necessarium affectum bonum.

Sed cùm iste affectus sit naturalis secundùm substantiam, videndum est an possit vitiari. Et non posse vitiari, debent dicere omnes qui putant eundem actum honestum non posse esse successiuè bonum & malum. Item videtur sequi ex doctrina tradita, quia si talis affectus est ex gratia, ergo non poterit vitiari. & aliqui existimarunt ita esse dicendum de omni actu honesto in opinione P.Vasquez, qui censet omne opus moraliter bonum pendere ab auxilio gratiæ: sed non sunt assequuti mentem eius, vt constabit ex dicendis.

Dicendum verò est voluntatem quæ est dispositio ad credendum fide infusa, etiamsi sit voluntas naturalis, secundùm substantiam non posse vitiari ex obiecto. Probatur, quia si ad illam est necessaria gratia: ergo ex suo obiecto non est contra rationem: nam ad actum malum non est necessaria gratia. Deinde non potest esse malus ex fine imperanti, quia iam esset simpliciter peccatum, nec possent Concilia definire ad affectum credendi esse necessariam gratiam, quia si posset esse peccatum saltem veniale ex fine, gratia nō esset necessaria ad illum. quod explico, quia ad actum naturalem secundùm substātiam solùm requiritur congrua cogitatio secundùm substantiam, & iste affectus pendet à gratia, vt est bonus: si autem esset malus, iam non esset ex gratia, neque cognitio vt congrua ad actum malum esset gratia: non enim est gratia supernaturalis secundùm substātiam, sed vt congrua ad actum bonum, consideratis circumstantiis. Si ergo omnibus consideratis non sit congrua ad bonum affectum, non erit gratia congrua. Vt ergo moueat ad affectum necessarium ad credendum, debet manere in ratione gratiæ. Et eadem ratione probatur non posse vitiari ex circumstantia temporis, vel alia circumstantia praua.

Sed dicet aliquis, in opinione P.Vasquez idem actus potest successiuus esse bonus & malus moraliter: ergo & hic affectus, vel de nullo admittendum est quòd possit fieri malus, siquidem prædictus Pater putat omne bonum opus morale pendere ex auxilio gratiæ naturalis secundùm substantiam. Hoc argumento connuicti recentiores nonnulli dixerunt in opinione asserentium omnem actum pendere ab aliqua gratia, dicendum esse nullum talem actum bonum posse fieri malum successiuè. Sed oportet scire P.Vasquez docuisse nullum actum ex gratia supernaturali secundùm substantiam posse fieri malum, aut vitiari, quia talis gratia non potest non esse gratia, cùm sit secundùm substātiam supra naturam. Cùm verò in materia de bonitate & malitia docet actū aliquem bonum posse fieri malum successiuè, loquitur de actu naturali secundùm substātiam. Et ratio est, quia iste actus nō est supernaturalis secundùm substantiam, nec pendet à principio supernaturali secundùm substan-

tiam. Putat autem ad talem actum esse necessariam gratiam naturalis ordinis, id est, cogitationem obiecti naturalis, quæ est gratia congrua, non ex natura sua, sed ex circumstantiis, nempe quatenus est maior cogitatione mali minùs efficaci, considerata dispositione hominis, vt sæpe repetit prædictus Pater in materia de prædestinatione & gratia. Ex hoc verò fit vt cogitatio quæ à principio fuit gratia congrua, quando omnibus consideratis mouebat ad bonum, postea non sit gratia congrua, si omnibus consideratis non moueat ad bonum, & ideo admittit aliquem actum bonum posse fieri malum, de quo modò non disputo, sed hoc dixi ad explicandam mentem prædicti Doctoris, quam recentiores non sunt assequuti. Et quidquid sit an actus idem possit fieri de bono malus, in præsenti existimo affectum qui habet peculiarem connexionem cum aliis actibus in ordine ad iustificationem, nullo modo posse fieri de bono malum: secus de aliis actibus moralibus, qui non habent talem cõnexionem, quia sine illis potest quis per fidem & alios actus assignatos à Concilio Trident. *sess. 6. cap. 6.* consequi iustificationem. Hìc autem placet aduertere quòd cùm dicimus ex mente P. Vasquez cogitationem congruam non esse gratiam secundùm substantiam, sed quantum ad modum, non negamus concurrere ad substantiam actus, vt perperam intellexerunt aliqui recentiores, sed volumus ipsam secundùm substantiam non esse congruam, nisi considerentur alia quæ diximus.

Ex his & doctrina tradita constat bonum affectum ad credendum fide acquisita qui necessarius est vt possit esse in homine viatore, assensus fidei infusæ nõ posse vitiari ob peculiarem rationem. Et eodem modo philosophandum est de vera voluntate credendi fide infusa, si dicatur esse naturalis secundùm substantiam, ex gratia tamen, vt multi viri docti putant, & dicemus suo loco. ea quæ in præsenti dubio diximus, maximè habent locum in prima ista voluntate credendi fide infusa.

Sciendum autem est quòd si aliquis putet assensum fidei acquisitæ non esse necessarium ad assensum fidei infusæ, & ex alia parte arbitretur eundem actum posse fieri de bono malum, impunè poterit defendere affectum necessarium ad fidem acquisitam posse fieri de bono malum.

DVBIVM II.

An assensus fidei acquisitæ possit vitiari.

DIximus de affectu requisito ad assensum fidei acquisitæ, restat vt de ipso assensu aliquid dicamus.

In materia de gratia disputant Theologi an possit sine gratia fieri aliquis assensus fidei mysteriorum Christianæ religionis, vel an sit semper necessaria gratia, de quo modò non disputo; solùm affirmo quod in opinione asserentium assensum mysteriorum nostræ fidei ex testimonio humano esse necessarium ad assensum fidei infusæ, concedendum esse illum vt talem debere esse ex gratia per Christum, quia, vt sæpe dixi, nullum initium aut dispositio iustificationis potest esse ex viribus naturæ; & talem assensum esse ex gratia, docet P. Vasquez *2. disp. 201. cap. 2. §. quarto quilibet, & disp. 186. cap. 2. §. valeant igitur.*

Aliqui verò facile concedent assensum acquisitum fidei huius posse vitiari, vel quia putant posse esse aliquem talem assensum qui nõ pendeat à gratia, vel quia censent posse actum bonum vitiari, etiamsi pendeat à gratia: vt vidimus disputatione præcedẽti; retuli enim aliquos existimantes etiam actum supernaturalem posse vitiari ex fine aut circumstantia aliqua.

Alij verò ex aliis principiis aliter debent philosophari in hoc dubio: nam qui putant actum bonũ non posse fieri malum, cùm assensus fidei huius pendet à bono effectu, quando deseruit ad iustificationem, fateri debent non posse vitiari. Et idem dicent qui putant malum actum non posse ita imperare bonum affectum vt deriuet malitiam in eum.

Ponendum est posse esse quæstionem de assensu credendi generatim sumpto, vel de illo qui necessarius dicitur ad assensum fidei infusæ. Et præmissa hac distinctione dicendum est aliquem assensum fidei acquisitæ posse esse peccatum. Admittit P. Vasquez *1. 2. disp. illa 53. capite vltimo, ad finem.* & probari potest, quia si quis leui ratione ductus credat sine iudicio prudenti, est peccatum leuitatis. Deinde experimento potest constare posse aliquem perseuerare in eliciẽdo actu fidei, etiamsi agnoscat eam intellectus functionem & officium inferre damnum corpori; & tunc licèt non credat fide infusa, vel assensu orto ex gratia, eliciet aliquem assensum fidei, vnde facile intelligitur posse hominem per hunc assensum peccare, si Deus imponeret præceptum vt homo per aliquod tempus non eliceret actum fidei acquisitæ.

Secundò tamen existimo actum fidei acquisitæ qui necessarius est ad assensum fidei infusæ ex opinione multorũ non posse esse malũ, quia debet esse ex gratia, vt suprà docuit P. Vasquez. & ex eo probari potest quòd nulla dispositio, aut initium iustificationis potest esse ex solis naturæ viribus, vt sæpe retuli ex Doctoribus in materia de gratia & prædestinatione. Ergo cùm tales assensus habeant connexionem cum iustificatione vt quid præuium, non erunt ex naturæ viribus; igitur non erit malus ex obiecto, vel ex fine aut circumstãtia, præsertim quia pendet à bono affectu voluntatis qui etiam debet procedere ex gratia, quæ omnia ex suprà dictis explicanda sunt.

Scire verò oportet aliquos tribuere Scoto quòd senserit affectum credendi esse ex viribus naturæ, *3. d. 25. ad 1.* sed hoc non potest colligi ex Scoto in eo loco, quia, vt notauit P. Vasquez *1. 2. disp illa 186. capite vltimo, num. 24.* Scotus solùm docuit ad assensum fidei infusæ non requiri positiuum affectum, sed priorem esse assensum fidei acquisitæ, & ad hunc requiri assensum positiuum voluntatis: ex quo colligit non esse necessarium habitum infusum ex parte voluntatis vt moueat intellectum ad credendum. Quòd autem affectus ille & fides acquisita prior assensu infuso fiat ex solis naturæ viribus, non colligitur ex Scoti doctrina.

Tandem notandum est id quod non semel diximus, externam confessionem fidei posse fieri ex malo fine: vt constat ex August. *cap. 5. & 17. de catechizandis rudibus.* & fatentur communiter Doctores citati disputatione præcedenti: hoc verò duobus modis potest intelligi, altero quando confessio fidei ficta est, quia etiamsi quis exteriùs illam confiteatur, tamen interiùs non credit: & de hac loquutus est August. & facile intelligitur posse hominem mentiri in hoc actu, & externam actionem in prauum finem dirigere, nempe vt fugiat malum aliquod, vel comparet aliquam vtilitatem. Altero modo potest contingere, vt qui verè credit, confessionem externam fidei faciat ex fine prauo, nempe ob vanam gloriam, sicut ex eodem fine potest facere alium actum externum; & in hoc euentu potest esse difficultas à qua fide oriatur talis actus externus. Quæstionis causa est talem actum esse actum virtutis fidei, vt dicemus ad quæstionem sequentem, vnde videtur necessariò dicendum pertinere ad aliquem finem externum, quod dubium breuiter attigit Bañez *quæst. 4. in artic. 5. dub. 2.* argumento quo contendebat probare fidem posse concurrere ad actum malum ex circumstantia finis. Et respondet his verbis: Ad secundum argumentum nego confessionem fidei quæ fit propter vanam gloriam, esse actum fidei infusæ, sed solùm acquisitæ: quibus verbis videtur admittere fidem acquisitam posse esse malam, etiam quantum ad actum internum, de quo quid sit sentiendum

tiendum iam diximus; quod verò ad difficultatem propositam attinet, sciendum est confessionem externam pertinere ad fidem, non quia fiat efficienter ab habitu fidei existenti in intellectu, vel à voluntate credendi: sed quia habent eandem materiam cum assensu fidei internæ, & potest fieri ab homine ex motione volũtatis, quæ sicut potest mouere intellectum ad eliciendum assensum fidei, ita & membra externa ad confessionem eiusdem. Item non est necessarium vt ad talem actum externum concurrat physicè vel moraliter virtus interior, quando confessio fit ob prauum finem, sufficit enim si procedat à voluntate quæ vult operari ex prauo fine, & ita non est causa ob quam concedamus à fide acquisita, quæ aliàs est honesta, vt diximus, licèt quantum est ex materia confessio externa fidei possit oriri à voluntate credendi fide infusa, & à voluntate credendi fide acquisita, vt constat in aliis materiis externis aliarum virtutum; posse verò vitiari actionem externam fidei, ex eo probari potest, quo ad finem prauum potest deseruire, nempe ad captandam inanem gloriam, vel quid simile, & non requirit aliquod auxilium gratiæ, vel ratione sui, vel ratione voluntatis à qua oritur, cùm illa sit peccatum: nihil est ergo ob quod dicamus non posse vitiari talem externum actum.

Sed potest aliquis obiicere ad probandum non esse necessariam gratiam ad credendum fide acquisita mysteria nostræ fidei, licèt sit necessaria ad iustificationem.

Primò, quia multa difficilia ex his quæ decent humanæ disciplinæ credunt homines absque auxilio gratiæ: ergo possent credere aliqua nostræ fidei.

Secundò, hæretici credunt mysteria aliqua nostræ fidei, & videntur illa credere sine gratia.

Tertiò, quia hæretici & gentiles multa in suis sectis credunt figmenta falsa sine gratia: ergo à simili & mysteria nostræ fidei possunt credere.

P. Vasquez 1.2. *disput. illa* 186. *cap. vltimo*, notat quòd cùm dicimus ad assensum fidei nostræ esse necessarium auxilium gratiæ, non solùm loquimur de cognitione fidei quæ mouet affectum ad bonum opus, sed de cognitione speculatiua. Secundò docet necessitatem gratiæ non esse colligendam ex difficultate operis, sed ex natura illius: vt probat 1.2. *disp.* 189. *cap.* 2. *& disput.* 194. *cap.* 5. gratia enim quæ datur nobis à Deo per Christum, ad idem omnino debet referri, ad quod & mors Christi refertur, cuius merito gratia nobis datur. Sicut ergo mors Christi ordinatur vt per illam detur nobis gratia sanctè viuendi; ita ad hoc datur nobis gratia, iuxta doctrinam August. *epist.* 105. & Patres Africani cum ipso Augustino *epist.* 90. & 95. inter epistolas Augustini.

Deinde respondet & docet tria quæ obiecta sunt nõ pertinere ad finem ad quem mors Christi ordinata fuit. Et patet primò de his quæ pertinent ad humanas disciplinas, nisi ad vtilitatem animi referantur: vt ostendit *disput.* 187. Deinde de illis quæ credit hæreticus, facile probatur eam fidem non pertinere ad pietatem, quia neque habet pro obiecto formali testimonium primæ veritatis, neque testimonium Ecclesiæ. Si enim propter aliquod istorum crederet, ipse crederet omnia quæ Ecclesia proponit credenda. Solùm ergo habet pro obiecto aliquod aliud principium, & quidem fallax, & ideo non est per Christum: neque enim mortuus est Christus, vt pseudo-Prophetæ aut hæretico crederemus, ob testimonium primatim. De figmentis verò Gentilium aut hæreticorum faciliùs intelligitur ad illa credenda non esse necessariam gratiam; secus verò de fide, ad quam nos requirimus gratiam quæ necessaria est ad iustificationem, & ea ordinatur ad finem ad quem mors Christi ordinata est. Vt enim dixit Augustinus *epist.* 105 non est mortuus Christus pro hominibus vt conderentur, sed pro impiis vt iustificarentur. Et hæc circa quæstionem secundam S. Thomæ dicta sufficiant.

QVÆSTIO III.

De exteriori actu fidei, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio.

Et circa hoc quæruntur.

Primò, vtrùm confessio sit actus fidei.

Secundò, vtrùm confessio fidei sit necessaria ad salutem.

Disputauit S. Thomas quæstione præcedenti de actu fidei interiori; ad completam verò disputationem de actu fidei, agit in hac quæstione de confessione externa fidei.

ARTICVLVS I.

Vtrùm confessio sit actus fidei.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd confessio non sit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diuersas virtutes: sed confessio pertinet ad pœnitentiã, cuius ponitur pars: ergo non est actus fidei. 2. 4. di. 17. q. 1. a. 2. q. 3. Et Rom. 10. lec. 2. col. 1.

2. *Præterea, Ad hoc, quòd homo confiteatur fidem, retrahitur interdum per timorem, vel etiam propter aliquam confusionem. Vnde & Apostolus ad Ephes. vlt. petit orari pro se, vt detur sibi cum fiducia notum facere mysterium Euangelij: sed non recedere à bono propter confusionem vel timorem pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audacias & timores: ergo videtur quod confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiæ.*

3. *Præterea, Sicut per fidei feruorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius: ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda. Dicitur enim Galat. 5. quòd fides per dilectionem operatur: sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei: ergo etiam neque confessio.*

Sed contra est, quod 2. ad Thess. 1. super illud: Et opus fidei in virtute, *dicit* * *Glos. id est, confessionem quæ propriè est opus fidei.* Gloss. inter lin. ibid.

Respondeo dicendum, quòd actus exteriores illius virtutis propriè sunt actus, ad cuius fines secundùm suas species referuntur: sicut ieiunare secundùm suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, quæ est compescere carnem: & ideo est actus abstinentiæ: confessio autem eorum quæ sunt fidei, secundùm suam speciem ordinatur, sicut ad finem ad id quod est fidei, secundùm illud 2. ad Corinth. 4. Habentes eundem spiritum fidei, credimus, propter quod & loquimur. *Exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur: vnde sicut conceptus interior eorum, quæ sunt fidei, est propriè fidei actus: ita etiam & exterior confessio.*

Ad primum ergo dicendum, quòd triplex est confessio, quæ in scripturis laudatur. Vna est confessio eorum, quæ sunt fidei, & ista est proprius actus fidei, vtpote relata ad fidei finem, sicut * *dictum est. Alia est confessio gratiarũ actionis, siue laudis: & ista est actus latriæ. Ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum* in corp. artic.

hibendum, quod est finis latriæ. Tertia est confessio peccatorum: & hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ est finis pœnitentiæ: vnde pertinet ad pœnitentiam.

Ad secundum dicendum, quòd remouens prohibens non est causa per se, sed per accidens: vt patet per 1.lib. 2. Phys. tex. 32. to. 2. ** Philosophum in 8. Physic. Vnde fortitudo, quæ remouet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem vel erubescentiam, non est propriè & per se causa confessionis, sed quasi per accidens.*

Ad tertium dicendum, quòd fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando non eliciendo: sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS II.

Vtrùm confessio fidei sit necessaria ad salutem.

22. 3 di 19. 2. 8. q. 1. ad 3. 1 9. 9. a 14. 1. Et Ro. 10. Iec 2. co. 2. fi. & c. 14. Ie. 3. co. 2. fin. *AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere, per quod homo attingit finem virtutis: sed finis proprius fidei est coniunctio humanæ mentis ad veritatem diuinam: quod potest etiam esse sine exteriori confessione: ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.*

2. Præterea, Per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alij homini patefacit: sed hoc non est necessarium nisi illis, qui habent alios in fide instruere: ergo videtur quòd minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. Præterea, Illud quod potest vergere in scãdalum & perturbationem aliorum, non est necessarium ad salutem. Dicit enim Apost. 1. ad Cor. 10. Sine offensione estote Iudæis & Gentibus, & Ecclesiæ Dei. *Sed per confessionem fidei, quandoque ad perturbationem infideles prouocantur: ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.*

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Rom. 10. Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.

*Respondeo dicendum, quòd ea quæ sunt necessaria ad salutem, cadunt sub præceptis diuinæ legis. Confessio autem fidei cùm sit quoddam affirmatiuum, non potest cadere nisi sub præcepto affirmatiuo. Vnde eodem modo est de necessariis ad salutem, quomodo potest cadere sub præcepto affirmatiuo diuinæ legis. Præcepta autem affirmatiua, vt suprà * dictum est. non obligant ad semper: & si semper obligent, obligant autem pro loco & tempore secundùm alias circumstantias debitas, secundùm quas oportet actum humanum limitari ad hoc, quòd sit actus virtutis. Sic ergo confiteri fidem non semper, neque in quolibet loco est de necessitate salutis, sed in aliquo loco & tempore, quando scilicet per omissionem huius confessionis subtraheretur honor debitus Deo, & etiam vtilitas proximis impendenda: puta si aliquis interrogatus de fide, taceret, & ex hoc crederetur, vel quod nõ haberet fidem, vel quod fides non esset vera, vel alij per eius taciturnitatem* P. 2. q. 71. ar. ad 3. 2. 2. q. 33. a. 1. ad 1. *auerterentur à fide: in huiusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis.*

Ad primum ergo dicendum, quòd finis fidei, sicut & aliarum virtutum, referri debet ad finem charitatis, qui est amor Dei & proximi. Et ideo quando honor Dei, vel vtilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo; vt per fidem suam ipsi veritati diuinæ coniungatur: sed debet fidem exterius confiteri.

Ad secundum dicendum, quòd in casu necessitatis, vbi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium, siue confirmationem; vel ad reprimendum infidelium insultationem: sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad tertium dicendum, quòd si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta absque aliqua vtilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publicè confiteri. Vnde Dominus dicit Matthæi 7. Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargere ante porcos, ne conuersi dirumpant vos. *Sed si vtilitas fidei aliqua speretur, aut necessitas adsit, contempta perturbatione infidelium, debet homo publicè fidem confiteri. Vnde Matth. 15. dicitur, quòd cum discipuli dixissent Domino, quòd Pharisæi audito eius verbo, scandalizati sunt, Dominus respondit:* Sinite illos, *scilicet turbari:* cæci sunt & duces cæcorum.

CONCLVSIO est affirmans.

DISPVTATIO XXXV.

Circa hanc quæstionem.

DVBIVM I.

An confessio fidei sit actus fidei.

PONENDVM est confessionem externam fidei appellari actum fidei iuxta modum loquendi Glossæ ordinariæ *secundæ ad Thessalonicenses primo*, circa illud: *Opus fidei in virtute*, & eodem modo loquuntur Scholastici, & Patres, quod ex dicendis intelligetur.

Deinde sciendum est in fide posse considerari actum & habitum intellectus, & actum voluntatis requisitum ad credendum, & habitum illius voluntatis, si aliquem habet peculiarem, de quo dicemus ad quæstionem quartam. Potest ergo esse quæstio, quomodo confessio externa fidei pertineat ad actum fidei, qui est in intellectu, & qua ratione comparetur cum actu voluntatis.

Rursus sciendum est Doctores non negasse externam confessionem fidei posse fieri ex virtute distincta à fide, potest enim fieri ex fine obedientiæ specialis, & ex fine charitatis, vt constat. Difficultas verò est an peculiari ratione pertineat ad virtutem fidei.

Dicendum verò est pertinere ad fidem tanquam peculiarem materiam illius, est enim confessio veritatum fidei diuinæ, quæ est in intellectu credentis, qua ratione temperantiæ actus externus dicitur pertinere ad virtutem temperantiæ ratione materiæ peculiaris illius, licèt externus actus temperantiæ possit interdum ex fine obedientiæ, aut charitatis fieri. Verùm cùm in intellectu possit esse fides acquisita, & infusa eiusdem mysterij,

oportet

oportet explicare quomodo ad acquisitam, & qua ratione ad infusam possit pertinere; & certè quando assensus vnius esset sine assensu alterius, & ex voluntate, qua quis vult credere, tunc eliceret confessionem externam, diceretur pertinere ad eam fidem ob cuius obiectum voluntas vult credere. Deinde etiamsi essent simul assensus fidei acquisitæ, & infusæ eiusdem obiecti materialis, posset intelligi pertinere ad vnam, & non ad aliam ratione voluntatis, à qua oriretur confessio externa: si enim fieret confessio ob honestatem supernaturalem, talis confessio pertineret ad fidem supernaturalem; si verò fieret ob solam naturalem honestatem, quæ est in credendo ob rationes, & testimonia humana, censeretur ad fidem acquisitam pertinere ea fidei externa confessio.

Vocatur verò in quæstionem non tam rei, quàm nominis, an actus iste externæ confessionis fidei sit elicitus, vel imperatus à fide. Bañez *in artic.*1. *in solut.*1. docet esse actum elicitum, & *in solut.*2. probat primò, quia actus dicitur elici ab eo habitu, à quo habet regulari, & dirigi, licèt non sit in eadem potentia, sicut oratio est in intellectu, & tamen est actus elicitus à virtute religionis, quæ est in voluntate. Deinde probat ex S.Thoma *in responsione ad tertium*, ait enim: Ad tertium dicendum quòd fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus imperando, non eliciendo, sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante. Hæc S.Thom. ex quibus planè videtur colligi confessionem externam esse actum elicitum fidei, quia S.Thomas agnoscit discrimen inter actus aliarum virtutum, & confessionem, quia fides mouet ad actus aliarum virtutum mediante imperio: at verò ad confessionem nulla alia virtute mediante. & eandem doctrinam sequitur Aragonius *in artic.*1.

Alij verò docent dici actum elicitum non à potentia in qua est fides, sed à fide, quia ab illa accipit bonitatem moralem propriam eius materiæ, sicut actus exterior temperantiæ dicitur elicitus à virtute temperantię, & tamen neque fit à potentia in qua est virtus temperantiæ, neque ab ipso habitu temperantiæ: ita philosophatur P.Valentia hîc *puncto primo*. Alij verò recentiores putant confessionem hanc reduci ad actum imperatum, & probari potest, quia neque physicè, neque moraliter procedit ab habitu fidei; non physicè, vt constat, non moraliter, quia fides, quæ est in intellectu, non habet honestatem moralem, hæc enim est in actibus voluntatis, & confessio externa fidei ab actu voluntatis habere debeat hanc honestatem formalem.

Deinde vrgeo ad probandum nõ videri verum quod S.Thomas, & aliqui alij videntur velle cõparare actum externæ confessionis fidei cum fide quæ est in intellectu, sicut comparatur actus externus temperantiæ cum actu interno temperantiæ existenti in voluntate: hæc namque comparatio minus apta videtur, quia actus fidei existens in intellectu, neque habet formalem honestatem, cùm non sit actus voluntatis, & reuera assensus fidei intellectus comparatione voluntatis actus externus est, & à voluntate accipit honestatem formalem, & propter hanc rationem ea comparatio difficilis videbatur P.Gabrieli Vasquez.

Vt verò rem explicemus primò videtur certum confessionem externam fidei non procedere physicè ab habitu fidei existenti in intellectu, & ita in hoc sensu non potest dici elicitus actus comparatione illius habitus. Deinde vt actus dicatur elicitus, non requiritur vt ab habitu procedat in genere causæ efficiẽtis physicæ, quia in virtutibus potius cõsideratur ratio effectus moralis, quàm physici, vnde communi sensu Doctorum oratio dicitur actus elicitus à religione, & votum, & vterque actus orationis & voti est in intellectu, & verbis externis, & non minus oratio intellectus, quàm oris sumit honestatẽ à virtute religionis, quę est in voluntate, comparatione cuius vtraque oratio est actus externus.

Deinde sciendum est confessionem externam posse comparari cum virtute fidei, quæ est in intellectu, & cum voluntate credendi: & quidem cum volũtate credendi cõparatur sicut actus externus temperantiæ cum virtute temperantiæ, à qua per denominationem accipit bonitatem, & honestatem formalem moralem; si verò comparetur actus externus confessionis fidei cum virtute fidei, quæ est in intellectu, aliquo etiam modo potest comparari, sicut comparatur actus externus alterius virtutis cum interno voluntatis, non quia immediatè accipiat bonitatem formalem ab assensu fidei, sed quia virtus fidei est in intellectu, & in ea potẽtia est primus actus physicè elicitus ab hac virtute, & vt dixit S. Thomas *articulo primo, in corpore*, actus exteriores illius virtutis sunt actus ad cuius finem secundùm suam speciem referuntur, sicut ieiunare secundùm suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, & ideo est actus abstinentiæ: confessio autem eorum, quæ sunt fidei secundùm suam speciem, ordinatur sicut ad suum finem, ad id, quod est fidei, secundùm illud 2.ad Corinth.4. *Habentes eundem spiritũ fidei credimus, propter quod & loquimur.* Exterior autem locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur, vnde sicut cõceptus interior eorum, quæ sunt fidei, est propriè fidei, ita etiam & exterior confessio. Hæc S.Thom. quibus optimè explicatur comparatio actus exterioris cõfessionis fidei cum actu fidei, qui est in intellectu; sicut actus exterior temperantiæ comparatur cum actu temperantiæ, qui in voluntate elicitur ab habitu temperantiæ: sed quia omnis actus fidei requirit volũtatem, ideo actus exterior confessionis fidei comparatur ratione honestatis formalis cum actu voluntatis.

Iuxta hanc ergo doctrinam mihi placet confessionem fidei esse actum elicitum à virtute fidei, & quidem si comparetur cum fide vt includit voluntatẽ, facile intelligitur esse actum elicitum quatenus habet honestatem formalem moralem ab ea voluntate. Deinde etiamsi cõparatio fiat cum ipsa virtute intellectus, non considerata interim voluntate, potest dici elicitus, quatenus, vt dixit S.Thomas, hæc externa locutio rerum fidei est significatiua confessionis, & assensus fidei, qui est in intellectu ordinata ratione materiæ ad eundem finem. Rursus actus non solet dici imperatus comparatione vnius virtutis, nisi quãdo est vel potest esse proprius, & peculiaris alterius, à qua elicitur ex imperio eius respectu cuius dicitur imperatus, quod hîc non contingit, imò ratione materię ad fidem pertinet peculiari & propria ratione; sicut ieiunium ad temperantiam, vel abstinentiam. & si sincerè velimus interpretari S.Thomam *in artic.*1. *in corpore, & ad* 3. debemus dicere ipsum docuisse confessionem externam fidei esse actum elicitum à virtute fidei, & non imperatũ, & ex his facile est ferre iudicium de aliis opinionibus, & earum rationibus. Scire verò oportet aliquos recentiores appellare confessionem fidei actum imperatũ illius, quia omnem actum externum virtutis appellant actum imperatum, quia imperatur à virtute, & voluntate, non media alia virtute, sed media potentia executrice; & reuera verum est non fieri physicè actum externum à virtute, quę est in voluntate, sed communiter actum imperatũ appellant Theologi eum, qui ex propria materia pertinet ad vnam virtutem, & fit ex imperio alterius, sicut cùm ex charitate imperatur actus temperantiæ.

Hîc possent aliqua attingi de actu externo fidei, quæ in simili disputata sunt ad quæstionem præcedentem de actu interno. Vnum est an in Angelis in via fuerit aliquis actus externus confessionis fidei; & dicendum est in Angelis esse nõ posse talem actum nisi in corporibus assum

assumptis, aliàs in ipsis solùm est locutio spiritualis: non est autem idoneum fundamentum ad dicendum in eo instanti viæ assumpsisse corpora. An verò fuerit illis necessarium ad iustificationem in via manifestare aliis Angelis suam fidem, infrà dicemus.

Alterum est an omnes actus externi fidei sint eiusdem speciei; de actu quidem interno fidei disputauimus suprà disputatione 23. & consectariè secundùm nostram opinionem philosophandum est; quædam alia attingemus in sequentibus.

DVBIVM II.

An sit, & quotuplex præceptum actus fidei internæ.

ANtequam disputemus de præcepto confessionis fidei externæ, placet explicare quod sit, & quotuplex præceptum fidei internæ. Sciendum verò est duplex esse præceptum fidei, alterum negatiuum non iudicandi falsum quod prudenter proponitur vt dictum à Deo; alterum affirmatiuũ iudicandi esse verum quod proponitur vt dictum à Deo, & hæc obligatio poterit habere locũ circa rem falsam per accidens. v.g. si multi viri docti proponant rustico aliquid falsum, & dicant esse verum, & dictum à Deo, ac proinde credendum, obligabitur rusticus ad credendum: sed assensus nó erit fidei diuinæ, sed humanæ, quia, vt diximus ad quæstionem primam, Deus non potest testificari falsum. An verò interdum talis assensus falsi cum ignorantia inuincibili possit esse donum Dei, legatur P. Vasquez 1.2. *disp.* 186. *capite vltimo, & disput.* 189.

Est autem valde certum esse vtrumque præceptũ dictum apud Doctores, & ex his, quæ ad quæstionem secundam diximus, satis constat; diximus enim omni tempore fuisse necessarium aliquem actum fidei ad iustificationem necessitate medij, ex qua necessitate infertur necessitas præcepti affirmatiui. Per se verò constat esse præceptum negatiuum non dissentiendi rebus dictis à Deo, & prudenter propositis, quia non adhibere fidem primæ veritati, planè est contra rationem. Item certum est apud Doctores præceptum credendi esse supernaturale, quatenus est de actu supernaturali, de quo aliquid dicemus ad quæstionem decimam.

Solet verò quæri an sit naturale, vt distinguitur à positiuo, id est, an oriatur ex ipsa rei natura, & non ex libera institutione Dei, & difficultas esse potest de negatiuo, & affirmatiuo. Certum autem est negatiuum esse naturale: nam per se est contra rationem iudicare falsa, quæ reuelata sunt à prima veritate, & vt talia proponuntur prudenter. De præcepto verò affirmatiuo distinguendum est: nam quantum ad obiecta aliqua, est naturale, quantum ad ea scilicet, quæ ex natura rei sunt necessaria ad iustificationem; quoad aliqua verò alia obiecta positiuum est, vt constat ex dictis ad quæstionem secundam.

Restat ergo explicandum quo tempore obliget præceptum fidei, neque est dubium de negatiuo; hoc enim omni tempore obligat, sicut alia præcepta negatiua, nunquam enim licet iudicare falsa quæ à Deo dicuntur, & vt talia prudenter proponuntur.

De præcepto autem affirmatiuo, primò dicendum est obligare postquam quis peruenit ad vsum rationis, & illi proponuntur mysteria fidei, quia fides diuina necessaria maximè est ad rectè instituendam vitam, est enim principium, radix, & fundamentum vitæ Christianæ. Legatur P. Valentia hîc *quæst.* 2. *puncto* 5. *in fine.* P. Azor *tomo* 1. *lib.* 8. *cap.* 7. *quæst.* 6. & ex hac doctrina constat non esse impletionem huius præcepti differendam in finem vitæ, quod intelligo esse verum de obligatione hac credendi omni tempore, iuxta ea, quæ quolibet tempore fuerunt necessaria ad credendum, sperandum, amandum, & rectè iustituendam vitam.

Secundò dicendum est hoc præceptũ obligare quando occurrit obligatio iustificationis, quia ad illam necessarius est actus fidei: nam si quis iustificandus est ex opere operantis, necessarius est actus charitatis; hic verò requirit actum fidei in intellectu. Si verò iustificandus sit per sacramentum ex opere operato, necessaria est fides, qua credat in tali sacramento cum dispositione requisita posse consequi remissionem peccatorum, & gratiam iustificantem. Omni ergo tempore fuit necessarius ad iustificationem aliquis actus fidei supernaturalis, & in hoc euentu obligare hoc præceptum, docuit P. Azor loco allegato, & in his duobus casibus existimo esse obligationem per se. De priori constat, de hoc secundo probo, quia ad iustificationem non sufficit in adulto aliquis actus sine actu fidei.

Deinde de obligatione per accidens dicendum est obligari hominem ad eliciendum assensum fidei, quando talis assensus esset necessarius ad implendum aliud præceptum, vel non violandum. v. g. si quis pateretur vehementem tentationem circa aliquem articulum fidei, & ad vincendam esset necessarium elicere assensum fidei, quæ obligatio oriretur ex negatiuo præcepto non dissentiendi rebus fidei prudenter propositis, vt reuelatis à Deo, & hoc tempus obligationis agnoscit P. Valentia suprà, quamuis videatur existimare esse obligationem per se præcepti fidei, & potest esse verum de obligatione præcepti negatiui, non affirmatiui, quia potest occurrere tentatio quando aliàs non est obligatio eliciendi assensum fidei. Addit P. Valentia per accidens etiam posse hominem obligari ad talem assensum quãdo est obligatio confitendi exteriùs fidem, de quo infrà.

An verò sit aliquis alius articulus in quo per se obliget præceptum affirmatiuum fidei, quæstionem habet. P. Valentia videtur assignare articulum mortis, propter periculum illius; & quidem facile intelligitur quando est obligatio iustificationis, iuxta dicta. Quando verò sit obligatio eliciendi actum charitatis, constabit ex dicendis in materia de charitate, & pœnitentia.

Sed P. Azor loco allegato, & capite vltimo, quæstione vltima, solùm assignat duo tempora per se, in quibus obligare dicatur hoc præceptum, nempe quando quis obligatur ad suscipiendam fidem, & quoties obligatur ad iustificationem, & expressè docet alio tempore non obligare. Sed quia, vt dicemus in materia de charitate, homo iustus obligatur aliquando ad eliciendum actum charitatis, dicendum est etiam tunc esse obligationem eliciendi actum fidei, qui per se necessarius est ad actũ charitatis, & idem est de eo tempore quo vrget præceptum spei, quia ad hunc etiam actum est necessarius actus fidei.

Addendum est hoc loco esse aliud præceptum, quod pertinet etiam ad fidem, nempe obligationem sciendi ea, quæ sunt fidei; de quo diximus ad quæstionem secundam, & legi potest P. Azor *lib. illo* 8. *cap.* 7. *allegato.*

Ex dictis constat quomodo sit philosophandum de obligatione eliciendi actum fidei in Angelis in via.

DVBIVM III.

Quando confessio externa fidei sit necessaria ex præcepto affirmatiuo fidei.

POnendum est comparatione externæ confessionis fidei esse duplex præceptum, alterum est negatiuum non negandi ea, quæ proponuntur prudenter vt reuelata à Deo, alterum affirmatiuum confitendi illa vt vera. Deinde ponendum est fuisse hæresim Basilidis, vt refert Eusebius *lib.* 4. *historiæ, cap.* 1. dicentis licitum esse negare in tormentis fidem, & pro eodem errore refert Elzesaitas

Elzeſaitas *lib.6.hiſtoriæ,cap.*28.*aliàs* 31.& eundem errorem tribuunt nonnulli Priſcillianiſtis,& colligunt ex Auguſtino *lib.de mendacio, capit.*2. *& lib.de hæreſibus,cap.*70.hũc enim errorem colligit Auguſt. ex doctrina illorum *cap. illo* 2.*citato.* & alios hæreticos pro hoc errore refert P. Valentia hîc *quæſt.*3.*puncto* 2.

Sed hæc hæreſis facile refutatur ex illo Matthæi 10. *Qui negauerit me coram hominibus,negabo ego eum coram Patre meo.*Idẽ colligitur ex *Lucæ 9.& 2.ad Timotheum* 2.Et hanc veritatem docent communiter Patres.legatur Auguſt. *de fide,& Symbolo,cap.*1.Nazian. *in nouam Dominicam,*Clemens Alexandrinus *4.Stromatum.*Pſeudo-Chryſoſtomus *Hom.*25.*in Matthæum.*

Oportet autem explicare quando ſit obligatio nõ negandi fidem, negare enim exteriùs fidem,eſt graue peccatum,ex conſenſu omnium, & docent Patres agentes de negatione Petri.legi poteſt Auguſt. *tit. 66.in Ioannem.* Hieronym. *in cap.*1.*epiſtolæ ad Titum,in fine.*Docent autem Theologi nõ eſſe licitum negare fidem quoties quis interrogatur de fide in odium ipſius fidei. Vnde qui hac ætate interrogatur ab hæreticis noſtri tẽporis an ſit Papiſta,non poteſt negare ſe eſſe,pertinet enim hoc ad noſtram fidem,& illi hoc interrogant in odium fidei.legatur P.Azor *tomo primo,lib.*8. *cap.vlt.* Sed non eſt idem iudicium ſi quis interrogaretur an eſſet Sacerdos, & negaret ſe eſſe ſacerdotem (omiſſa quæſtione an poſſet tũc excuſari à mendacio) non enim videtur peccare contra fidei confeſſionem,quia eſſe ſubiectum Pontifici proponitur omnibus,vt neceſſariò coniunctũ cum Chriſtiana religione;eſſe verò ſacerdotem nõ proponitur omnibus tanquam neceſſarium,quod maximè conſiderandum eſt pro ſimilibus. An verò in aliquo caſu poſſit quis etiam ſine peccato mendacij negare ſe eſſe ſacerdotem, pertinet ad materiam de mendacio,& aliquid diximus in hac 2.2. *ad quæſt.* 69. hanc doctrinã docet P. Azor ſuprà *quæſt.*2.

Sciendũ verò eſt aliquos exiſtimaſſe non ſemper eſſe peccatum negare ſe eſſe Chriſtianum,ſed ſolùm quando quis interrogaretur ex odio fidei, & à perſona publica, iudice,v. g. aut Principe. Secus ſi quis à priuata perſona interrogaretur, etiã ex odio,& ſiniſtra opinione noſtræ religionis.Verùm hæc diſtinctio probanda non eſt,quia licèt iudex aliquis, aut princeps poſſit habere iuriſdictionem ad alia negotia,tamen ad puniendum hominẽ, quia eſt Chriſtianus,non habet iuriſdictionem aliquam, vnde quantum ad hoc eſt perſona priuata; quare ex hoc capite non poteſt defendi eſſe, aut non eſſe peccatum negare in hac vel illa occaſione ſe eſſe Chriſtianum,vel ſubditum Pontifici quantum ad profeſſionẽ religionis.

Conſiderandum ergo eſt,vt ſuprà dicebam, an interrogetur ex odio,& ſiniſtra opinione de fide Chriſtiana, vel ex alio odio erga perſonam,in priori enim caſu, qui negat ſe eſſe Chriſtianum,videtur ſua negatione ſentire indignam eſſe talem religionem, vnde opere ipſo videtur aſſerere eam religionem veram non eſſe; cùm verò quis interrogatur an ſit Chriſtianus non ex odio religionis,ſed ex priuato affectu interrogãtis,etiamſi neget ſe eſſe Chriſtianum,non peccat contra confeſſionem fidei,ſiue peccet,ſiue non peccet contra veritatem.

Reſtat videre an ſit contra præceptum negatiuum fidei fugere tyrannum ne interroget fugientẽ an ſit Chriſtianus. & non loquimur modò de obligatione charitatis,vel quæ ex officio oritur,hæc enim alterius loci diſputatio eſt: ſolùm ergo eſt difficultas an talis fuga ſit contra præceptum non negandi fidem.

Eſt autem cõmunis ſententia poſſe eſſe licitum fugere tyrannum perſequẽtem, ſiue quis quæratur ad comprehenſionem,ſiue comprehẽſus detineatur:hoc autem intelligendũ eſt quãdo ex fuga nõ timeretur ruina aliorũ circa confeſſionem fidei. Hæc verò ſententia ſic intellecta poteſt probari ex verbis deſumptis ex cap. 10. Matthæi,*Cùm perſequentur vos in vna ciuitate,fugite in aliã.*quem locum in hoc ſenſu explicant aliqui,& Paulus in ſporta per feneſtram dimiſſus fugit manus Aretæ regis,*Actor.* 9.*& 2.Corinth.*11.& hanc doctrinã tradidit *Nicolaus* 1.*canone ſciſcitaris.7.quæſt.*1. & Athanaſ.*Apologia de ſua fuga.*Et in Eccleſiaſticis hiſtoriis multa pro hac veritate referũtur Sanctorum exempla. Et ratio eſt,quia fieri poteſt vt Doctoris,ſeu Prælati docti & ſancti vita ſit valde neceſſaria ad conſeruandã verã fidem in aliis, & depellendos & expugnãdos hæreticorũ & inimicorũ impetus. quod vlteriùs explico:nã qui fugit in prædicto euẽtu, planè ſignificat ſe nolle negare fidem coram tyrãno.ergo nõ facit ex hoc capite contra præceptum non negandi fidem.

Reſtat explicare quo tempore vrgeat præceptũ affirmatiuũ confeſſionis externæ fidei.Aliqui ſine diſtinctione vlla videntur docere fidem eſſe exteriùs manifeſtandam quoties quis de ea interrogatur,& aliàs eſſe peccatum, quia ſubtrahitur honor, qui eſſet Deo deferendus per talem confeſſionem,ita Angelus *verbo fides,n.* 8. Sylueſter *verbo fides,quæſt.*5.Alij docent eſſe obligationẽ cõfitendi quando à perſona publica quis interrogatur de ſua fide in odium ipſius fidei.Sed non ſatis explicant an hæc obligatio oriatur ex præcepto negatiuo,vel ex affirmatiuo.Et quidẽ ſi quis in eo euentu neget ſe eſſe Chriſtianum,vel taceat,facit contra præceptum negatiuum, quia ſilentium in eo euẽtu videtur eſſe ſignum externũ quo negatur fides cõſideratis circumſtantiis, & cõmuni hominum more. & quod attinet ad præceptum negatiuum nihil refert ſiue interrogatio fiat à perſona publica,vel priuata,vt antea dicebam.

P. Azor *tomo* 1.*lib.*8.*cap.*7.*quæſt.vlt.*docet hoc præcepto negatiuo obligari nos quoties compellimur ad excitandos alios ad ſuſcipiendam vel conſeruandam fidem. Item quando cogimur ad docendas res fidei.

Rurſus quandocumque debemus tollere offenſionem aliorum, niſi fidem celemus, & eam negare videamur. Vlteriùs quando ſumus in periculo negandi fidem,tandem quoties cultum Deo debitum religionis tribuere debemus: tunc enim, inquit,ſaltem implicitè tenemur ad fidem confitendam verbo,ſigno,aut opere.

Et certè verum videtur in his caſibus eſſe obligationem eliciendi actum externum confeſſionis fidei;verùm ſi res exactè conſideretur, in aliquibus eorum obligatio videtur oriri ex præcepto negatiuo. In primo quidem caſu obligatio videtur præcepti affirmatiui,iuxta ea quæ dicemus. In ſecundo verò caſu obligatio docendi oriri poteſt vel ex officio, vel ex miſericordia ſpirituali, vel ex præcepto negatiuo fidei,ne deficiant aliqui à fide. In tertio etiam caſu obligatio videtur naſci ex præcepto negatiuo non negandi fidem. Et idem iudicium eſt de quarto caſu,niſi ampliùs res explicetur, iuxta doctrinã infrà tradendam.Vltimus verò caſus ex obligatione religionis oritur apertè.

P.Valentia hîc *puncto* 2. ſequitur ſententiam S.Thom. qui docet in duobus caſibus eſſe obligationem confeſſionis externæ fidei; altero quando aliàs aliquis honor Deo ſubtraheretur; altero quãdo auferretur vtilitas proximis.Et probat ex doctrina eiuſdem S. Th. in reſponſione ad ſecundum,hac ratione:Tunc aliquis actus virtutis eſt neceſſarius ex præcepto,quando neceſſarius eſt ad finem charitatis Dei, aut proximi: ſed in dictis caſibus occurrit talis finis;ergo. Maiorem probat:nam finis cuiuſlibet virtutis ordinatur ad finem charitatis, id eſt, actio ſeu vſus cuiuſlibet virtutis ordinatur ad coniunctionem mentis cum Deo, & adducit illud primæ ad Timotheum 1. *Finis præcepti eſt charitas.* Deinde probat minorem, quia cùm quis poteſt conſulere Dei honori, & vtilitati proximi,non videtur habere charitatem ſi id non faciat. quæ doctrina bonum habere poteſt ſenſum, ſed maiori eget explicatione, aliàs non videtur ſatisfacere, quia ſi dicatur ſubtrahi honorem Deo,quia aliquis

non confitetur fidem, vel hoc est quia censetur negare A fidem, & hoc iam esset contra præceptum negatiuum; vel quia non exhiberetur positiuè honor Deo. Et restat probandum illum esse debitum, de hoc enim est quæstio, si enim honor non sit debitus, non erit peccatum omissio illius formaliter vt omissio; sicut non audire Missam quando præceptum non est, nullum erit peccatum contra præceptum affirmatiuum religionis.

Vt ergo rem explicemus notanda est doctrina S.Th. *art.2.in corpore*, vbi docet primò præceptum confessionis fidei æternæ esse affirmatiuũ. Secũdò docet præceptum affirmatiuum non obligare pro semper, etsi semper obliget: obligare autem pro tempore & loco secundùm aliquas circumstantias secundùm quas determinetur actus vt sit actus virtutis. & ex his principiis colligit actum virtutis non esse de necessitate præcepti huius, B ni si certo loco & tempore.

Deinde speciatim explicat quando obliget, & assignat tempus & locum, in quo si quis non manifestet suam fidem, subtrahitur honor Deo debitus, & vtilitas proximi. quod amplius explicat his verbis, putà, si aliquis interrogatus de fide taceret, & ex hoc crederetur vel quòd non haberet fidem, vel quòd fides non esset vera, vel alij per eius taciturnitatem auerterentur à fide, in huiusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutes.

Circa hanc ratiocinationem S. Thom. sciendum est, valde certum esse apud Doctores præceptum affirmatiuum non obligare pro semper, vt aiunt, id est, ad faciẽdum actum omni tempore, nisi cum certis circumstantiis. Item certum est apud Doctores præceptum ex- C ternæ confessionis fidei esse affirmatiuum, ac proinde solùm obligare certo tempore.

Difficultas solùm est circa tempora huius obligationis quæ assignat S.Thom. videntur enim pertinere ad præceptum negatiuum fidei: nam in primo casu de honore Dei ex eo videtur peccare qui taceret interrogatus an esset Christianus, vt inquit S.Thom. quia alij crederent vel ipsum non esse Christianum, vel fidem Christianam non esse veram. Hoc autem totum videtur reduci ad negationem fidei, quia illo silentio videtur dicere vel se non habere fidem, vel esse falsam. & sic sentiunt aliqui huius ætatis; verùm respondendum est in hoc euentu coniunctum esse præceptum affirmatiuum cum negatiuo ob peculiarem naturam & circumstantiã. Qui enim interrogatus non vult aliquid in re tanti mo- D menti respondere, non solùm non confitetur fidem, sed moraliter eam negat, & ideo non solùm peccat contra præceptum negatiuum, quatenus negat, sed contra affirmatiuum, quia deberet confiteri: Secus potest cõtingere in actibus internis, fieri enim posset vt quis non eliciẽs actum fidei tempore debito, non peccaret contra præceptum negatiuum, quia potest omittere actum fidei, non ex fine dissentiendi, sed ex alio fine. Ratio verò ob quam in prædicto euentu peccat contra præceptum affirmatiuum, est quia tunc temporis ob circumstantias interrogantium & astantium deferri debuit honor Deo per confessionem fidei Christianæ. & ita licèt in prædicto casu sit vtraque obligatio præcepti negatiui, & affirmatiui, tamẽ primaria est affirmatiui, quod maximè cõ- E siderandum est, oritur enim hæc obligatio ex diuina authoritate cui debetur honor in eo euentu.

In altero verò casu obligationis, nempe ob vtilitatem proximorum, faciliùs intelligitur obligationem primariam esse præcepti affirmatiui, quia vrget obligatio inducendi alios ad fidem suscipiendam, vel cõseruandam, quia affirmatiuum præceptum fidei non solùm obligat vnumquemque vt suscipiat fidem, sed etiam vt inducat alios ad suscipiendam, si sua confessione potest. Vnde decipiuntur aliqui recentiores qui docuerant in hoc secundò casu assignato à S. Thom. non esse obligationem præcepti affirmatiui. Sed obiiciunt primò quòd videatur ad negatiuum pertinere, quia obligatio non dandi occasionẽ ob quã aliqui discedant à fide, est contra præceptum negatiuum. Secundò quia videtur ea obligatio ad misericordiam pertinere, agitur enim de vtilitate proximorum in necessitate spirituali.

Sed respondetur ad primum primariè non esse obligationem præcepti negatiui, quia obligatio nascitur ex necessitate suscipiendi aut conseruandi fidem, quam nõ solùm quisque tenetur suscipere, sed inducere alios ad suscipiendam, vel conseruandam, licèt simul possit esse peccatum contra præceptum negatiuum.

Ad secundum respondeo, in prædicto casu concedendam esse obligationem præcepti affirmatiui fidei ob assignatam rationem; quòd si occurrant circumstantiæ præ- B cepti misericordiæ, poterit etiam esse obligatio illius.

Ex dictis facile intelligitur doctrina S.Thom. de qua non pauci dubitarunt quantum ad exempla & tempora quæ assignauit, in quibus obligat præceptũ affirmatiuũ fidei; & aliqui expressè docuerunt primũ casum potiùs pertinere ad præceptum negatiuum. Alij idem dixerunt de secundo casu, alij dixerunt pertinere secundum casum ad præceptum misericordiæ spiritualis.

Item ex doctrina tradita soluuntur aliquot dubiola quæ puncto secundo proposuit P.Valentia.

Vnũ est quid significet apud S.Thom. *art.*2. subtrahere honorem. & respondet primò hoc non esse dimittere quomodolibet honorem deferre, quia hoc non semper est peccatum, omissio enim actus honesti non semper est peccatum, sed tempore quo debebatur actus, & hoc verum est, & ideo colligit hoc loco subtrahere honorem intelligendum esse priuatiuè, vel contrariè; & quod dicit priuatiuè, significat subtrahere honorẽ quando aliàs est debitus: sed quod dicit cõtrariè, non pertinet formaliter ad præceptum affirmatiuum, sed ad negatiuum, quia non solùm confiteretur quis fidem, sed moraliter negaret illam, id est, contra negatiuum præceptum.

Alterum est quid significet apud S. Th. hoc articulo secundo proximorum vtilitas; & respondet bene P. Valentia esse commodum spirituale quando traheretur ad fidem per confessionem alicuius. & hoc verum esse potest, vt suprà explicatum est. Addit etiam esse hanc vtilitatem quando aliàs illi essent peruertendi. Sed hoc potiùs videtur ad fidei negatiuum præceptum pertinere. aliud tangit facilius, de quo legi potest.

Addendum est in aliquo casu esse obligationem præcepti affirmatiui fidei confessionis externæ ex præcepto positiuo Ecclesiæ: nam in Concilio Trident. *sess.*24.*c.*12. *de reformatione*, præcipitur vt certæ personę, de quibus est ibi sermo, faciant fidei professionem, quod secundùm formam ibi traditam obseruandum est, & obseruatur.

Ex doctrina tradita potest solui dubium an aliqua cõfessio fidei externæ fuerit omni tempore necessaria. Dicendum verò est hanc confessionem per se loquendo pertinere, vt dixit S.Thom. *art.*2. ad præceptum affirmatiuum. Hoc verò non obligat nisi cum certis circumstantiis: illis autem positis affirmandum est omni tempore fuisse necessariũ adimplere hoc præceptũ diuinũ.

Sed difficultas est an Angeli in via habuerint obligationem manifestandi aliis Angelis suam fidem. Iam diximus suprà in Angelis non posse esse externam & materialem fidei confessionem, nisi in corpore assumpto. Et huius non habuisse obligationẽ, videtur dicendum, quia nec est fundamẽtum ad dicendum eos in via tam breui assumpsisse corpora, neque fuit illis necessaria hæc confessio in ordine ad alios Angelos, cum quibus locutione spirituali loqui possunt.

Solùm ergo potest esse quæstio an habuerint obligationẽ manifestãdi aliis Angelis suam fidem. Et cùm hoc præceptũ affirmatiuũ sit, ex eo pẽdet præsentis dubij solutio, an in via Angelorũ fuerint circũstantiæ necessariæ

ad

ad obligationem huius præcepti, quas S. Thom. assignauit. Hoc autem facile intelligi potest ex his quæ de actibus Angelorum in via, dicitur in materia de Angelis.

Tandem restat explicare an confessio fidei externa sit necessaria necessitate medij, vel præcepti. quod in simili de fide interna disputatum est ad quæstionem secundam, vbi etiam explicuimus quid sit necessarium vt præceptum, & quid sit necessarium vt medium.

De hoc autem non video expressè disputatum à Doctoribus: sed plures indicant confessionem fidei externam solùm esse necessariam necessitate præcepti. & certè ante aduentum Christi non videtur fuisse necessaria externa fidei confessio, nisi necessitate præcepti. Et explicatur, quia considerata sola rerum natura sufficiens est ad iustificationem fides interna, & amor supernaturalis Dei: ex libera autem Dei voluntate non constat cō- B fessionem fidei externam esse necessariam vt medium.

In lege autem euangelica potest esse difficultas an professio fidei Trinitatis sit necessaria vt medium. Potest verò aliquid esse necessarium vt medium simpliciter in se, & potest esse necessarium in re, vel in voto. Et quidem hanc confessionem externam fidei non esse necessariam vt medium in re, potest probari ex dictis ad quæstionem secundam: nam ex natura rei & iustificationis necessaria non est vt medium in re; ex voluntate autem Dei non potest dici necessaria, quia non constat ex Scriptura aut Patribus talis lex & voluntas.

Peculiari tamen ratione potest dici necessaria in re, vel in voto, quia necessaria est ad susceptionem Baptismi, & Baptismus est necessarius in re vel in voto. & hoc modo diximus ad quæstionem secundam, fidem Trinitatis esse aliquo modo necessariam in re, vel in voto, & C ex dictis ibi potest explicari.

DVBIVM IV.

Quando liceat aut non liceat vti habitu Gentilium, & dimittere habitum Christianorum.

DE hac materia disputant authores hoc loco, eo quòd pertineat ad externā fidei professionem. Iam verò explicuimus quomodo possit cōtingere peccatum contra externam professionem fidei in verbis, restat explicandum qua ratione possit contingere in rebus, & præcipuè in vsu vestium.

Certum verò est apud Doctores non esse licitum vti habitu Gentilium, quando ille peculiari institutione inuentus est, & receptus ad peculiarem cultum deferen- D dum falsis diis. Sicut enim verbis vti contra professionem veræ fidei non licet, ita nec rebus quæ ad falsum deorum cultum ordinantur.

Rursus certum est non esse peccatum vti habitu Gentilium, quando vsus illorum nulla ratione ordinatus est ad cultum suæ religionis, tunc enim vsus illius habitus nulla ratione est professio falsæ religionis.

Difficultas ergo est an sit licitum vti habitu Gentilium, qui licèt non sit institutus ad peculiarem cultum, tamen institutus est ad significandum hominem, qui eo vtitur, esse certæ religionis ab aliis diuersis.

In hac verò controuersia Caiet. hîc putat esse peccatum vti tali habitu, etiamsi immineat mortis periculum: quia sicut non licet negare se esse Christianum verbis, ita nec rebus: qui autem vtitur tali habitu, reipsa dicit E se non esse Christianum; ergo vsus illius licitus non est.

Secundò addit Caiet. non esse peccatum omittere ad tempus habitum aliquem Christianorum qui institutus est pro aliquibus personis, non per se ordinatus ad religionem significandam, sed ob bonum politicum: sicut cum Romæ Iudæi denuo conuersi ad fidem ex præcepto vtuntur peculiari habitu.

Tertiò vult Caietanus inter infideles esse peccatum omittere signum Christianæ religionis, si illud institutum est ad signandum veram fidem; quia lex seu consue-

A tudo vtendi tali signo pro interrogatione habetur moraliter: ergo sicut non licet negare verbis fidem, sic neque omissione eius habitus.

Secunda opinio est asserentium tunc tantùm esse peccatum contra fidem assumere habitum Gētilium, quando ille institutus est ad deferendum cultum falso Deo, & ex alia circumstantia, in tali casu non fit scandalum. & hanc sequuntur Bañez hîc *in art.* 2. & recentiores alij Thomistæ, & P. Valentia *punct. 2. dub. 5.* & optimè explicabat P. Vasquez.

Ponendum verò est primò hîc non esse quæstionem de peccato simulationis & mendacij, quod in rebus cōmitti potest, sed de rebus contra fidem, & confessionem externam illius. Deinde ponendum est hoc peccatum consistere in iniuria quæ fit contra Deum, quatenus fit B contra confessionem fidei externam debitam Deo ratione suæ veritatis & testimonij.

Dicendum verò est primò quando signum non est institutum ad significandam religionem, non esse peccatum contra fidei confessionem omittere tale signum, quia etiamsi omittens peccare contra legem latam possit, tamen ex tali omissione non sequitur irreuerentia contra diuinam authoritatem, & confessionem eius, vt constat, quia non omittitur signum aliquod institutum ad significandam religionem, & professionem nostræ fidei, vt ponimus.

Secundò dicendum est quando habitus non est institutus ad significandum cultum falsi Dei, posse Christianum illum assumere absque peccato contra confessionē fidei, quia vsus eius neque ex natura sua, neque ex in- C stitutione & consuetudine institutus censetur ad professionem falsæ sectæ significandam: ergo non est signum significans aliquid contra diuinam authoritatem: in peculiari tamen euentu considerandum maximè est, ne ex tali vsu sequatur scandalum, & obseruanda est doctrina de scandalo quam infrà ad quæstionē 43. trademus; duæ verò cōclusiones in hoc dubio traditæ tāquā duę regulæ obseruādæ sūt pro multis dubiis occurrētibus soluēdis.

Ex doctrina autē tradita facile intelligi potest primū dictum Caietani, dicendū est enim per talem omissionē habitus illius non significare Christianum se non esse Christianū, vel Christi fidem non esse veram, quia signū illud quod omittitur non erat institutū ad professionē nostræ fidei, secus verò se res habet quādo in casibus suprà assignatis quis interrogatus de sua fide taceret, omit- D tit enim verba instituta ad professionē veræ religionis. Illud etiam est aduertendū vestes primaria institutione non esse institutas ad significandum primariè sicut sunt institutæ voces, sed institutæ sunt vestes ad vsum tegēdi corpus, & interdum ad contegendum nō solùm vtiliter, sed etiam politicè. Deinde cōsiderandus est secundarius vsus ob quem solent institui ob bonum aliquod politicum; aliquando etiam solent secundariè institui ad peculiarem cultum religionis: isti ergo vsus sunt considerandi vt possimus iudicare quando deserere habitum vel illum sumere sit contra authoritatem Dei, & confessionem externam veræ fidei. Alia solent hîc disputari quæ infrà explicabuntur.

DVBIVM V.

An sit licitū aliqua de causa simulare falsam religionē E

QVamuis de hoc disputant Doctores in materia de legibus agētes de tempore quo cessauit lex vetus, tamen P. Valentia hîc *puncto* 2. & multi alij recentiores ex instituto de hac controuersia disputarunt.

In præsenti autem controuersia partem affirmantem sequitur Adrianus 4. *quæst.* 1. *de Baptismo, in responsione ad* 5. Probat primò Adrianus ex Hieronymo qui in magnis commentariis Epistolę ad Galatas sensit simulationem etiam in materia religionis aliquando esse licitam.

Secundò probat Adrianus, quia ipse Deus videtur approbasse simulationem, 4. *Regum* 10.

Tertiò probat quia Elisæus in causa religionis approbasse videtur simulationem Naaman, 4. *Reg.* 5.

Quartò potest probari ratione, quia simulatio falsæ religionis extra casus suprà assignatos non est contra præceptum affirmatiuum, vt patet, neque videtur esse contra negatiuum, quia fidelis non intendit negare suã fidem, sed ex causa vult vtilitatem comparare, aut vitare incommodum.

Quintò, quia in aliis materiis est licitum simulare veritatem ex causa: ergo & in materia religionis. Consecutio videtur efficax à simili: antecedens conceditur à Doctoribus in materia de mendacio.

Sed contrariam sententiam docent cõmuniter Theologi, Alens. 3. *parte, quæst.* 183. Anton. 3. *part. titulo* 12. *capit.* 6. Angelus *verbo infidelitas, num.* 9. Armilla *verbo fides, num.* 9. Sylvest. *verbo fides, quæst.* 5. Caiet. hîc *in art.* 2. Nauarrus *in manuali, cap.* 11. *num.* 25. P. Valentia hîc *punct.* 2. *dubio* 4. P. Vasquez 1.2. *disp.* 182. *cap.* 5. ex S. Thomà & aliis quos ipse P. Vasquez citauerat *cap.* 3. & hæc sententia absque vlla dubitatione vt certa habenda est.

Probant verò aliqui ex 2. lib. Machabæorum cap. 6. vbi legitur Eliazarum noluisse simulare fidem, ex illis verbis: Sed hi qui adstabant iniqua miseratione commoti propter antiquam viri amicitiam, tollentes eum secretò, rogabant offerri carnes quibus vesci ei licebat, vt simularetur manducasse, sicut rex imperabat de sacrificiis & carnibus, & tamẽ Eleazarus noluit. Sed hoc testimonium & similia non probant contra Adrianum, quia ille loquitur de simulatione quando nó vrget præceptum affirmatiuum confessionis fidei, neque est scandalum, & tamen in eo euentu vtrumque occurrebat.

Adducuntur etiam multa testimonia Patrum, ex quibus solùm colligitur vel non esse licitum negare fidem in tormentis, vel quando vrget præceptum confessionis fidei, loquuntur enim contra hæreticos, vnde plura quæ adducit P. Valentia loco citato. vim non habent. Probari verò potest communis Scholasticorum sententia ex doctrina August. quam infrà afferemus, & optimè explicat P. Vasquez 1.2. *disp. citata* 186.

Probanda verò est hæc sententia, nempe non esse licitam talem simulationem. Primò ex ratione mendacij, deinde ex ratione religionis. Probatur autem esse mendacium in tali simulatione, quia, vt dixit S. Thom. infrà *quæst.* 111. simulatio est mendacium in rebus. Sicut ergo in verbis est mendacium quando aliquis vtitur verbis contra id quod reuera sentit, considerata communi significatione verborum; ita in rebus est simulatio quando rebus quis ita vtitur vt significet aliquid contra id quod sentit, suppositis earum rerum significatione ex institutione hominum.

Deinde probatur esse contra confessionem fidei assumere habitum Gentilium, qui institutus est ad peculiarem cultum deferendum falso Deo, quia suppositis institutione illius habitus & vsus, susceptio illius est quædam professio falsæ religionis: ergo planè est contra præceptum negatiuum quo prohibitum est profiteri falsam religionem. Sicut ergo non liceret verbis seriò negare fidem, ita neque rebus quæ institutæ sunt ad confessionem sectæ gentilitiæ & falsæ, quæ doctrina ex dicendis ampliùs intelligetur.

Ad primum respondendum est nobis non probari sententiam Hieronymi, sed potiùs contrariam August. quam infrà probabimus. Ad secundũ. S. Tho. infrà *q.* 111. *art.* 1. *ad* 2. docet non esse necessarium excusare Iehu à peccato simulationis, qui licèt interfecerit sacerdotes Baal, tamen à peccatis Ieroboam non recessit, neque Deus approbauit simulationem Iehu, sed quòd interfecisset sacerdotes Baal. & ad hoc referenda sunt illa verba Domini, *quia studiosè egisti quod rectum erat, & placebat in oculis meis,* & Iehu planè verbis mentibus est, vt constabit legenti, quod non est excusandum, vt dixit P. Vasquez *disp. citata, cap.* 8. & si aliquid probaret, conuinceret etiam esse licitum simulare falsam religionẽ, quod Hieronymus non audet concedere epistola illa 11. ad Aug.

Ad secundum dicendum est Elisæum 4. Reg. 5. non simulasse aut concessisse simulationem falsæ religionis, dixit enim Naaman, *Hoc autem solum est de quo deprecaris Dominum pro seruo tuo, quando ingredietur dominus meus rex in templum Remmon, vt adoret, & ille innitente super manum meam, si adorauero in templo Remmon, adorante eo in eodem loco vt ignoscat mihi Deus seruo suo pro hac re.* Dixit autem Elisæus, *Vade in pace.* ex his vltimis verbis arguit Adrianus, aliqui respondent Naaman non postulasse facultatem flectendi genua, & adorandi idolum quod adorabat dominus suus, sed flectendi genua coram domino suo eo tempore quo dominus suus adorabat idolum. & licèt ratione scandali hoc posset interdum esse illicitum, tamen ipse poterat excusari, quia affirmabat se esse cultorem veri Dei, cui etiam templum ædificauerat. P. Azor ita supponit *tomo* 1. *lib.* 8. *cap. vltimo, quæst.* 7. Verùm si rem licitam postulasset, hoc ei manifestasset Elisæus. Alij tamen fatentur quod Adrianus assumit in argumento; negant verò cõsecutionem, quia potiùs ex ea historia colligitur, eam adorationem idoli esse illicitam, siquidem Naaman postulabat deprecationẽ pro ea quasi pro peccato, quod magis quadrat in contextum. Illa autem verba, *vade in pace,* solùm significant permissionem quãdam, potuit enim Elisęus iudicare se tunc non posse aliud obtinere à Naaman. Sic sentiunt P. Valentia & alij. Quod ampliùs potest explicari: si dicamus Elisæum concessisse illi quòd pro eo esset rogaturus Deum, & ex hoc potiùs sumitur argumentum contra Adrianum, & ita respondet P. Vasquez 1.2. *d. citata, capite* 8. *in fine.*

Ad quartum constat ex dictis prædictam simulationem, quia est prohibita professio cuiusuis falsæ religionis, esse contra præceptum negatiuum.

Ad quintum respondetur in aliis materiis simulationem tunc esse licitam, quando in verbis aut factis nihil est ex communi significatione contra aliquod præceptum negatiuum; in præsenti verò quæstio est de simulatione per vsum rei contra eius significationem ex institutione, vt diximus, & bene explicat P. Valentia suprà ad quintum.

Ex dictis dirimenda est celebris illa cõtrouersia inter Hieron. & Aug. de cessatione legalium, de qua Doctores in materia de legibus solent disputare, & omnium optimè, vt assolet, P. Vasquez 1.2. *d.* 182. Nos verò hîc dicemus aliqua quæ præsenti instituto possint deseruire, plura dicturi in materia de legibus.

Sciendum verò est ortam fuisse controuersiam ex illo ad Galatas 2. *Cùm autem venisset Cephas Antiochiam, in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat.* Ex hac ergo reprehensione qua Paulus reprehendit Petrum, orta est difficultas: nam quòd Petrus morem Iudaicum sequeretur, relictis Gentilibus, non videbatur magis dignum reprehensione quàm quòd ipse Paulus fecerat 1. *Corinthior.* 9. vbi ita de se loquitur: *Factus sum Iudæis tanquam Iudæus, vt Iudæos lucrifaciam.* Hinc ergo sumit occasionem quæstio de tempore quo cessarunt cæremoniæ veteris legis, ita vt vsus illarum in posterum non esset licitus, sed contra fidei veræ professionem.

Et primò referre oportet quid senserit Hieronymus, qui *in magnis commentariis epistolæ ad Galatas, quæ habentur* 6. *tomo, & in epistola* 89. *quæ est* 11. *inter epistolas August.* docet primò cæremonias legis antiquæ in ipsa Christi morte fuisse mortiferas, id est, sine peccato non posse in posterum vsurpari.

Secundò docet licitũ fuisse Apostolis vti illis, non ita vt in illis spem suã collocarẽt, sed simulatione quadã vt Iudęos lucrifacerẽt, & id fecisse Apostolos dispẽsatione quadam

quadam, testatur Hieronymus locis allegatis, vbi per dispensationem non intellexit Hieronym. quod in scholis solet intelligi, nempe legis & præcepti relaxationem, sed intellexit prudentem administrationem sui muneris: vt bene putauit Adrianus 4. *quæst.* 1. *de Baptismo.* §. *ad partem oppositam.* & P. Vasquez *disp. cit. cap.* 2. Hoc autem modo vsus fuisse Apostolos cæremoniis illius legis absque peccato contra professionem veræ fidei, probatur primò. *ex capite* 21. *Actuum*, vbi acquieuit Paulus consilio eorum Iudæorum qui illi dixerant vt ostenderet se esse Iudæum, nec docere discessionem à lege, quod Paulus non faceret nisi per simulationem, vt Iudæos lucri-faceret.

Secundò in eo capite ad Galatas secundo factum Petri appellat Paulus simulationem, dicens, *Simulationi eius consenserunt cæteri Iudæi.*

Deinde licitam posse esse simulationem ex honesto fine, probari potest ex facto Christi, vt notat Hieronymus in illud caput secundum ad Galatas, *Qui cùm nullum haberet peccatum, venit in similitudinem carnis peccati.* & *Lucæ vltimo* finxit se longiùs ire. & idem probat Adrianus *loco citato*, ex capite 8. Iosue, vbi refertur ipsum Iosue cum suis militibus de mandato Domini parasse insidias ciuitati Hai, & deinde eos recessisse loco, simulantes metum. circa quem locum Augustin. *lib. quæstionum super Iosue*, inquit: Quando iustum bellum geritur siue ex insidiis, siue aperte pugnetur, nihil ad iustitiam non est. Deinde solent adduci quæ adduximus suprà ad probandum simulationem esse licitam quæ non est opus iterum repetere.

Tertiò docet Hieron. in illud caput secundum ad Galatas, Paulū non reprehendisse ex animo Petrum, sed secundū externam faciem. & quātum ad hoc, sensum Hieronymi sequuntur alij Patres, quos citat ipse Hieronymus *Epistola citata*, & P. Vasquez *disp. allegata, cap.* 2. colligit verò hanc explicationem Chrysost. ex eo quòd pro illis verbis quæ sunt in vulgata, *restiti ei in faciem*, in Græco est, *restiti ei secundùm faciem*, hoc est, secundùm externam speciem & formam. & idem docuit ipse Hieronymus *lib.* 1. *de Sacerdotio, in fine.* Hanc sententiam Hieronymi sequitur Adrianus loco allegato, Isidorus Clarus *in caput* 2. *ad Galatas*, Ferdinandus Episcopus Lucensis in aduertentiis theologicis *quæst.* 6. & vt probabilem defendit Maior 4. *quæst.* 3. & esse probabilem enixè cōtendunt recentiores aliqui interpretes S. Thom. 1. 2. in materia de legibus, & P. Valentia 1. 2. *d.* 7. *quæst.* 7. *part.* 7. §. *sed primum*, dicit probabiliter posse sustineri.

Alterum est aliquo tempore assumi potuisse donec Euangelium diuulgaretur, licèt aliàs non obligarent. in quibus generatim sumptis conueniunt August. & Hieronymus. Dissensio tamen erat, quia illo tempore quo concedebant posse assumi, Hieronymus volebat id esse licitum ratione simulationis. Augustin. verò contendebat hac ratione nullo modo fuisse licitum, sed alia ratione, nempe ad ostendendum eas non fuisse prophanas.

Deinde dissentiunt quòd Hieronymus putat Petrum non verè, sed simulatè fuisse reprehensum à Paulo. Augustin. verò docet verè & seriò fuisse reprehensum. & hanc fuisse controuersiam & dissensionem horum Patrum, rectè ostendit P. Vasquez *disp. allegata, cap.* 3. & nos dicemus ex instituto in materia de legibus. Sententiam verò Augustini sequuti sunt Scholastici S. Thom. 1. 2. *quæst.* 113. *art.* 4 & ibi alij interpretes, & Scholastici 4. *d.* 1. quos refert & sequitur P. Vasquez loco proximè allegato, qui *cap.* 4. probat falsam esse sententiam Hieronymi ex natura mendacij & simulationis; capite verò quinto idem probat ex virtute religionis. & primò non esse licitum vsum cæremoniarum veteris legis post Euāgeliū animo simulandi, probatur facili ratione, quia mendacium est intrinsecè malum, vt docuit Augustin. *libro de mendacio, & lib. contra mendacium, tomo* 4. & recipiunt communiter Doctores in materia de mendacio, & definita est à Pontifice Alexandro III. *c. super eo, de vsuris.* Mendacium ergo non potest esse licitum. & ratio est, quia opus alias malum non potest liberari à malitia, nisi quando ratione circumstantiæ variatur materia à qua sumebat malitiam: sicut cùm quis accipit rem alienam authoritate & licentia Dei, non est furtum, quia materia furti non est res aliena quomodocumque, sed inuito domino rationabiliter. Hæc verò ratio cessat quando Deus concedit facultatem, malitia verò mendacij in hoc consistit vt quis verbis aliud significet quàm habet in mente quod remanet, siue fiat ob vtilitatem, siue ob aliam causam. Eadem verò ratio est de simulatione in rebus suppositа institutione significationis: ergo non licet. esse verò eandem malitiam simulationis & mendacij, docuit S. Thom. infrà *quæst.* 111. quæ verò contra hanc doctrinam attulimus pro sententia Hieron. & ex parte soluta sunt, & infrà soluentur.

Deinde grauiter peccarent Apostoli contra religionem, si profiterentur, & vterentur cæremoniis legis quasi necessariis, quia inducerent Iudæos in hunc errorem. Secundò quia ipsi falsam religionem opere ipso profiterentur, quod est contra professionem veræ fidei.

Rursus optimè arguit Augustin. *Epistola* 9. quia ex sententia Hieronymi sequeretur, posse esse licitum ob aliquem finem profiteri externum cultum idololatriæ, vt idololatras quis lucraretur. Eadem enim erat ratio vtriusque quantum ad hoc quòd vtraque professio erat contra veram fidem.

Sed respondet Hieronym. *Epistola* 89. *quæst.* 11. *inter Epistolas August.* Paulum neque verè fuisse Iudæum, nec verè Gentilem. Sed hoc non satisfacit, neque Hieronym. respondet apertè an posset Paulus vti cæremoniis Gentilium, quod videtur probari ratione Augustini.

Item si ob finem lucrandi Iudæos tunc esset licitum vti cæremoniis illis: ergo & nunc ex eodem fine liceret: vt arguit Augustin. *Epist.* 19. *ante medium.* est enim eadem ratio & finis. Consequens verò concedi non potest, quæ omnia fusiùs persequitur P. Vasquez *cap.* 4. *& 5. citatis.* & efficaciter probant contra Hieronymum. Restabat probare Paulum verè & non ex composito reprehendisse Petrum, de quo dubio sequenti.

Iam verò respondendum est his quæ adduximus pro sententia Hieronymi.

Ad primum adductum ex cap. 21. Actuum respondet Augustin. *Epistola* 19. *ante medium*, Paulum vsum fuisse ibi illis cæremoniis non vt simularet Iudaismum, sed vt ostenderet non fuisse pernicioſas sicut idololatriam: quòd verò Paulus noluerit Titum circumcidere, vt ipse docet ad Galatas, optimè potuit & prudenter nolle, quia obseruatio hæc vsus cæremoniarum illarum ad Iudæos pertinebat, non ad Gentiles. item quia noluit consentire iis qui putabant esse necessarias.

Ad secundum respondet P. Vasquez *disp. citata, c.* 8. factum Petri appellari simulationem, non quia Petrus faceret animo simulandi, sed quia illo inducebantur aliqui Iudæi vt crederent eas cæremonias esse necessarias.

Ad tertium respondetur Verbum diuinum veram carnem assumpsisse, sed non animo simulandi se habere peccatum, circa testimonium *Lucæ vltimo.* Legatur S. Th. infrà *quæst.* 111. *art.* 1. *ad* 1. Augustin. *in quæstionibus Euangelicis, cap.* 51. Gregor. *hom.* 23. *in Euangelia*, qui variis modis explicat in illis verbis & facto Christi non esse simulationem, vel mendacium. Et breuiter possumus respondere potuisse Christum habere verum animum & intentionem longiùs eundi & discedendi, nisi à discipulis inuitaretur, & ita nullum fuit illi vitium simulationis. & ita P. Vasquez suprà *cap.* 8. *n.* 69. dicit verbum illud Lucæ vltimo, *finxit se, &c.* non esse sumēdum formaliter pro fictione vera, sed materialiter, vt dicunt Philosophi, eo quòd ex eo facto potuerint discipuli existimare ipsū non

habere animum manendi. Et reuera cùm fingere significet componere aliquid, sensus est Christum composuisse corporis motum ad longiùs eundum, vt dixit S. Thom. loco allegato, & hoc ex vera intentione, vt dixi, & ita ibi fictio non significat simulationem, vt sumitur ab Scholasticis pro mendacio in rebus.

Ad aliud *ex Iosue* 8. dicendum est insidias in bello esse licitas, ita tamen vt non habeant animum simulandi, sed verè faciendi aliquid ex animo, etiamsi sciant hostes decipiendos esse, & ita potuit Iosue verum aliquid facere ex mandato Domini. Quòd verò dicatur simulasse metum, non de simulatione & intentione decipiendi intelligendum est, sed de simulatione materialiter sumpta, quia ita se gesserant ad effectum decipiendi hostes, ac si facerent intentione decipiendi. Quod verò dixit Hieronymus de reprehensione Pauli, examinabitur dubio sequenti ex instituto. Non me latet plura de hac re disputari à sapientissimo P. Suarez *lib. 9. de legibus*, de quibus in materia de legibus dicemus exinstituto. Item agnosco recentiores aliquos interpretes S. Thom. 1. 2. in materia de legibus refutare aliqua quæ docet P. Vasquez, sed non sunt huius loci, & facile quisque vel mediocriter doctus soluet, & nos soluemus tractantes de legibus, vbi etiam disputabimus an sententia Hieronymi sit probabilis.

DVBIVM VI.

An Paulus vsus fuerit simulatione in reprehensione Petri.

COnstat ex dictis dubio præcedenti Paulum *ad Galatas* 2. seriò reprehendisse Petrum. verba Pauli sunt: *Cùm autem venisset Petrus Antiochiam, in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat. Priu enim quàm venirent quidam à Iacobo, cum Gentibus edebat: cùm autem venissent, subtrahebat & segregabat se, timens eos qui ex circumcisione erant. Et simulationi eius consenserunt cæteri Iudæi, ita vt & Barnabas duceretur ab eis in eam simulationem. Sed cùm vidissem quòd non rectè ambularent ad veritatem Euangelij, dixi Cephæ coram omnibus: Si tu cùm Iudæus sis, gentiliter viuis, & non Iudaicè: quomodo Gentes cogis iudaizare.*

Hieronymus, vt vidimus, & alij nonnulli putarunt hanc reprehensionem non fuisse veram, & ex animo, sed ex composito, vt videntes Iudæi Petrum acquiescere reprehensioni Pauli, indicarent iam non esse necessarias cæremonias Iudaicæ legis. quod ex eo probat Hieronymus vt excusset Petrum à peccato, & Paulum à tali reprehensione, si vellet in Petro notare quod ipse fecit.

Augustinus verò, vt diximus dubio præcedenti, vult Paulum ex animo verè reprehendisse Petrum, non per simulationem, aut ex composito. & hæc est vera sententia, quam probat August. *Epistola 9. & 19.* quia aliàs necessarium est fateri mentitum esse Paulum, & hoc non solùm quia mentiretur in verbis quando Petrum reprehendit, nec mendacio solùm simulationis quod dicitur esse in rebus, sed mendacio in narratione eius facti *ad Galatas* 2. vbi fungitur officio scriptoris canonici; quod concedi non potest, & sequela de mendacio in verbis, & de mendacio simulationis, constat ex supradictis dubio antecedenti, pro sententia Augustini; quòd verò in narratione *ad Galatas* 2. mentitus fuerit, si vera esset sententia Hieronymi, probaretur ex illis verbis: *Cùm autem venisset Petrus Antiochiam, in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat*, & assignans causam ob quam in faciem ei restitit, subiunxit: *Prius enim quàm venirent quidam à Iacobo, cum Gentibus edebat.* & alia quæ suprà retuli. Quòd si ex composito solùm reprehendisset, quomodo verè diceret Paulus, *in faciem ei restiti*?

Sed dicis Græcos explicare non *in faciem*, sed *secundùm faciem*, hoc est, secundùm externam formam fuisse reprehensum, non reipsa. Verùm Græca phrasis *secundum faciem*, significat *in præsentia*, 2. *ad Corinthios* 10. Vnde quod priùs dixit *in faciem*, postea dixit *coram omnibus*. Deinde Paulus reddidit rationem eius quod dixerat, nempe *quia reprehensibilis erat*. quod non esset verum, si verè Petrus non fuisset reprehensibilis.

Sed Hieronymus & aliqui Græci non legunt *reprehensibilis erat*, sed *reprehensus*: vt sensus sit, erat reprehensus à Gentibus à quibus separabat se.

Verùm legendum esse, *quia reprehensibilis erat*, probatur primò ex eo quòd vulgata Latina sic semper habuit. Secundò probatur ex contextu, subiungit enim Paulus: *Sed cùm vidissem quòd non rectè ambularet, &c.* Ergo significat Paulus se iudicasse illum esse dignum reprehensione, quod argumentum magni momenti est contra opinionem Hieronymi, & ita sententia August. præferenda est.

Sed oportet explicare qua ratione fuerit Petrus dignus reprehensione, nempe an Petrus peccârit in vsu cæremoniarum & Augustinus locis suprà allegatis concedit in Petro aliquod leue peccatum, præsertim *epistola 9.* non propter vsum cæremoniarum illius legis, sed quia imprudenter & intempestiuè illis fuerit vsus aliquando. & ita ex Scholasticis concedunt in Petro peccatum veniale, S. Thom. 1. 2. *quæst.* 103. *art.* 4. *ad* 2. Durandus 4. *disp.* 1. *quæst.* 9. Palud. *quæst.* 6. Bonauent. *d.* 3. *art.* 3. *quæst.* 2. Gabr. *d.* 1. *quæst.* 4. *art.* 3. *dub.* 3. Scotus *quæst.* 4. Maior *quæst.* 2. P. Valentia 1. 2. *d.* 7. *quæst.* 7. *parte* 7. & alij. Probant verò Scholastici, quia aliàs Petrus non fuisset dignus reprehensione, quod contra testimonium citatum Pauli est.

Alij iam ante paucos annos cœperunt dubitare, & sub distinctione dixerunt, Petrum vel leue peccatum commisisse, vel nullum. Bellarm. *tomo* 1. *lib.* 1. *de summo Pontifice, cap.* 18. P. Salmeron *in cap.* 2. *ad Galatas, disp.* 24. & recentiores aliqui in materia de legibus.

Tandem multi Theologi censent Petrum fuisse reprehensione dignum, sed nullum commisisse peccatum in eo ob quod reprehensus est. ita P. Vasquez *disp. citata, cap.* 7. Baronius *in annalibus anno Christi* 51. P. Suarez *lib. 9. de legib. cap.* 20. Thena *in caput* 8. *ad Hebræos, difficultate* 6. *sect.* 4. Luysius Legionensis Augustinianæ familiæ præclarum lumen *in caput* 2. *Epistolæ ad Galatas.* citatur Syripandus *in idem caput*, quem ego non legi.

Et primò sciendum est non esse dicendum Petrum peccasse ex eo formaliter quòd vteretur cæremoniis legis eo tempore, quia etiam Paulus illis vsus fuit: nam etiam August. concessit fuisse illum vsum licitum ex peculiari fine, vt suprà retuli, neque Paulus reprehendisset in Petro quod ipse faciebat, vt bene docuit P. Vasquez *loco citato.*

Deinde rectè dixit P. Suarez *loco allegato*, in facto Petri non fuisse malitiam simulationis, quia non fecit animo decipiendi. Item non fuit in eo facto malitia ex eo quòd profiteretur falsum cultum, non enim hoc volebat facere, neque tunc cæremoniæ illæ erant prohibitæ.

Item P. Vasquez ostendit Petrum habuisse non leuem causam vt putant probabiliter posse facere quod fecit, quia postquam venit Antiochiam, compositis iam rebus inter Iudæos & Gentiles, bene potuit cum Gentilibus conuersis ad fidem manducare, in quo non fuit vllum peccatum. Secundò postquam quidam Iudæi ad fidem conuersi ex Hierosolymis venerunt Antiochiam ne offenderentur, si viderent Petrum cum Gentibus manducare, discessit à Gentibus non absque aliquo fundamento, in quo potuit procedere bona fide.

Tertiò nihilominus ostendit P. Vasquez Petrum verè fuisse dignum reprehensione, quod vt intelligatur sciendum est id, quod non latet Philosophos morales, in actione humana duo posse considerari, conscientiam operantis, & euentum illius, aut omissionem alicuius

cuius circumstantiæ, ex inconsiderantia, ratione cuius ea actio minùs prudenter & cautè facta censetur ab aliis,& ideo sine peccato solet quis interdum reprehendi,vt in posterum maiori cum cõsideratione & circumspectione operetur. Et hac ratione potuit Paulus reprehendere Petrum:nam ex facto Petri potuerũt Gentiles conuersi iam existimare Iudaicas cæremonias esse necessarias quibus cum Iudæis vtebatur Petrus.Deinde facilius erat Iudæos illos liberare ab scandalo,quia iam nouerant non esse necessarium vsum cæremoniarum Iudaicarum,etiamsi esset permissus. Legatur P.Vasquez *in paraphrasi & annotationibus illius capit.secundi ad Galatas.*

Ex dictis verò constat non fuisse necessarium modum quo vsus est Hieronymus in explicando locum Pauli *ad Galatas* 2.vt Petrum liberaret à peccato. Item ex reprehensione facta à Paulo verè & ex animo non infertur quod voluit Augustꝰ.& aliqui Scholastici,nempe Petrum aliquod peccatũ veniale commisisse,quandiu concedi posset sine aliqua absurditate. Et iuxta hæc explicandum est testimonium Pauli *ad Galatas* 2. suprà relatum;& addendum est Paulum vsum cæremoniis legis veteris aliquando,sed magna circumspectione.

Placet autem in fine huius dubij notare aliquos esse recentiores interpretes, S.Thom. *prima secundæ*,in materia de legibus contendere opinionem Hieronymi circa cessationem legalium esse probabilem, & conari argumentis quę fiunt contra Hieronymum respondere:cum quo tamen docent in explicatione loci illius secundæ ad Galatas, quia reprehensibilis erat, defendendam esse sententiam Augustꝰ.in explicatione illius loci,& tamen, vt vidimus,Hieronymus suam illam opinionem de vsu legalium cæremoniarum docuit, vt explicaret eum locum Pauli, vt non fuerit verè reprehensus Petrus, sed ex composito, vnde decipiuntur dum existimant vnam quæstionem ab alia non pendere. Item ex eadem doctrina intelligitur mens Hieronymi, siquidem suã opinionem ita explicat, vt ex illa interpretetur locum Pauli,ex quo facile erit legenti multa refutare quæ prædicti recentiores docent, vt defendant sententiam Hieronymi de vsu illarum cæremoniarum esse probabilem, neque argumenta quæ contra illam fiunt,vim habere, de quibus omnibus ex instituto dicemus in materia de legibus.

DVBIVM VII.

An sit contra fidei confessionem si Christianus inter hæreticos vel Gentiles eorum vestibus & sermone vtatur vt se occultet.

QVod ad vestes attinet suprà retulimus contrarias opiniones, & docuimus quæ regulæ sint obseruandæ; quod verò ad linguam & sermonem spectat,res est facilior posse fidelem vti lingua infidelis & Gentilis, eo quòd illa non est tale signum vt qui ea vtitur videatur profiteri falsam religionem: est enim lingua & sermo peculiaris necessarius ad humanum conuictum. Hanc autem doctrinam ita intelligo vt fidelis possit tali sermone & verbis vti, etiamsi in vsu propriæ linguæ & sermonis nullum sit periculum: cùm enim in prædicta forma loquendi nulla sit species falsæ religionis, non est necessarium quærere aliquam causam vt illa subsistenti vsus earum vocum sit licitus,& illa deficienti nõ sit licitus.Solùm posset obseruari ne hoc fiat cum scandalo aliquo. Sed in hoc obseruandæ sunt regulæ generales de scandalo quas trademus ad quæstionem 43.Legatur P.Azor *tom.1.lib.8.cap.vlt.quæst.4.*

Sed restant explicanda nonnulla. Vnum est an quando Catholici bella gerunt cum infidelibus vel hæreticis, liceat Christianis suis vexillis signa aliqua affigere quibus hostes solent vti, vt aliquomodo possint hostes capere. Quæstionis causa duplex est, vna quia in hoc potest esse peccatum simulationis; altera quia potest esse periculum externæ religionis falsæ. Verùm vt iudicemus an ea simulatio sit peccatum veræ simulationis, obseruanda est doctrina suprà tradita,iuxta quam facile intelligitur prædictum vsum posse fieri sine peccato simulationis.

Circa secundum P.Azor *capite allegato,quæst.6.*affirmat esse eum vsum licitum, quia solùm pertinet ad certum genus insidiarũ quæ absque peccato fieri possunt: sicut etiam in ludis solent esse fraudes quædam iustæ, ita in bellis,neque est in hoc aliqua professio falsæ religionis.

Addit tamen fore peccatum si essent signa illa imagines falsorum deorum,& ea in vexillis depingerentur, tanquam colenda ex more gentis; secus tamen si essent signa rei indifferentis.

Alterum est an liceat Catholico in hospitiis hæreticorum carnibus vesci temporibus ab Ecclesia interdictis,ne se prodat Catholicum, & in vitæ discrimen veniat. Quæstionis causa ex vna parte est quòd lege positiuæ humanæ non obligant cum tanto vitæ discrimine. Ex altera verò parte potest apud hæreticos vsus carnis in illis diebus esse signum falsæ religionis.

Docet autem P.Azor primò posse fidelẽ in eo euentu non vesci carnibus, simulans eius causam longè diuersam à religione, quod interdum poterit fieri absque scandalo aut signo aliquo professionis falsæ religionis.

Secundò docet talem esum carnium non videri graue peccatum ob mortis periculum vitandum, quia per se non est signum falsæ professionis alicuius religionis vel sectæ; propter malitiam verò hæreticorum non obligatur Catholicus ad non comedendum cum tanto vitæ periculo. Sed hoc secundum mihi non probatur: nam hæc res iudicanda est ex communi hominum more. Licèt enim ex natura rei vesci carnibus non sit signum falsæ religionis,tamen quando ex vsu eorũ,apud quos vsus ille fit, sumitur vt signum professionis falsæ religionis, non video quomodo talis functio externa non habeat malitiam falsæ professionis sectæ hæreticæ vel Gentilis; obligatio verò non comedendi carnes in eo euentu non oritur ex præcepto positiuo temperantiæ,sed suppositio vsu illius gentis oritur ex obligatione non faciendi contra præceptum negatiuum non negandi fidem veram.

Et ex hac doctrina solui potest ratio P.Azorij, probat enim suam opinionem ex eo quòd esus carnium per se non sit signum professionis falsę religionis,sed ex accidenti. Huic autem rationi respondendum est ex natura quidem rei functionem illam ex his esse quæ à Doctoribus dicuntur indifferentes ex obiecto,hoc est, quæ si ex obiecto suo secundùm speciem & essentiam considerantur, neque habent bonitatem moralem,nec malitiam. Verùm ex institutione gentis alicuius potest talis actio sicut plures aliæ esse signum externum professionis falsæ alicuius religionis, aut sectæ,& ita coram tali gente esus carnium non potest fieri sine peccato ob dictam causam.

Ex doctrina etiam tradita soluendum est aliud dubium an liceat Catholicis inter hæreticos habitantibus adire templa ad quæ hæretici conueniunt. P. Azor *capite illo vltimo, quæst.5.* docet per se non esse peccatum, esse tamen posse si fiat cum aliorum offensione & scandalo.

Secundò docet si alicubi opinione humana communi,& more recepto, sit signum falsæ religionis,non esse licitum adire ob scandalum vitandum. Sed in hoc secundo casu ego existimo adire templa hæreticorum esse contra præceptum negatiuum non profitendi falsam religionem, quia consideratis circumstantiis actus ille est professio hæreticæ prauitatis.

Tertiò docet si Princeps præcepto suo iubeat vt Catholici

tholici omnes & hæretici conueniant ea templa, si hoc faciat vt subditi illi obediant, licitum esse adire. quod intelligi debet, quando præceptum non est circa materiam religionis: si autem hoc iubeat vt omnes ostendãt se sequi falsam fidem hæreticorum, id nullo modo esset licitum: & ratio est, quia hoc manifestè est profiteri signo externo falsam religionem.

Tandem docet in hoc casu quo Catholicus diceret publicè se adire templum, non ad profitendum falsam religionem, sed vt obediat Principis mandato, ne illi grauis pœna inferatur. Et affirmat ab aliquibus probabiliter dici id esse licitum, facta tali publica protestatione, ad vitandam pœnam. Verùm quidquid sit de probabilitate speculatiua, in praxi id admittendum non est; quia vix potest fieri sine periculo & scandalo aliquo, & res est magni momenti. Speciatim verò docet P. Valentia *quæst. 3. pun. vltimo, dub. 4. in fine*, in populis, vbi Catholici cũ hæreticis permiscuè versantur, vt in multis Germaniæ ciuitatibus, licitum esse nonnunquam hæreticas conciones audire, non vt hæreticam fidem eo actu profiteantur, sed vt notent errores hæreticorũ. Dicit autem hos Catholicos qui audiunt excusari quando in talibus locis sit consuetudo audiendi hæréticos ad prædictum finem, quia tunc audire hæreticum cõcionatorem non est professio falsæ fidei.

Dubitat verò P. Azor *capite illo vltimo, dub. 7.* an seruo Christiano apud paganos liceat in templo illorum domino suo obsequium debitum & officium exhibere, etiam per genuflexionem illi delatam, non idolo. Et affirmat hoc esse licitum, quia hoc officium solet seruus exhibere extra templum, & ita non est malum secluso scandalo idem obsequium suo domino in templo exhibere. Sed obiicit sibi, quorsum ergo Naaman 4. *Reg. 5.* postulauit ab Elisæo vt pro simili peccato eius deprecaretur Deũ, arbitratur enim P. Azor hunc esse sensum petitionis Naaman. Et respondet hoc postulasse, quia potuit dubitare an id esset, vel non esset licitum, citátque Alensem & Lyranum: & cõsequens est ratiocinatio hæc de petitione Naaman, vt suprà diximus, & vt ibidem dicebam si Naaman de re licita dubitasset, facile eum doceret Elisæus quid rei natura haberet vt à dubio & falsa opinione eum in re tam graui liberaret. & hæc de hac quæstione tertia, ex quibus plura dubia in specie soluenda sunt.

QVÆSTIO IV.

De ipsa fidei virtute, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum de ipsa fidei virtute. Et primò quidem de ipsa fide. Secundò, de habentibus fidem. Tertiò, de causa fidei. Quartò, de effectibus eius.

Circa primum quæruntur octo.

Primò, quid sit fides.

Secundo, in qua vi animæ sit, sicut in subiecto.

Tertiò, vtrùm forma eius sit charitas.

Quartò, vtrùm eadem numero sit fides formata & informis.

Quintò, vtrùm fides sit virtus.

Sextò, vtrùm sit vna virtus.

Septimò, de ordine eius ad alias virtutes.

Octauò, de comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intellectualium.

Disputauit S. Th. quæst. 1. de obiecto fidei formali, & materiali, & conditionibus eius: quæst. 2. de actu interno fidei, quæst. 3. de actu externo. Iam disputat in hac quæstione de habitu, disputaturus quæst. 5. de habentibus fidem, atque adeò de causa materiali, & quæst. 6. de causa efficienti. Tandem quæst. 7. de affectu fidei.

ARTICVLVS I.

Vtrùm hæc sit competens fidei diffinitio: Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.

AD primum sic proceditur. Videtur quòd sit incompetens fidei diffinitio, quam Apostolus ponit ad Hebr. 11. dicens: Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. *Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cum sit virtus theologica, vt suprà * dictum est: ergo non est substantia.* 2. 2. q. 4. a. 1.

2. *Præterea, Diuersarum virtutum diuersa sunt obiecta: sed res speranda est obiectum spei: non ergo debet poni in diffinitione fidei tãquam eius obiectum.*

3. *Præterea, Fides magis perficitur per charitatem, quàm per spem: quia charitas est forma fidei, vt infrà * patebit: magis ergo poni debuit in diffinitione fidei res diligenda, quàm res speranda.* A. 5. huius quæst.

4. *Præterea, Idem non debet poni in diuersis generibus: sed substantia & argumentum sunt diuersa genera non subalternatim posita: ergo inconuenienter fides dicitur esse substantia & argumentum. Inconuenienter ergo describitur fides.*

5. *Præterea, Per argumentum veritas manifestatur eius, ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens, cuius veritas est manifestata: ergo videtur oppositum implicari in hoc, quòd dicitur argumentum non apparentium: quia argumentum facit rem priùs non in parentem postea apparere: ergo malè dicitur, Rerum non apparentium. Inconuenienter ergo describitur fides.*

In contrarium sufficit auctoritas Apostoli.

*Respondeo dicendum, quòd licèt quidam dicãt prædicta Apostoli verba non esse fidei diffinitionem, quia diffinitio indicat rei quidditatem & essentiam, vt habetur 7. * Metaph. tamen si quis rectè consideret omnia, ex quibus fides potest diffiniri, in prædicta descriptione tanguntur, licèt verba non ordinentur sub forma diffinitionis: sicut etiam apud Philosophos prætermissa syllogistica forma, syllogismorum principia tanguntur.* Lect. 10. 11. & 9.

*Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd cum habitus cognoscantur per actus, & actus per obiecta, fides cum sit habitus quidam, debet diffiniri per proprium actum in comparatione ad proprium obiectũ. Actus autem fidei est credere, sicut suprà * dictum est: qui actus est intellectus, determinati ad vnum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem & ad obiectum voluntatis, quod est bonum & finis; & ad obiectum intellectus, quod est verum. Et quia fides cum sit virtus theologica, sicut suprà * dictum est, habet idem pro obiecto & fine: necesse est, quòd obiectum fidei & finis proportionabiliter sibi correspondeant. Dictum est autem suprà, * quòd veritas prima est obiectum fidei, secundum quod ipsa est non visa: & ea* Q. 2. a. 2. & 3. In arg. 1. huius a. Et p. 1. q. 2. a. 1. * Q. 1. a. 1. & 4.

quibus

quibus propter ipsam inhæretur: & secundum hoc oportet, quòd ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei nõ visæ: quod pertinet ad rationem rei speratæ, secundum illud Apostoli ad Rom. 8. Quod non videmus, speramus: veritatem enim videre, est ipsam habere: non autem sperat aliquis id quod iam habet: sed spes est de hoc quod non habetur, vt suprà * dictum est. Sic ergo habitudo actus fidei ad finem, qui est obiectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur: Fides est substantia rerum sperandarum. Substantia enim solet dici prima inchoatio cuiuscunque rei: & maximè quando tota res sequens continetur virtute in primo principio: puta si dicamus, quòd prima principia indemonstrabilia, sunt subiecta scientiæ: quia scilicet primum, quod in nobis est de scientia, sunt huiusmodi principia, & in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum: quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quòd videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhæremus: vt patet per ea, quæ suprà * de fælicitate dicta sunt. Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, secundum quod est obiectũ fidei, designatur in hoc, quòd dicitur argumentum non apparentium, & sumitur argumentum, pro argumenti effectu. Per argumentum enim, intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero, vnde ipsa firma adhæsio intellectus ad veritatem fidei non apparentem, vocatur hic argumentum. Vnde alia litera habet conuictio: quia scilicet per auctoritatem diuinam intellectus credentis conuincitur ad assentiendum his, quæ nõ videt. Si quis ergo in formam diffinitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere, quòd fides est habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus: per hoc enim fides ab omnibus aliis distinguitur, quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim, quod dicitur argumentum, distinguitur fides ab opinione, suspicione & dubitatione, per quæ non est prima adhæsio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem quòd dicitur: Non apparentium, distinguitur fides à scientia & intellectu, per quæ aliquid fit apparens. Per hoc autem, quòd dicitur: Substantia sperandarum rerum, distinguitur virtus fidei à fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam. Omnes autem aliæ diffinitiones quæcunque de fide dantur, explicationes sunt huius, quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus * Fides est virtus qua creduntur quæ non videntur: & quod dicit Damasc. * quòd fides est non inquisitus consensus: & alij dicũt, quod fides est certitudo animi quædam de absentibus supra opinionem, & infra scientiam: idem est ei quòd Apostolus dicit: Argumentum non apparentiũ. Quod verò Dionys. * dicit 7. cap. de diuin. no. quòd fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, & in ipsis veritatem ostendens; idem est ei quod dicitur: Substantia rerum sperandarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd substantia non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera diuisum: sed secũdum quod in quolibet genere inuenitur quædam similitudo substantiæ, prout scilicet primum in quolibet genere continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

Ad secundum dicendum, quòd cùm fides pertineat ad intellectum secundum quod imperatur à voluntate, oportet quòd ordinetur sicut ad finem ad obiecta illarum virtutũ, quibus perficitur voluntas, inter quas est spes, vt infrà * patebit, & ideo in diffinitione fidei ponitur obiectum spei.

Ad tertium dicendum, quòd dilectio potest esse & visorum & non visorum, & præsentium & absentium: & ideo res diligenda nõ ita propriè adaptatur fidei, sicut res sperandæ, cùm spes semper sit absentium: & non visorum.

Ad quartum dicendum, quòd substantia & argumentum, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diuersa genera fidei, neque diuersos actus, sed diuersas habitudines vnius actus ad diuersa obiecta, vt ex dictis patet. *

Ad quintum dicendum, quòd argumentum, quòd sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparentem. Sed argumentum, quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparentem. Sed argumentum, quod sumitur ex auctoritate diuina non facit rem in se esse apparentem, & tale argumentum ponitur in diffinitione fidei.

Conclvsio est affirmans.

DISPVTATIO XXXVI.

De diffinitione fidei.

DVBIVM I.

Quid sit fides.

Sermo potest esse de fide infusa, & de fide acquisita. Nunc de fide infusa disputamus, & cursim de acquisita dicemus. Et quidem ex dictis de obiecto & actu fidei non est difficile habitum definire; diximus enim obiectum formale fidei esse testimonium primæ veritatis, obiectum autem materiale verum. Item docuimus obiectum formale fidei debere tale esse vt sit obscurum, id est, non cognitum, accedente euidentia rei per aliam cognitionẽ quæ simul consistat cum actu fidei obscuro, ex quibus naturam assensus fidei explicabamus; & possumus explicare naturam habitus fidei hoc modo: Virtus fidei est habitus qui potest elicere actum assentiendi rebus dictis à Deo propter eius testimonium, tanquam propter rationem formalem. quæ definitio explicari & probari facile potest: & quòd sit fides habitus, constare debet ex ratione communi virtutis; an verò sit habitus infusus & supernaturalis secundùm substantiam, dicemus ad quæstionem sextam. Cùm ergo sit habitus, distinguitur à potentiis. Item cùm sit principium actus credendi, distinguitur ab omni habitu voluntatis. Ab habitibus verò intellectus distinguitur per suum obiectum formale, quod est diuinum testimonium non visum, quod nulli habitui intellectus conuenit: nam sicut habitus acquisiti qui non versantur circa Deum, vel si versantur circa Deum, vt lumen gloriæ, vel habitus scientiæ versantur cum claritate; principiũ verò actus credendi per suum actum attingit obiectum obscurè, id est, sine vlla euidentia;

* 2.2.q.67. a.4.
* 3.q.9. a.4.
* Incert. ag.
* 2.2.q.1. a.1.
Aug. trac. 40. in Ioan. à med. to. 9.
Et li. 1. q. euang. q. 3. to. 4.
* Dam. li. 4. cap. 12.
* Dion. 7. de diuin. nom. declinando ad fin.

dentia; nulla enim poteſt eſſe vel in ipſo aſſenſu fidei, vel in ſubiecto eodem, ſimul cum aſſenſu fidei, vt oſtendimus ad quæſtionem primam. De hoc autem habitu multa dicemus in hac & ſequentibus quæſtionibus.

Deinde ſi velimus definire fidem acquiſitam quantum ad habitum, dicendum eſt eſſe habitum acquiſitum ad facile eliciendum actum aſſentiendi ob teſtimonium perſonæ creatæ. quæ definitio comprehendit omnem fidem quæ habet pro obiecto teſtimoniũ alicuius creaturæ, ſiue ſit teſtimonium hominis, ſiue Angeli; vnde non eſt principium actus euidentis, ſed obſcuri, quia teſtimonium non manifeſtat rem. Rurſus non eſt principium actus certi & infallibilis, quia creatura ex ſe & falli & fallere poteſt. Ex principiis verò communibus de habitibus acquiſitis & infuſis plura diſcrimina poſſunt aſſignari inter habitum fidei acquiſitæ & infuſæ.

Si autem velit aliquis definire non vnum tantùm habitum fidei, ſed rationem communem habituum fidei, hoc modo poteſt definire, eſt habitus eliciens actum aſſentiendi obſcurum ob teſtimonium alicuius. particula *habitus* abſtrahit ab habitu infuſo & acquiſito: particula *eliciens* abſtrahit ab hoc quod eſt eſſe principium actus quantum ad ſubſtantiam, vel quantum ad facilitatem: particula *ob teſtimonium*, abſtrahit à teſtimonio Dei, vel creaturæ. Aliæ particulæ ſatis notæ ſunt.

Sed ſciendum eſt hac definitione non poſſe definiri vnum aliquem habitum, quia non eſt reipſa vnus habitus qui non ſit acquiſitus, vel infuſus, imò nulla ratione eſſe poteſt. Item non eſt, neque eſſe poteſt habitus vnus qui non ſit naturalis, vel ſupernaturalis, quantũ ad ſubſtantiam. Item non poteſt eſſe vnus habitus, qui non ſit reuera principium actus certi tantùm, vel incerti tantùm: vt conſtat ex dictis ad quæſtionem primam. Deinde non poteſt eſſe teſtimonium quod non ſit Dei aut creaturæ, & ideo dicebam prædicta definitione poſſe definiri non tam vnum habitum fidei, quàm vnam rationem habituum fidei.

Deinde ſciendum eſt Auguſtinum, vt retuli ad quæſtionem primam, definire aliquando fidem his verbis: Quid eſt fides? Credere quod non vides. quo modo loquendi alij etiam vti ſolent, in qua definitione videtur Auguſt. potius aſſenſum credendi quàm habitum definire; verbum enim illud *credere* actum ſignificat expreſsè, & non habitum; quamuis ex ipſa deſcriptione actus poſſit deſumi deſcriptio & definitio habitus: nam cognita natura actus deſeruit ad cognoſcendam naturam ipſius habitus, qui eſt talis actus principium, & infrà dicemus de mente Auguſtini quomodo definiatur fides.

Vlteriùs notandum eſt in hac materia ex inſtituto diſputare Scholaſticos de fide infuſa. Et licèt aliqui aliquid dicant de acquiſita, non ſunt intelligendi de qualibet acquiſita, ſed de illa quæ eſt conditio ad aſſenſum fidei infuſæ, aut verſatur circa idem obiectum materiale; duplex enim poteſt eſſe fides acquiſita, altera quæ verſatur circa obiectũ materiale fidei infuſæ, licèt propter humanum teſtimonium; altera quæ non verſatur circa obiectum materiale fidei infuſæ, ſed circa obiecta alia humana, quæ non habent ordinem ad obiecta fidei infuſæ.

Item ſciendum eſt Auguſt. *tom. 4. tract. 4. in Ioannem, & tom. 4. lib. quæſtionum Euangelicarum, quæſt. 59.* definire virtutem fidei his verbis: Fides eſt virtus qua creduntur quæ non videntur. quæ deſcriptio ex dictis poteſt explicari. Damaſcenus verò *lib. 4. de fide, capite 11.* dixit quòd fides eſt non inquiſitus conſenſus. quam deſcriptionem S. Thom. *artic. 1. in corpore*, ſentit reipſa non differre à ſententia Auguſtini. Sed omittenda non eſt definitio fidei quam tradidit Dionyſius Areopagita *cap. 7.* de diuinis nominibus, ante finem, his verbis: Fides eſt manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, & in ipſis veritatẽ oſtendens. quæ omnia ex dicendis ampliùs intelligentur.

DVBIVM II.

An Paulus ad Hebr. 11. illis verbis: Fides eſt ſperandarum ſubſtantia rerum, argumentum non apparentium, *definiat fidem.*

ERaſmus in annotationibus ſuper illud caput duo docet; alterum eſt illis verbis citatis non contineri definitionem fidei; alterum eſt ibi non eſſe ſermonem de fide quæ ad intellectum pertinet, qua credimus myſteria ſupernaturalia, ſed de fiducia quæ eſt in voluntate, qua certò ſperamus.

Alij verò, vt refert S. Thom. *artic. 1. in corpore*, etiam dixerunt in illis verbis non contineri fidei definitionem. Et Magiſter *3. diſp. 23.* dixit: Si verò quæratur an hæc definitio conueniat ſpei, concedi poteſt vtrumlibet. Sed ſubiunxit ſtatim: Sed non improbè dici poteſt ſoli fidei conuenire.

Sed communis eſt Scholaſticorum ſententia ibi eſſe ſermonem de fide qua credimus myſteria noſtræ religionis, & eius definitionem illis verbis contineri. Ita ſentiunt *in 3. ad diſtinct. 23.* Bonauentura *artic. 1. quæſt. 5.* Richardus *artic. 4. quæſt. 1.* Palud. *quæſt. 4. artic. 1.* Gabr. *quæſt. 2. artic. 10.* Alenſ. *3. p. q. 68. in 5. artic. 2.* S. Thom. & eius interpretes hîc *artic. 1.* P. Vaſquez *1. 2. diſput. 209.* & docuerant Patres, Auguſt. *tract. 79. in Ioannem.* Hieronymus *in magnis commentariis epiſtolæ ad Galatas. in illud capitis 5. Fructus autem ſpiritus.* Bernardus *ſerm. 10. in Pſalm. Qui habitat. & epiſt. 190.* Chryſoſt. *Homil. 21. in epiſtola ad Hebræos.* & Theodoretus & Theophyl. *in citata verba Pauli*, cum multis aliis, & colligitur ex Concilio Arauſicano, *cap. 25.* & ex Concilio Trident. *ſeſſ. 6. cap. 6. & 8.* Gregor. Nyſſen. *in ſerm. de vita Moyſis, ante medium.* Baſil. *in expoſitione Pſal. 115.* & ibi ſermonem eſſe de fide quæ ad intellectũ pertinet, ex contextu probatur; dicit enim Paulus: *Fide credimus aptata eſſe ſecula*, quod planè pertinet ad intellectum; quod fusè oſtendit P. Vaſquez loco allegato, & nos pluribus confirmabimus infrà agentes de fide iuſtificante. Quomodo autem ſint intelligendæ particulæ definitionis, infrà oſtendemus.

Sed pro Eraſmo ſolet adduci Athanaſius epiſtola ad Marcellum de interpretatione Pſalmorum, in fine, illius; verùm Athanaſius obſcuriſſimè loquitur, vt legẽti conſtabit, & ita ex illo non poteſt ſumi apertum argumentum.

Difficilius eſt teſtimonium Damaſceni, qui *4. de fide, cap. 11.* aſſignat duplicem fidem, alteram quam ipſe appellat Catholicam, qua credimus myſteria reuelata; alteram verò quam his verbis deſcribit: Fides eſt ſperandarum rerum ſubſtantia, & argumentum non apparentium, haud minimè dubia, haud ambigua ſpes qua confidimus fore vt ea quæ nobis diuinitus promiſſa ſunt, & quæ poſtulamus, conſequamur. Quæ verba adeò ſunt aperta, vt non intelligam qua ratione Scholiaſtes Damaſceni dixerit, Damaſcenum de fide theologica, quæ pertinet ad intellectum, intellexiſſe locum Pauli.

Sed reſtat explicare quam cenſuræ notam mereatur ſenſus Eraſmi. Bañez *in artic. 1.* docuit temerarium eſſe quod dixit Eraſmus in citatis verbis Pauli non definiri fidem; eſt enim contra Doctores Scholaſticos in re graui abſque idoneo fundamẽto. & mira ſanè fuit Eraſmi audacia, hominis inſolentis, qui ſolus ſibi ſapit.

Docet deinde Bañez ſecundum dictum Eraſmi erroneum eſſe, eo quòd videatur eſſe contra communem ſenſum Patrum. Aragon verò *in artic. 1.* ſecundum dictum Eraſmi appellat temerariũ, tacito authoris nomine: ſed priùs illud dicit parum referre ſiue definitionem

fidei

fidei appellemus, siue laudationem eius, dummodo fateamur ibi esse sermonem de fide, quæ pertinet ad intellectum, quamuis Aragonio magis probetur communis sensus Scholasticorum suprà relatus.

P. Valentia hîc *puncto* 1. sequitur quod docuit Bañez: docet enim temere & audacter dici fidem non definiri ab Apostolo, quia non solùm Scholastici, sed etiam Patres aliqui, vt definitionem accipiunt Basilius & Nyssenus suprà citati, August. *lib. 2. de peccatorum meritis, cap. 21.* Definita, inquit, est fides substantia sperãdarum rerum quæ non videntur. Sic enim ipse legit, vt infrà dicemus, & *tract. 79. in Ioannem.* Hieronymus etiam suprà citatus docet Apostolum in illis verbis definire fidem. & expresse Hieronymus vtitur verbo *desmiendi*, sicut Bernardus *epist. 190.* & ratione probat esse definitionem, de qua infrà.

Deinde docet secundum dictum Erasmi planè esse erroneum, eo quòd sit contra Patres & Concilia suprà citata. & mihi placet censura hæc. Ex dictis refutari potest id quod dixerunt recentiores aliqui, nempe in citatis verbis Pauli definiri spem & fidem: spem quidem illis verbis, *sperandarum substantia rerum*; fidem verò aliis, *argumentum non apparentium.* Verùm hoc facile refutari potest: nam sub vno nomine minùs aptè definirentur duæ virtutes: definitum autem significatur ibi vno nomine, cùm dicitur: *Fides est, &c.* Deinde quia definitur fides, cuius actus numerat Paulus in eo capite, numerat verò actus qui ad cognitionem pertinent. Tandem quia Patres, vt vidimus, planè intelligunt solam fidem intellectualem ibi definiri, de illa enim intelligunt omnia verba definitionis, &, vt retuli, manifestè vtuntur nomine definitionis, aut verbo definiendi: quam doctrinam Scholastici sequuti sunt.

Dvbivm III.

Quomodo sint intelligendæ particulæ definitionis fidei traditæ à Paulo.

DIximus in citatis Pauli verbis sermonem esse de fide quæ pertinet ad intellectum, & in eis contineri definitionem: oportet explicare partes eius, & ante omnia explicanda est particula *substantia.*

Arias Montanus & alij recentiores in ea verba Pauli docent substantiam, seu hypostasim, quæ est in Græco, significare rem præsentem, quæ continet summam alterius maioris futuræ, eo quòd rerum quæ sperantur in nobis futuræ, nulla alia est in hac vita substantia, nisi quæ habetur per fidei apprehensionem & iudicium. quem sensum tradiderant Græci Patres in eum locum, OEcumen. Theophyl. Theodoretus, & alij. Hieronymus *in magnis commentariis epistolæ ad Galatas, in illud caput 5. Fructus autem spiritus.* Bernardus *serm. 10. in Psal. Qui habitat.* & reipsa idem docet August. *epist. 112. & lib. 2. de peccatorum meritis, cap. 31. tract. 79. in Ioannem, lib. 5. Homiliarum homil. 32.* Licèt enim legat *substantiam*, tamen idem est sensus; rerum enim quas speramus tanquam futuras in nobis per inhæsionem & coniunctionem nulla est modò substantia alia nisi apprehensa per fidem certam. Eundem sensum sequuntur Primasius & Simon *ibi.* P. Vasquez *in illa verba, & 1. 2. d. 209. cap. 2.* & meo iudicio ab hoc sensu non differt S. Thom. in explicatione illius capitis. Et hîc *artic. 1.* docet fidem dici substantiam sperandarum rerum, quia virtute continet omnes res sperandas. In quem etiam sensum explicari potest Glossa ordinaria, & aliqui Scholastici qui docuerunt fidem dici substãtiam subsistentiam, quia fides est fundamentum iustificationis. fauet versio Syriaca quæ habet: Est autem fides certitudo de his rebus quæ sunt in spe, ac si iam existerent actu: quam autem ob causam res sperandæ ponãtur in definitione fidei, infrà dicemus ex S. Thom.

A Restat explicandum illud, *argumentum non apparentium.* Arias Montanus in ea verba Pauli dicit verbum Græcum, pro quo interpres Latinus vertit *argumentum*, significare breuem tabellam artis capita contractè continentem. Augustinus verò interpretatur coniunctionẽ, seu probationem. Theophyl. OEcumenius & Theodoretus manifestationem & demonstrationem. Chrysost. visionem. Anselmus certitudinem pro effectu argumenti, nempe pro firma & certa adhæsione. P. Vasquez *locis citatis*, per argumentum intelligit cum August. & Græcis assensum quo intellectus determinatur ad vnam partem, etiamsi res non videat manifestè. His sic explicatis possumus intelligere ratiocinationem S. Thom. *in art. 1.* ad explicandam fidei definitionem traditam à Paulo. Docet autem primò fidem definiendam esse per suum
B actum, quia habitus cognoscuntur per actus, & actus per obiecta; actus verò fidei est credere: vt docuit *quæst. 2.* Deinde notat actum fidei qui est credere esse actum intellectus determinati à voluntate, vt constat ex supradictis. Tertiò addit actum fidei habere ordinem ad obiectum voluntatis, quod est bonum, & ad obiectum intellectus, quod est verum.

Rursus cùm fides sit virtus theologica, habet idem pro obiecto, & fine, & ideo necessarium est vt obiectum & finis sibi correspondeant. Item obiectum fidei est veritas prima non visa, & ita debet esse finis secundùm rationem non visæ, quod pertinet ad rem speratam, ad Rom. 8. *Quod non videmus speramus.* & addit: Sic ergo habitudo actus fidei ad finem qui est obiectum voluntatis significatur per hoc quod dicitur, est substantia sperandarum rerum. substantia enim rei solet dici inchoatio cuiuscumque rei, maximè quando res sequens continetur virtute in principio, sicut cùm prima principia scientiæ dicimus esse substantiam scientiæ. Habitudo autem fidei ad obiectum intellectus designatur illis verbis, *argumentum non apparentium.* Et sumitur, inquit S. Thomas, argumentum pro argumenti effectu, scilicet pro firma adhæsione. Addit S. Thom. alteram versionem loco argumenti habere coniunctionem (vt suprà nos retulimus) quia per authoritatem diuinam intellectus credentis conuincitur ad assentiendum his quæ non videt.

Vlteriùs docet S. Thom. quòd si quis velit hæc prædicta verba Pauli ad formam definitionis reducere, poterit hoc modo: Fides est habitus mentis quo inchoatur
D vita æterna in nobis faciens intellectum assentire non apparentibus. Explicat verò S. Doctor quomodo per particulas Apostoli distinguatur fides ab omnibus aliis habitibus: nam per argumentum differt ab opinione, & suspicione, & dubitatione, quæ non habent firmam adhæsionem. Per hoc quod dicitur *non apparentium*, distinguitur à scientia & aliis, quibus aliquid apparet; per hoc verò quod dicitur *substantia sperandarum rerum*, distinguitur à fide communiter dicta quæ non ordinatur ad beatitudinem. Tandem notat in corpore omnes alias definitiones quę de fide traduntur à Patribus, esse explicationes definitionis traditæ à Paulo.

Sed possunt obiici nonnulla contra definitionis explicationem traditam à S. Thom. vnum est per fidem non solùm credimus futura, sed etiam præterita; ergo
E minus rectè definitur per res sperandas. Antecedens per se est manifestum: nam eodem capite vndecimo ad Hebræos dixit: *Fide credimus, aptata esse secula.* Consecutio autem videtur efficax. Respondendum tamen est primariè respicere beatitudinem formalem & obiectiuam, & alia in ordine ad illam, & ideo per obiecta quorum est spes definita, est fides.

Alterum est, fides potest esse sine spe; ergo non debet definiri per res sperandas. Antecedens constabit ex dicendis in materia de spe. Consecutio probatur, quia si potest esse sine spe; ergo non habet connexionem

cum

cum ea. Respondet Bañez fidem ex natura sua mouere ad spem, licet per accidens interdum ab ea separetur. Et explicari potest, quia aliud est habitudo quàm fides, dicit ad obiecta spei: & aliud est coniunctio actualis in eodem subiecto cum spe, vt constat in fide; ergo habitudo consideratur, non autem actualis coniunctio.

Tandem sciendum est ex dictis posse intelligi quomodo sit definiendus habitus fidei infusæ, iuxta doctrinam traditam dubio primo.

ARTICVLVS II.

Vtrùm fides sit in intellectu sicut in subiecto.

24. *AD secundum sic proceditur. Videtur quòd fides nõ sit in intellectu sicut in subiecto. Dicit enim Aug.* Oz. 1. in fine, to 7. * *in lib. de prædestinatione Sanctorum, quòd fides in credentium voluntate consistit: sed voluntas est alia potentia ab intellectu: ergo fides non est in intellectu sicut in subiecto.*

2. Præterea, Assensus fidei ad aliquid credendum prouenit ex voluntate Deo obediente: tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate: ergo & fides. Non ergo est in intellectu.

3. Præterea, Intellectus est vel speculatiuus, vel practicus, sed fides nõ est in intellectu speculatiuo: cum nihil dicat de euitabili & fugiendo, vt dicitur in 3. Lib. 3. de anima, tex. 34. & 46. & 49. to. 2. *de* * *Anim. non est ergo principium operationis. Fides autem est, quæ per dilectionem operatur, vt dicitur ad Galat. 5. Similiter etiam nec in intellectu practico, cuius obiectum est verum contingens factibile vel agibile. Obiectum enim fidei est verum æternum, vt ex su-* Q. 1. a. 1. & q. 2. ar. 5. & 17. *prà* * *dictis patet, non ergo fides est in intellectu sicut in subiecto.*

Sed contra est, quòd fidei succedit visio patriæ, secundum illud 1. ad Corinth. 13. Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem: sed visio est in intellectu, ergo & fides.

Respondeo dicendum, quòd cùm fides sit quædam virtus: oportet quòd eius actus sit perfectus. Ad perfectionem autem actus, qui ex duobus actiuis principiis procedit, requiritur quòd vtrumque actiuorum principiorum sit perfectum. Non enim bene potest secari, nisi & secans habeat artem, & serra sit bene dispositа ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animæ, quæ se habent ad oppositа, est habitus, P. 2. q. 49. a. 3. ad 4. *vt suprà* * *dictum est. Et ideo oportet, quòd actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo præexistente in vtraque potentiarum. Dictum* * Q. 1. a. 1. & 2. *autem* * *est suprà, quòd credere est actus intellectus, secundum quod mouetur à voluntate ad assentiendum: procedit autem huiusmodi actus à voluntate & ab intellectu, quorum vtrumque natum est per habitum perfici secundum prædicta: & ideo oportet, quòd tam in voluntate sit aliquis habitus, quàm in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus, sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiæ in ratione, & habitus temperantiæ in concupiscibili. Credere autem immediatè est actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod propriè pertinet ad intellectũ, & ideo necesse est, quòd fides, quæ est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustin. fidem accipit pro actu fidei, qui dicitur consistere in credentium voluntate: inquantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

Ad secundum dicendum, quòd non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis, sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositam ad sequendum imperium rationis: & ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

Ad tertium dicendum, quòd fides est in intellectu speculatiuo sicut in subiecto, vt manifestè patet ex fidei obiecto: sed quia veritas prima, quæ est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum, & actionum nostrarum, vt patet per Augustin. * *in primo de Trin. inde* Li. 1. c. 2. in med. to. 1. *est, quòd per dilectionem operatur: sicut etiam intellectus speculatiuus extensione fit practicus: vt dicitur* * *in 3. de anima.* * Li. 3. tex. 49. id colligunt nonnulli.

CONCLVSIO est affirmans.

DISPVTATIO XXXVII.

De principio ex parte voluntatis ad credendum.

DVBIVM I.

An ad primum actum credendi sit aliquis habitus in voluntate obedientiæ, vel religionis.

DIXIMVS suprà assensum fidei pendere ab actu voluntatis: oportet autem explicare an ille actus pertineat ad peculiarem habitum. Potest autem esse quæstio vel de habitu acquisito si voluntas prima credendi sit naturalis secundùm substantiam, vel de habitu infuso si sit supernaturalis, & claritatis gratia, quia sunt plures opiniones, dicemus in hoc dubio de obedientia & religione.

Bonauentura 3. d. 23. artic. 1. quæst. 2. videtur ponere eundem habitum fidei in intellectu & voluntate, ita vt idem habitus sit in voluntate ad actum fidei quantum ad substantiã seu formale; in intellectu verò quãtum ad materiale. quam opinionem & modum loquẽdi desumpsit ex Hugone *lib. 1. de sacram. p. 1. cap. 10.* & idem sensit Alensis 3. *par. quæst. 78. in* 8. neque refert, inquit Bonauentura, eundem habitũ esse in diuersis potentiis quando potentiæ sunt coniunctæ in eodem subiecto.

Verùm hæc sententia nec firmo argumento probatur, nec rectam continet Philosophiam, optimè enim S. Thom. *quæst. 14. de veritate, artic. 4.* contra prædictam sententiam docuit non posse idem accidens ex natura rei immediatè esse in duobus subiectis, quod fusè ostendebam in Philosophia. modus etiam loquendi in hac sententia difficilis est.

Secunda opinio est asserentium ad primam voluntatem credendi requiri aliquem habitum, eum autem esse habitum obedientiæ. Ita sensit Michaël Medina *lib. 4. de recta in Deum fide, cap. 2.* obedientia enim necessaria est vt intellectus captiuetur in obsequium Christi. Secũdò probatur ex S. Th. *in hoc artic. ad 2.* Videtur autem Medina loqui de habitu acquisito qui potest generari ex frequentatione actuum.

Tertia

Tertia opinio est asserentium primam voluntatem credendi pertinere ad virtutem religionis, vel ad virtutem religioni valde affinem, ita sensit Lessius *de prædestinatione & reprobatione Angelorum & hominum, disput. 1. sect. 6. assertione 2. pagina* 358. & probari potest, quia in ea subiectione intellectus elucet quidam cultus Dei; sub disiunctione verò dixit Lessius prædictum affectum ad iustitiam erga Deum, vel ad religionem pertinere.

Ponendum autem est certum esse posse aliquam virtutem per accidens iuuare ad primam voluntatem credendi, quatenus remouet impedimenta, & hac ratione obedientia, humilitas, religio, castitas, possunt iuuare ad eliciendum primam voluntatem credendi, quia si in homine essent vitia contraria nimis fortia, possent illum retrahere à voluntate credendi, iuxta doctrinam traditam ad quæstionem secundam. Deinde mihi non est dubium posse aliquem velle credere ex fine obedientiæ specialis, potest enim hæc virtus, cùm habeat pro materia materiam omnium præceptorum, mouere operantem ad credendum ex fine obediendi, sicut potest mouere ad seruandum præceptum temperantiæ ex fine obedientiæ. & idem erit de alia virtute quæ possit ex suo fine elicere actum fidei in intellectu, neque in hoc potest esse controuersia.

Sed præsens difficultas est an prima voluntas credendi ex materia ipsa pertineat ad peculiarem virtutem: licèt enim possit quis manducare temperatè ex fine charitatis, tamen est peculiaris virtutis, nempe temperantiæ, vt constat.

Dicendum verò est primò affectum primum credendi non pertinere ad peculiarem habitum obedientiæ specialis. ita sentiunt Doctores infrà citandi, qui alio modo philosophãtur de prima voluntate credendi. Probari verò potest, quia licèt sit præceptũ credendi, tamen non est obligatio eliciendi talem actum ex fine obediẽtiæ, sicut in aliis præceptis constat. ita docet expressè S. Thom. infrà *art. 7. ad* 3. vbi dicit: Ad tertium dicendum quòd obedientia dupliciter dicitur, quandoque enim importat indignationem volũtatis ad implenda diuina mandata, & sic non est specialis virtus, & generaliter includitur in omni virtute, & hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia secundùm quod importat inclinationem ad implenda mandata, secundùm quod habent rationem debiti, & sic obedientia est specialis virtus & pars iustitiæ, reddit enim superiori debitũ, & hoc modo obedientia sequitur fidem. Et hæc doctrina facile intelligitur non solùm de obedientia infusa, quæ est posterior fide, vt dixit S. Th. virtutes enim supernaturales supponunt fidem supernaturalem: sed etiam de obedientia acquisita, quæ licèt possit esse prior fide, tamen non est per se requisita ad actum fidei & voluntatis credendi.

Secundò dicendum est voluntatem credendi non pertinere per se ad virtutem religionis, quia licèt actus fidei possit esse materia virtutis religionis, de quo diximus in materia de adoratione; tamen formaliter non pertinet ad religionem, nisi quis credat ex affectu deferendi cultum Deo, & eius excellentiæ. Potest verò quis credere ex alio fine. Deinde cùm prædicta voluntas dicitur actus religionis, vel sermo est de virtute religionis infusa, vel de virtute religionis acquisita: si de infusa intelligatur, non est verum, quia virtus infusa supponit fidem, & est posterior fide: si de acquisita, falsum etiam est, vt dixi, quia fides licèt requirat voluntatis affectum honestum, sed non postulat actum honestum ex fine religionis. Ex dictis manet satisfactum argumentis aliarũ opinionum. Et de mente S. Thom. quod attinet ad duas priores opiniones cõstat ex locis adductis; constat enim ipsum sensisse contra opinionem Bonauenturæ *quæst. illa* 14 *de veritate, art.* 4. & contra Medinam *in hac quæst. art.* 7. Sẽtit etiam contra tertiam opinionem, quia cùm in hac 2.2. fusè disputauerit de actibus religionis, nunquam inter eius actus numerat affectũ credendi. Plura de mente S. Thom. in hac controuersia dicemus in sequentibus dubiis. Quod verò dixit Lessius prædictam voluntatem credendi vel pertinere ad religionem, vel ad iustitiam erga Deum, vel ad virtutem similem religioni, infrà examinabitur; solùm enim hactenus diximus non pertinere ad religionem.

DVBIVM II.

An prima voluntas necessaria ad primum actum credendi pertineat ad peculiarem habitum distinctum ab habitibus virtutum moralium cardinalium.

IN præsenti controuersia aliqui docuerunt primam voluntatem credendi pertinere ad peculiarem habitum distinctum ab habitu obedientiæ specialis & religionis, & ab habitibus virtutũ cardinalium. Ita videtur sentire Rich. 3. *d.* 27. *quæst.* 1. Ex scriptoribus huius temporis docuit P. Molina hoc loco, vt ipse refert in concordia *quæst.* 14. *disp.* 8. & cursim docuit P. Suarez 3. *parte, ad quæst.* 7. *in comm. art.* 3. & multi recentiores huius ætatis valde docti, & probant primò ex S. Thom. in hoc articulo, vbi videtur requirere principium operãdi actum fidei non solùm in intellectu, sed etiam in voluntate.

Secundò, quia quando actus pendet à duabus potentiis, vtraque debet esse bene dispositа vt principium comparatione eius actus. Assensus verò fidei non solùm est in intellectu, sed pendet à voluntate: vnde S. Thom. non solùm videtur docere hanc veritatem, sed rationem assignare.

Tertiò quia habitus ponitur ad determinandam potentiam circa peculiarem materiam. Sed hîc est peculiaris materia, & potentia non est ex se determinata: ergo erit necessarius habitus.

Quartò quia vel prima voluntas credendi est naturalis, secundùm substantiam, & sic poterit generare habitum acquisitum; si verò sit supernaturalis, requiret habitum infusum, quia talis actus non potest fieri connaturaliter à voluntate, si non fiat per habitum supernaturalem; nec potest assignari ratio ob quam talis habitus implicet contradictionem; quòd si non implicet, non est causa ob quam negemus infundi voluntati volenti credere.

P. Lessius citatus dubio præcedenti cursim rem attingens dixit talem affectum pertinere vel ad iustitiam erga Deum, vel ad religionem aut virtutem ei valde affinẽ. & quod dixit de religione iam refutatum est: quod autem affirmat de virtute simili virtuti religionis nõn omnino possumus exactè refutare, cùm ipse non explicet quænam sit illa virtus.

Sed multi Doctores putant nullum peculiarem habitum esse necessarium ad primam voluntatem credendi, neque pertinere ad peculiarem habitum distinctum ab habitibus virtutum moralium. ita Caiet. *in hoc articulo*, & alij recentiores Thomistæ, qui absolutè negant, neque explicant an loquantur de solo infuso, vel de acquisito, vel omnino negant vtrumque. Scotus etiam *in* 3. *d.* 25. *quæstione* 1. negat talem habitum, & solùm indicat nõ esse necessarium, nec sanè expressè affirmat implicare contradictionem; & quòd non pertineat ad aliquem habitum peculiarem talis affectus distinctum à virtutibus moralibus, docet P. Valentia *quæst.* 1. *punct.* 4. *dub.* 1. *ad* 3. & *quæst.* 4. *punct.* 2. sentit enim, vt infrà dicemus, pertinere ad virtutem studiositatis. Quid autem senserit P. Vasquez, & quid colligatur ex his quæ typis mandauit, dicam postea.

Sciendum est quæstionem posse esse & de habitu acquisito, & de infuso, secundùm diuersas opiniones: nam

qui putant primam voluntatem credendi esse naturalem secundùm substantiam, solùm possunt affirmare eã posse pertinere ad habitum acquisitum, si ad habitum pertinet: qui autem docent esse supernaturalem secundùm substantiam, dicent pertinere ad habitum supernaturalem, & infusum, & ideo aliqui solent refutare opinionem primam, quia putant primam voluntatem credendi non esse supernaturalem. Sed de hoc dicemus infrà *ad quæst.6.* & licèt hoc concedatur, manet difficultas de aliis voluntatibus credendi, quas homo elicit postquam iam habet fidem, de quo disputabimus ex instituto infrà. Interim dicendum est primò, etiamsi illa voluntas possit pertinere ad peculiarem habitum, dicendum est nõ esse habitum distinctum ab habitibus virtutum moralium. Ratio est quia, vt ostendemus, reduci potest advirtutẽ studiositatis: ergo siue sit sermo de virtute acquisita, siue infusa, non est fingendus nouus habitus ab aliis distinctus. Vnde quæ adduximus pro prima sententia, etiamsi probarent eum affectum primum credendi pertinere ad peculiarem habitum, quod infrà examinabitur, tamen non probat illum debere esse distinctum ab omni habitu virtutis moralis. Aliqua verò possunt adduci ad probandum eum primum affectum non pertinere ad virtutem moralem, quæ infrà adducemus.

Secundò dicendum est talem primum affectum credendi non pertinere ad virtutem aliquam iustitiæ quæ sit hominum ad Deum peculiaris & propria, quia, vt dicemus in materia de iustitia, talis virtus non est inter homines & Deum; si verò P. Lessius de aliqua iustitia quæ non sit pars subiectiua iustitiæ, sed pars potestatiua, loquatur, deberet explicare quænam illa sit, vt possemus ferre iudicium de eius opinione.

Dvbivm III.

An in opinione asserentium primum affectum credendi esse ex gratia Dei, sed naturalem, secundùm substantiam, possit assignari habitus acquisitus peculiaris ad quem pertineat.

Sensus dubij satis manifestus est, & ponẽdum est primam voluntatem credendi esse ex gratia & dono Dei, vt dicemus infrà, licèt ab aliquibus concedatur esse naturalis secundùm substantiam. Est autem opinio aliquorum pertinere ad peculiarem habitum distinctum ab habitibus virtutum moralium, sicut philosophantur de habitu supernaturali aliqui, existimantes primum illum affectum esse supernaturalem, & pertinere ad peculiarem habitum. Et potest probari, quia iste affectus habet materiam & obiectum honestum, nempe ipsum credere, & est peculiaris materia distincta à materiis aliarũ virtutum, vt per se cõstat. Deinde est materia quæ habet peculiarem difficultatem, quæ est in eliciendo assensu fidei: ergo pertinet ad peculiarem habitum acquisitũ; nihil enim aliud videtur necessarium vt dicamus aliquẽ actum posse constituere peculiarem habitum, iuxta doctrinam S. Thom. infrà *quæst.25.art.4.quæst.3.art.4.quæst.35. art.2.quæst.47.art.5.quæst.160.a.2.* & multis aliis locis quæ de industria omitto. Vnde 1.2.ait *quæst.50.art.5.* Ad tertiũ dicendum quòd ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum: sed quia hoc bonum multipliciter diuersificatur, necesse est vt ad aliquod determinatum rationis bonum voluntas per aliquem habitum determinetur ad hoc vt sequatur propria operatio. Ex his ergo locis videtur colligi actum honestum, & in materia peculiari honesta, generare peculiarem habitum. Et secundò ratio ipsa hoc videtur suadere, quia in aliis habitibus acquisitis nil aliud elucet ob quod cõstituãtur, nisi ob peculiarem materiam, & peculiarem honestatis difficultatem.

Alia sententia est asserentium non esse necessarium talem habitum acquisitum. Solet verò probari hæc sententia aliquibus rationibus parui momenti. Prima est, quia si concedatur peculiaris habitus ad primam voluntatem credendi, sequeretur fidem non esse fundamentũ nostræ iustificationis, sed virtutem illam quæ elicit actum voluntatis, quo vult credere, & à quo pendet assensus ipse fidei.

Sed hæc ratio facile potest solui: nam fides quæ dicitur fundamentum iustificationis, est fides voluntaria, & ita requirit actum voluntatis, quòd si talis habitus pertineat ad peculiarem habitum, etiam ille includetur, cùm dicitur fides radix & fundamentum nostræ iustificationis.

Secundò alij probant, quia affectus ille credendi non potest esse naturalis secundùm substantiam: ergo nec pertinere ad habitum acquisitum. Verùm de antecedenti erit infrà disputatio, quæ nunc suscipitur ex suppositione eius opinionis.

Tertiò probant, quia vel actus credendi elicitur à voluntate ex praua fine, & sic non requiritur habitus virturis ad eam voluntatem, vel ex fine honesto, & in honestatem hanc satis est inclinata voluntas, & ita solus intellectus eget habitu. Verùm non assignatur ratio eius quod dicitur, contendunt enim Doctores primæ sententiæ voluntatem pati difficultatem in eliciendo illo actu quo vult credere.

Alij probant peculiari ratione, nempe quia si bene sit disposita voluntas circa materias virtutum aliarum, & habeat desiderium agnoscendi veritatem, actus quo expresse vult credere vel necessarius non est, vel in eo eliciendo non erit difficultas; verùm huius desideramus rationem.

Secunda ergo opinio alia ratione potest explicari, & probari, vt defenditur ab aliquibus. & primò S. Thom. & antiqui Theologi, si vnum vel alterum excipias, non videntur cognouisse virtutem hanc à moralibus distinctam, quia de illa non disputarunt ex instituto, cùm tamen de aliis disputauerint. Item adducunt Aristot. qui ad credendum prudenter fide humana non assignauit peculiarem virtutem in voluntate à moralibus distinctam. ex quo etiam sumitur ratio, quia ad credendum fide humana prudenter non assignatur peculiaris virtus ab omnibus moralibus distincta: ergo neque ad credendum fide diuina.

Secundò probant, quia vel ponitur peculiaris habitus ob finem honestum, vel propter peculiarem materiam, vel propter vtrumque simul. Sed nec sufficit finis honestus, nempe honestum obiectum, neque materia peculiaris. Primam partem probant ex communi multorum doctrina, asserentium non esse habitum acquisitum ad eliciendum actum circa bonum honestum ordinis naturalis in communi, quia circa illud non est difficultas, hæc enim oritur ex materia peculiari. Deinde quòd non sufficiat peculiaris materia, probari potest, quia aliàs plures virtutes essent concedendæ in actibus reflexis voluntatis: nam actus quo quis vellet elicere actũ internum temperantiæ, nõ pertineret ad virtutem temperantiæ, quia non est eiusdem speciei cum actu directo, & quia actus reflexus ex se nõ habet difficultatẽ, nisi eam quæ ex materia directi oritur: ergo non eget peculiari habitu; vel si illum habet, sunt in infinitum multiplicandæ virtutes & habitus.

Tertiò arguunt, quia aliàs ad eliciendum actum prudentiæ esset necessarius peculiaris habitus in voluntate, quod nullus videtur assignasse: nam actus prudentiæ sicut & actus fidei pertinet ad intellectum.

Quartò quia habitus acquisitus solùm ponitur ad faciliùs operandum: ergo quando in aliqua potentia nõ est difficultas, non requiritur respectu illius habitus; difficultas verò assensus fidei tota est in intellectu, non in voluntate: ergo in illa non est necessarius habitus. quòd si sit

si sit aliqua difficultas in voluntate ex indispositione circa materiam alterius virtutis, per talem virtutem poterit auferri, neque erit necessaria aliqua alia virtus, vel habitus.

Vtraque opinio probabilis est,& hanc secundam docui ego iam olim vt probabiliorem, quæ postea est probata à multis viris doctissimis ex Complutensi & Salmaticensi Academia,& nunc etiam existimo talem primum affectum credendi non requirere habitum distinctum ab aliis aliarum virtutum; an verò possit reduci ad studiositatem, dicemus infrà.

Placet tamen soluere argumenta vtriusque opinionis, vt exactè quis agnoscat quomodo debeat philosophari.

Ad primum primæ opinionis respondendum est illam doctrinam S.Thomæ,& rationem illam intelligendam esse quando respectu potentiæ est difficultas in sua operatione:at verò in voluntate credendi si voluntas sit bene disposita circa materias aliarum virtutum,non est difficultas in ipsa voluntate, iuxta doctrinam S.Thom. 1.2.*quæst.*56.*artic.*4.

Dices, in intellectu est difficultas ad eliciendum assensum fidei:ergo refunditur in ipsam volũtatem,idem est enim operans per vtramque potentiam;eo enim difficilius mouebitur ad operandum per voluntatem, quo maiorem difficultatem experiatur in eliciendo assensum per intellectum. Respondetur totam difficultatem oriri ex intellectu quæ vincenda est quãtum fieri possit exercitio actuum intellectus; quæ si vincatur,non erit difficultas in volũtate, & possumus retorquere argumentum,quia si auferatur difficultas ex parte intellectus eo modo quo fieri potest, & aliàs voluntas sit bene disposita circa materias aliarum virtutum, nulla erit in voluntate difficultas in eliciendo actu quo velit credere. Alia quæ possunt contra secundam opinionem obiici, adducemus infrà.

Deinde rationi illi primæ pro cõtraria opinione possumus respõdere, quòd etiamsi probaret esse necessariũ aliquem habitum acquisitum, tamen non concluderet esse necessarium habitum distinctum ab habitibus virtutum moralium, de quo postea erit disputatio. Et ex doctrina tradita constat ad secundum argumentum primæ opinionis.

Sed quia diximus vtramque opinionem esse probabilem,oportet respondere argumentis secundæ opinionis,& aliqua soluimus referẽtes quomodo ab aliis probaretur quatuor primis rationibus.

Deinde ad id quod adducitur de mente S. Thomæ respondere possunt Doctores primæ opinionis, hoc articulo secundo feciſſe S.Thom. mentionem eius quatenus erat necessaria ad assensum fidei,& de mente S.Th. plura dicemus postea. Ad Aristot. dicendum est siue illam cognouerit, siue non, tamen etiam ad credendum fide humana prudenter esse necessariam aliquam virtutem quę videtur peculiaris ex materia,& sic respondendum est ad secundam rationem.

Ad secundum aliqui concedunt ad eos actus habitum esse requisitum, siue sit actus circa bonum in communi,siue actus reflexus supra directum ipsius voluntatis,& sic facile solueretur illud argumenrum,de quo infrà. Secundò potest quis respondere esse disparem rationem inter voluntatem credendi, & voluntatem qua quis vult bonum in communi:nam iste actus non habet specialem materiã,neque specialem difficultatem,quam tamen habet voluntas quæ versatur circa actum credendi. Deinde inter hanc voluntatem credendi & actũ reflexum supra alium directum ipsius voluntatis potest assignari discrimen,quòd reflexus & directus in eadem voluntate habent eandem materiã, ex qua oritur difficultas,quia reflexus non est ex se efficax,quia illo posito potest voluntas non elicere directum: at voluntas credendi ex se est efficax,quia illa posita sequitur in intellectu assensus fidei, vt ad quæstionem secundam dictum est.

Ad tertium respondent aliqui concedentes peculiarem habitum in voluntate circa prudentiam, & alij reducunt ad studiositatem,de qua S.Thom.infra *quæst.*166.

Ad quartum respondendum est esse in voluntate etiã aliquam difficultatem, licèt oriatur ex materia actus fidei,vt ex radice, & circa eandem materiam intellectus operatur ex obiecto formali veritatis,voluntas verò ex formali ratione honestatis; vnde non mirum si censeatur diuersa difficultas.& sic potest opinio prima probabiliter defendi.

Mihi tamen secunda est probabilior in hoc sensu quòd non sit necessarium fingere nouam virtutem distinctam à virtutibus moralibus:nam vel non est necessaria virtus talis acquisita,vel si aliqua iudicanda est necessaria,dici potest esse studiositatis pars,de quo infrà.

Sed possunt obiici aliqua contra secundam opinionem quam diximus probabiliorem, vnum est sequi ex illa aliquam virtutem moralem non habere habitum in voluntate,quia difficultas est in appetitu.Verùm de materia huius argumenti disputatur à Doctoribus in materia de virtutibus 1.2.*ad quæst.*56.& alij affirmãt,alij negant. Ego verò hoc loco solùm pronuncio non fore habitum in voluntate si admittamus in illa non esse difficultatem vllam; an verò sit vel non sit difficultas in voluntate,disputandum est loco allegato. Legatur P.Vasquez 1.2.*disput.*87.

Secundò obiiciunt aliqui hoc modo, habitus acquisitus ponitur ad hoc vt potentia facile operetur: ergo etiamsi sit ex se facilis, poterit concedi habitus qui non concurrat ad substantiam operationis, sed ad maiorem facilitatem. Sed respondendum est habitum non constitui in potentia quæ ita est facilis ad operandum, vt nullam habeat difficultatem, aliàs in visu posset poni habitus distinctus ab speciebus. Cùm ergo dixerimus secundùm opinionem Doctorum secundæ sententiæ in voluntate non esse difficultatem, non est necessarium addere habitum ad maiorem facilitatem solùm.

Tertiò potest obiici: nam aliquando datur habitus acquisitus in materia ad quam potentia operantis est satis inclinata: vt constat in habitu vitioso, qui sæpe est in homine,qui est maximè inclinatus ad operandum in illa materia. Respondetur potentiam posse acquirere facilitatem in qualibet materia, circa quam potest habere difficultatem in operando, & ita circa materiam cuiuslibet vitij potest comparare habitum, quia potest habere difficultatem ex habitu acquisito virtutis contrariæ; secus se res habet in præsenti controuersia, quia si aliàs voluntas sit rectè disposita circa materias aliarum virtutum, non patietur difficultatem in voluntate credendi,licèt intellectus illam patiatur.

Quartò potest obiici, quia facilitas in intellectu potest oriri ex repetitione actuum voluntatis applicantis intellectum ad eliciendos assensus fidei: ergo etiam in ipsa voluntate acquiretur facilitas. Verùm negandum est antecedens formaliter loquendo, pro cuius intelligentia sciendum est in assensu fidei posse considerari duplicem difficultatem ex duplici capite ortam, altera est ab exercitio, altera ab specificatione. Et quidem si actus fidei sit acquisitus,difficultas quantum ad exercitium poterit minui ex acquisito habitu fidei acquisitæ; difficultas verò specificationis minui posset si augeantur rationes quibus crescat credibilitas obiecti,& ita in voluntate circa hanc materiam non requiritur peculiaris habitus,sed solùm quòd voluntas sit rectè disposita, præsertim quod attinet ad exercitium poterit iuuari per virtutem patientiæ,constantiæ aut perseuerantiæ, quod pro similibus obseruandum est. Si verò sit assensus fidei infusæ, poterit minui difficultas quãtum ad exercitium

per habitum fidei acquisitæ concomitantis; difficultas verò quantum ad specificationem poterit minui per augmentum rationum quæ confirment obiecti credibilitatem, nec poterit omnino tolli, cùm semper obiectum formale fidei debeat manere obscurum.

Dvbivm IV.

An in opinione asserentium primam voluntatem credendi esse supernaturalem quantum ad substantiam, sit concedendus peculiaris habitus infusus distinctus ab habitibus obedientiæ, religionis & virtutum Cardinalium.

IAm retuli dubio secundo opinionem asserentium talem virtutem pertinere ad peculiarem habitum distinctum ab aliis habitibus siue religionis, siue obedientiæ, siue virtutum Cardinalium. Et peculiare argumentum potest esse præter facta dubio illo secundo, quia licèt non sit difficultas in ea materia, atque adeò non sit necessarius habitus acquisitus, tamen propter supernaturalitatem actus est necessarium principium supernaturale, quo eleuetur potentia, & constituatur potens ad eliciendum talem affectum, propter quam rationem aliqui recentiores, qui docent non esse necessarium habitum acquisitum ad voluntatem naturalem credendi secundùm substantiam, putant esse necessarium habitum infusum, ad quem pertineat affectus supernaturalis secundùm substantiam, siue primus ille actus procedat efficienter ab illo habitu, siue habitus infundatur propter primum actum tanquã propter dispositionem, hæc enim quæstio communis est omni habitui supernaturali, de qua solet disputari in materia de gratia, aut de charitate.

Alij verò multi contrarium sentiunt, sed non eodem modo philosophantur, aliqui enim absolutè docent non pertinere illum actum ad aliquem habitum supernaturalem. Alij verò putant pertinere ad aliquem, sed non distinctum ab aliis suprà relatis, vt retuli ex aliquibus, existimantibus pertinere ad habitum vel obedientiæ, vel iustitiæ erga Deum, vel religionis; alij verò, vt infrà referemus, docent pertinere ad habitum studiositatis.

Et quòd non pertineat actus ille ad peculiarem habitum distinctum ab aliis, probari potest aliquibus rationibus adductis dubio tertio, & omissis aliis ibi relatis potest primò probari authoritate antiquorum Theologorum qui non videntur cognouisse talem habitum. Secundò, quia ex contraria doctrina sequeretur actum supernaturalem voluntatis reflexum pertinere ad peculiarem habitum, siquidem est actus supernaturalis, & respicit peculiarem materiam, nempe actum directum, ac proinde habet quidquid habet affectus ille credendi: dici autem non potest pertinere ad habitum actus directi, quia velle habere charitatem, non est actus charitatis: ergo non pertinet ad habitum illius, charitas enim respicit Deum, & vult illi bonum ex complacẽtia ipsius propter se: hoc autem non habet reflexus actus qui immediatè respicit actum ipsum charitatis. ex hoc autem sequeretur interminata accessio habituum supernaturalium inuisa Theologis.

Tertiò probatur, quia ex priori opinione sequeretur supernaturalem voluntatem, qua quis ex obiecto & fine supernaturali vellet elicere actum prudentiæ supernaturalis, pertinere ad peculiarem habitum, habet enim quidquid habet affectus credendi. Hic autem habitus etiam est incognitus.

Quarta peculiaris ratio esse potest qua olim vsus sum, & maximè placuit multis doctissimis viris. Talis autem est circa eandem materiam actus honesti, si non est virtus naturalis & acquisita, nec solet esse virtus infusa; istæ enim virtutes, vt constat in virtutibus moralibus circa eandem materiam, solùm distinguuntur ex obiecto formali; sed, vt diximus, voluntas naturalis credendi non habet peculiarem habitum; ergo nec supernaturalis voluntas credendi. Explicatur ex opinione multorum qui docent voluntatem, qua quis vult amplecti bonum honestum supernaturale, non habere peculiarem habitum: sicut neque habet peculiarem habitum supernaturalem voluntas naturalis, qua quis vult amplecti bonum honestũ naturalis ordinis; neque est mirum si affectus credendi non dicatur pertinere ad peculiarem habitum, cùm ex natura sua ordinetur ad eliciendum fidei assensum ob defectum obiecti formalis assensus fidei, vt suprà à nobis explicatum est. Inde considerate S. Thom. *quæst. 14. de veritate, artic. 2. ad 10.* dixit, voluntatem credendi esse inchoationem fidei, & Concilium Arausicanum appellauit initium fidei.

Vtramque opinionem dixi esse probabilẽ ante multos annos, licèt hanc secundam fuerim sequutus vt probabiliorem, & nunc mihi etiam magis probatur in hoc sensu quòd non placeat concedere peculiarem habitum distinctum ab habitibus aliarum virtutum. Existimo ergo vel ad nullum habitum pertinere, vel ad habitũ studiositatis infusæ esse reducendum, vt infrà dicam.

Oportet autem soluere argumenta vtriusque opinionis, vt vnusquisque sciat quomodo debeat philosophari secundùm suam sententiam. Et quidem aliqua argumenta quæ fieri possent pro prima opinione, suprà à nobis soluta sunt.

Ad argumentum verò factum in principio huius dubij respondendum est non esse necessarium habitum supernaturalem ad actum supernaturalem, quando circa eandem materiam non est habitus acquisitus: nam ad supernaturalitatem sufficienter eleuatur potentia per auxilium supernaturale. Neque enim propter quemlibet actum supernaturalem constituendus est habitus: nam multi putant primum actum charitatis non fieri ex natura rei ab habitu propter naturalem & indiuiduã conditionem actus. Ergo id poterit dici de aliqua collectione actuum eiusdem speciei ob peculiarem rationem. Dices posse esse talem habitum supernaturalem vt potentia connaturaliter operetur per principium sibi inhærens, sicut ad alios actus supernaturales solemus requirere habitus supernaturales propter hanc causam. Respondeo priùs esse considerandum an materia honesta sit materia peculiaris virtutis, vt deinde colligamus an sit necessarius habitus ad connaturaliter eliciendos actus circa materiã illam, quod potest intelligi in actu quo quis vult bonum honestum in communi, siue naturale siue supernaturale; non enim videtur peculiaris materia virtutis. & sicut actus circa honestum naturalis ordinis non requirit peculiarem habitum, ita neque honestum supernaturalis ordinis secundùm communem rationem honesti. Et ostenditur à simili, quia, vt videamus an sit connaturalis operatio vel cognitio aliqua per speciem impressam, priùs oportet videre an obiectum sit tale vt habeat speciem, secus cognitio non postulauit fieri connaturaliter per speciem, vt de visione beatifica sentiunt multi nõ posse fieri per speciem, quia putant obiectum illius actus non posse habere speciem impressam. Sic ergo in præsenti dubio priùs videndum est an sit materia habitus, vt inde colligamus an sit necessarius habitus ad connaturaliter operandum. Cùm ergo valde sit probabile affectum credendi fide acquisita non pertinere ad peculiarem habitum, non obscurè colligitur eam materiam non esse materiam peculiaris habitus. Tandem si esset concedendus habitus supernaturalis ad prædictum affectum credendi, potiùs dicendum esset cum P. Valentia & recentioribus, eum esse habitum studiositatis, vt dicemus infrà.

Ad

Ad argumenta secundę opinionis respondendum est ab his qui primam opinionem volunt defendere. Ad primum de mente S.Thom. infrà dicemus,& aliqui putant S.Thom. in hoc articulo de hoc habitu fuisse loquutum.

Ad secundum aliqui recentiores concedunt sequelam,alij actum reflexum reducunt ad habitum actus directi, de quo infrà.

Ad tertium aliqui non renuunt concedere eum habitum,alij reducunt ad habitum studiositatis.

Ad quartum aliqui huius ætatis volunt ad omnem actum supernaturalem esse concedendum habitum aliquem, licèt circa eandem materiam non sit habitus acquisitus,quia iste solùm ponitur propter difficultatem, infusus verò propter supernaturalitatem actus : & ideo non mirum si vnus detur, etiamsi alius non iudicetur necessarius.

Ex dictis constat quid sit sentiendum de habitu ad primam voluntatem credendi si sit supernaturalis secundùm substantiam.

DVBIVM V.

An primus affectus credendi possit reduci, aut pertinere ad virtutem studiositatis.

DVobus modis potest intelligi quæstio, altero an possit reduci tanquam ad habitum virtutis imperantis, sicut potest reduci ad habitum obedientiæ specialis,vel ad habitum charitatis; altero an possit reduci seu pertinere tanquam ad habitum proprium, ita vt assensus fidei sit materia aliqua studiositatis inter alias quas habet.

Prima sententia est asserentium non pertinere affectum credendi ad hanc virtutem studiositatis, & aliqui defendunt hanc opinionem, quia censent ad eum affectum nullum esse habitum necessarium. Et hæc sententia in hoc sensu probari potest, quia neque pertinet ad studiositatem acquisitam, neque ad studiositatem infusam:ergo ad nullam. Et quòd non pertineat ad studiositatem acquisitam, probatur, quia habitus acquisitus non est constituendus nisi in potentia, in qua sit difficultas, & tamen ad credendum solùm est difficultas ex parte intellectus,vt suprà dicebamus:ergo in voluntate non est necessarius habitus acquisitus.

Quòd verò non requiratur infusus, probari potest rationibus allatis dubio præcedenti pro secunda opinione.

Alij verò opinionem relatam speciatim probant,quia licèt existiment ad affectum credendi esse necessarium habitum, contendunt tamen hunc non esse habitum studiositatis. Primò,quia non potest esse studiositas supernaturalis, quia prima voluntas credendi non potest esse supernaturalis,vt putant aliqui,eo quòd ante assensum fidei non est cognitio supernaturalis.

Secundò, quia licèt studiositas possit iuuare ad exercitium actus, tamen ad speciem actus non potest conducere,& tamen, vt suprà vidimus, affectus voluntatis necessarius est etiam ad speciem assensus fidei.

Tertiò potest probari à posteriori, quia actus quo quis non vult credere quando sufficienter propositum est obiectum fidei,non dicitur peccatum contra studiositatem, sed peccatum infidelitatis, si sit Gentilis, vel hæresis, si fuerit priùs fidelis.

Quartò potest ostendi ex his quæ docet S.Thom. infrà *quæst.*166. de virtute studiositatis,& *artic.*1. assignat materiam quam dicit esse actum sciendi. In *artic.*2. dicit hanc virtutem esse partem temperantiæ, moderatur enim appetitum sciendi. Et ad secundum dicit ad virtutem studiositatis pertinere appetitum rectum applicandi vim agnoscitiuam,sic vel aliter ad hoc, vel ad illud. quæ verba ad exercitium videntur referri : vt patet ex illo verbo applicandi. In solutione verò tertij docet hanc virtutem remouere difficultatem quæ est in labore studij quem natura corporalis sæpe vellet vitare. & *quæst.*167. *sequenti*, docet studiositatem opponi curiositati. & *artic.*1. *in corpore*, dicit appetitum sciendi quatuor modis posse contingere, vno inquantum per studium minùs vtile potest quis retrahi ab vtiliori. Secundò si velit addiscere ab eo à quo non debet. v. g. à dæmone. Tertiò si non ordinet cognitionem veram in verum finem.Quartò,si studeat ad cognoscendum aliquid supra proprij ingenij facultatem ; in his verò vitiis oppositis studiositati non agnoscit S. Thom. peccatum infidelitatis,vel hæresis : ergo voluntatem credendi non putat pertinere ad virtutem studiositatis.

Quintò alij recentiores probant non posse eum actū pertinere ad studiositatem, quia studiositas infusa non infunditur,nisi cum charitate,& amittitur cum illa,iuxta doctrinam S.Th.1.2.*q.*65.tamen prędictus affectus est in peccatore. Confirmatur,quia temperantia secundùm S.Thom.non est in voluntate, sed in appetitu vt sensitiuo. 2.*q.*56.*art.*4. Studiositas autem est pars temperantiæ,& tamen voluntas & affectus credendi est in potentia ipsa voluntatis.

Alia sententia est asserentium affectum credendi pertinere ad virtutem studiositatis. ita docuit P. Valentia *quæst.* 1. *p.* 4. *dub.*1.*ad* 3. *& q.*4.*p.*2.quem sequuti sunt recentiores non pauci in Germania, Italia & Hispania,& docuit P.Salas 1.2.*tom.*2.*tractatu* 11 *disp.*6.*sectione* 6.*in fine.* Probatur verò hæc sententia ex S.Th.infrà *q.* 166. *suprà citata.* nam ex illo colligitur officium studiositatis esse applicare intellectum non solùm ad exercitium actuum, sed etiam ad speciem assensus; docet enim ad talem virtutem pertinere applicare intellectum sic vel aliter ad hoc vel ad illud. quæ verba sine causa restringuntur ad solum exercitium.Et licet S.Th.de sola applicatione ad exercitium loqueretur, idem esset iudicium de applicatione ad speciem assensus, quantum ad hanc enim est maximè necessarium vt appetitus rectus determinet voluntatem. Et posse studiositatis virtutem versari circa assensum fidei quantum ad specificationem, probatur, quia potest homo per intellectum peccare vel per nimiam leuitatem in credendo, vel nimia duritia cordis, quæ dicuntur vitia opposita,& corrigenda per affectum primum credendi ex honestate quæ potest apprehendi in hoc affectu.

Sed maioris intelligentiæ causa notandum est studiositatem posse considerari respectu diuersorum actuum. potest enim comparari respectu obligationis addiscēdi, & non ignorandi,ea quæ necessaria sunt,vel in aliis materiis, vel etiam in cognitione speculatiua sacrorum mysteriorum nostræ fidei:vel potest comparari nō tam ad exercitium cognoscendi quæ necessariò scienda sunt ex præcepto,quàm ad eliciendum assensum fidei eorum quæ proponuntur tanquam credenda ex propositione prudenti. & hunc affectum addiscendi pertinere ad studiositatem, docent multi *in* 1. 2. in materia de peccatis, agentes de ignorantia.

Quando verò studiositas comparatur cum assensu tanquam necessaria ad specificationem, solet appellari primus affectus credendi, eo quòd necessarius sit actus illius ad fidei actum. & ita possunt esse diuersi isti duo affectus,alter addiscendi res fidei,alter credendi;imò in eodem possunt separari,quia potest quis esse rectè affectus circa res fidei ad credendum & assentiendum, & esse negligens in addiscendis rebus fidei : vt bene notauit P.Vasquez 1.2.*disp.*119.*cap.*3.

Deinde notandum est eum qui liberè per dissensum peccat cōtra fidem,dici communiter & meritò peccare contra fidem, & non contra studiositatem, quia radix obligationis, contra quam quis peccat, tunc oritur ex

necessitate fidei; ideo enim in eo euentu nolle credere est malum, quia non credere est malum: vt loco citato docuit P. Vasquez.

Rursus sciendum est studiositatem aliam esse infusam, aliam acquisitam: vnde qui putant primum affectum credendi esse naturalem secundùm substantiam, possunt dicere ad primum assensum fidei esse necessarium actum studiositatis acquisitæ; qui verò putant primum affectū esse supernaturalem, dicere debent esse studiositatis infusæ, & P. Valētia expressè de hac loquitur.

Deinde sciendum est aliud esse asserere primum illum affectum elici ab studiositate, & aliud esse actum studiositatis. nam quæstio magna est inter Scholasticos an primus actus virtutis infusæ oriatur efficienter ab habitu, vel sit dispositio ad illum, & præsertim disputant de primo actu charitatis 1. 2. *ad quæstionem* 113. & hæc sententia de actu studiositatis mihi placet, nempe prædictum affectum credendi pertinere ad virtutē studiositatis, quia rectè videtur explicari difficultas hoc modo, & non fingitur nouus aliquis habitus. & quæ contra hanc sententiam obiiciuntur, non habent tantam vim vt cogant nos eam deserere.

Restat satisfacere his quæ pro prima opinione allata sunt. Ad primum de habitu acquisito studiositatis dicendum est esse necessarium, quia potest esse difficultas eo quòd potest peccare vel peccato leuitatis in credendo, vel nimiæ duritiei, & ideo est necessarius affectus studiositatis acquisitæ. Explicatur, quia studiositas constituitur circa actus intellectus, & præter habitum in intellectu ponitur propter rationem suprà factam, vt moueat intellectum ad ea quæ suprà retulimus ex S. Thom. infrà *quæst.* 166. ergo à simili. Rationes verò quæ dubio quarto attulimus ad probandum primum affectum credendi non pertinere ad habitum infusum, ibidē solutæ sunt, & ex dictis in hoc dubio manēt ampliùs explicata.

Ad argumenta aliorum pro eadem prima opinione etiam respondendum est. Ad primum respondetur, si primus affectus credēdi sit naturalis secundùm substantiam, pertinere ad studiositatem acquisitam; si verò sit supernaturalis, pertinere ad infusam, de quo infrà.

Ad secundum respondetur studiositatis actum etiam posse iuuare ad speciem assensus, vt suprà explicatū est.

Ad tertium constat ex dictis; iam enim docuimus causam ob quam ille homo non peccet contra studiositatem primariè.

Ad quartum ex dictis est aliquomodo responsum. Quòd verò S. Thom. non numerat hæresim, vel infidelitatem, ex eo est quòd infidelitas aut hæresis habent malitiam ex actu intellectus, neque est solus defectus studiositatis quomodocumque, sed necessariæ ad assensum fidei quantum ad speciem, vt suprà explicatum est. Addo etiam generatim numerasse hæc peccata inter defectus, & peccata contra studiositatem; quia dixit ad studiositatem pertinere applicare intellectum ad cognoscendum sic, vel sic, hoc aut illud: ergo contra hanc applicationem facit qui non vult applicare intellectum ad ea ad quæ obligatur.

Ad quintum quod erat aliorum recentiorum respondendum est. Ad primā partem respondetur habitus virtutum infusarum moralium ex doctrina S. Thom. communiter recepta infundi & amitti cum habitu charitatis, actus tamen earum bene posse esse in peccatore: vt docuit P. Vasquez 1. 2. *disp.* 88. *cap.* 1. & dicemus in materia de virtutibus; & multi Theologi in materia de Baptismo agentes de martyrio concedunt in peccatore actum fortitudinis infusæ, putant enim ad martyrium non esse necessarium actum charitatis, de qua suo loco; verùm hoc dixerim vt sciamus actum virtutis moralis infusæ à multis constitui interdum in peccatore, & ita non mirum si dicamus actum studiositatis infusæ esse posse in peccatore sine charitate, vel ante primum assensum fidei, vel post fidem susceptam. Ad aliud de subiecto virtutis temporantiæ dicendum est eam virtutem esse in voluntate, vt multi docent prima secundæ in materia de virtutibus, & P. Vasquez *disp.* 87. neque contrarium voluit S. Thom. loco citato, in eo argumento; solùm enim voluit assignare primam radicem, ex qua oritur difficultas in materia temperantiæ, & dixit esse in appetitu sentiente, vt bene explicuit P. Vasquez loco allegato, & alij.

Sed potest aliquis obiicere hoc modo: Potest quis peccare contra virtutem studiositatis per negligentiam addiscendi ea quæ quis scire debet, & tamen esse bene affectus erga eliciendos actus fidei, & credendi: ergo isti affectus non pertinent ad eandem virtutem infusam; nam virtus infusa per vnum actum peccati mortalis contrarium sibi amittitur, nec potest homo in eo statu alios actus eiusdem virtutis elicere. quod explico exemplis: nam non potest quis fide diuina credere vnum articulum; & negare alium, vt infrà dicemus. Et idem est respectu virtutis spei infusæ, non enim potest quis simul per vnum actum huius virtutis sperare aliquid à Deo, & simul circa aliud obiectū materiale elicere actū desperationis; ergo eadem virtus studiositatis non potest simul habere diuersos actus. Possunt autem esse simul duo affectus prædicti, nempe esse hominem negligentem in addiscendis rebus fidei, & bene affectum ad credendum quidquid proponitur prudenter vt dictum à Deo.

Respondetur posse esse quæstionem de prædictis actibus comparatis ad habitum. v. g. potest quæstio esse an possit cōsistere habitus virtutis supernaturalis cum vno actu elicito, & alio contrario. quod minutatim explicandum est, & dicendum de virtutibus theologicis non posse ex natura rei esse habitum cum actu contrario; & de habitu charitatis cum actu odij, vel alterius peccati mortalis, constat ex materia de gratia, & dicemus in materia de charitate. Habitus etiam spei supernaturalis, & infusus ex natura rei amittitur per actum desperationis, quia actus desperationis aufert obiectum formale necessarium ad actum spei, vt dicemus in materia de spe. Item habitus fidei non potest esse cum hæresi, quia aufert hæresis obiectum fidei, vt explicabitur infrà suo loco. & quidquid sit de habitu, quoties actus contrariantur ex obiecto formali in his virtutibus ex natura rei non possunt esse simul, quia ratio formalis eodem modo applicata non potest mouere ad eliciendum actum circa vnum obiectum, & non circa aliud. Illustremus rem exemplo, si alicui proponat Ecclesia duo obiecta credenda vt dicta à Deo, si iste vult assentiri rei propositæ per Ecclesiam, vt dictæ à Deo, nō poterit alteri dissentire ob eandem Dei authoritatem, & eodem modo propositæ ab Ecclesia. Vnde si circa vnam eliciat assensum, & circa alteram dissensum, manifestè colligitur non credere ob Dei testimonium ab Ecclesia propositum, sed ob aliquam rationem humanam: nam testimonium Dei & propositio Ecclesiæ eadem est, & eodem modo comparatur cum vtroque obiecto.

Deinde de virtutibus moralibus infusis quantum ad habitum, docent Theologi amitti per quodlibet peccatum mortale per accidens cum charitate; de actibus verò si sint eiusdem speciei & rationis formalis, vix intelligitur posse esse simul: si enim eadem est ratio honestatis supernaturalis, & eodem modo proposita, non poterit elicere vnum actum honestum, & alterum contra honestatem eandem; si verò eadem virtus habeat actus diuersæ speciei, poterit esse vnus actus eorum sine alio, & in statu in quo alius esse non posset simul cum eo statu. v. g. si actus reflexus & directus voluntatis pertinent ad eundem habitum, facile intelligitur posse in peccatore esse actum reflexum, etiamsi non sequatur actus directus charitatis. Quòd si virtus moralis infusa habea

beat actus diuersæ speciei, bene poterit homo etiamsi non habeat habitum elicere actum vnum,& non alium, imò etiamsi peccet in diuersa materia. v. g. quia ad studiositatem pertinet addiscere necessaria ad fidem,& credere,potest credere,& non addiscere,imò peccare in nõ addiscendo, quia actus isti sunt diuersæ speciei, propter quod aliqui recentiores putarunt etiam esse diuersos specie habitus studiositatis,sicut ponuntur diuersi habitus Iustitiæ,quod potest probabiliter defendi, & sic facilius intelligitur posse habere actum vnius virtutis, etiamsi homo non habeat actum alterius. sed de hoc ex instituto disputandum est infrà *quæst.*166.

In fine huius dubij placet explicare quid senserit P. Vasquez in hac controuersia de habitu requisito ad piũ affectum credulitatis.Et primò in his quæ typis mandata sunt,docuit non esse necessarium peculiarem aliquem habitum,3.*parte,quæst.7.in comment.articuli* 3. vbi docet sibi non placere quòd aliqui recentiores ibidem docuerunt esse peculiarem habitum piæ affectionis qui semper comitetur fidem: in quibusdam autem eius codicibus,in quibus breuiter aliqua notauit circa hanc quæstionem, quam publicè nunquam est interpretatus,docuit piam affectionem nõ esse solùm aliquem habitum, sed rectam dispositionem omnium virtutum acquisitarum, quibus aufertur impedimentum quo homo poterat retrahi à susceptione fidei:de studiositate autem 1.2. *disp.*119.*cap.*3.dixit ad illam pertinere affectũ addiscendi res fidei; de affectu verò credendi cuius ibidem fecit mentionem,non dixit pertinere ad studiositatem.

Deinde,vt constat ex 1.2.*disp.*186.*cap.*1. duplex genus affectus cognoscebat ex parte voluntatis ad credendum vnum expressæ cuiusdam voluntatis credendi per modum imperij,& applicantis intellectum ad credendum; alterum docet esse voluntatem quandam sciendi & intelligendi ea quæ oportet,& vera sunt, & præbendi illis assensum absque vllo affectu effrænati & carnalis desiderij,quod possit impedire assensum fidei:hoc enim genus desiderij excæcare solet intellectum, ne rebus fidei propositis assentiatur. Sed ibi non explicat an ad aliquem actum istorum requiratur vel non requiratur aliquis peculiaris habitus.

Ex dictis constat sapientissimum P. Vasquez sensisse nullum esse necessarium habitum ad credendum peculiarem & distinctum ab aliis habitibus virtutum moralium.

DVBIVM VI.

Quid senserit S.Thom.in hac controuersia de habitu ad quem pertineat primus affectus credendi.

MAgni apud omnes debet semper esse sensus S.Th. & ideo in rebus obscuris semper soleo ex instituto explicare mentem eius.

Scotus 3.*d.* 25.*quæst.*2.tacito nomine tribuit Doctori sancto quòd in hoc articulo docuerit necessarium esse habitum supernaturalem peculiarem ad voluntatẽ credendi;& recentiores valde docti qui talem habitũ constituunt,docent hanc fuisse sententiam S.Thom.quia in hoc articulo dicit ad credendum esse necessarium habitum non solùm in intellectu, sed etiam in voluntate, & videtur loqui de fide informi, quia in sequentibus articulis expressè agit de fide formata:ergo in hoc articulo agit de fide secundùm se; ergo non intelligit in voluntate esse necessarium habitum charitatis. Item quia ex dependentia actus fidei à voluntate colligit necessitatẽ habitus in voluntate:hanc autem dependentiam habet sæpe actus fidei siue in peccatore, siue in homine iusto.

Sed Thomistæ communiter sentiunt S.Doctorem nõ agnouisse talem habitum distinctum ab aliis, & solùm explicãt S.Thom.in hoc articulo loquutum de fide formata per charitatem, quod videtur colligi ex articulo quarto in corpore. Secũdò potest probari:quia cùm sæpissime S. Thom. dixerit ad actum fidei requiri actum voluntatis,nunquam docuit pertinere ad aliquem specialem habitum illum actum voluntatis.Tertiò si S.Th. agnosceret talem virtutem, explicasset sanè an esset virtus theologica, vel moralis, & eius naturam nobis tradidisset qui tam exactè & fusè simul & verissimè de naturis virtutum in hac 2.2.disputauit.

Quartò,quia affectum voluntatis necessarium ad assensum fidei dixit esse appetitum boni.*quæst.*14.*de veritate,art.*2. *in corpore.* vbi docet moueri intellectum ad credendum per voluntatem, quia sibi videtur bonum,vel conueniens quod repromittitur.& *art.*2.*illius quæstionis ad* 10.sic ait:Inchoatio etiam fidei est in affectione, inquãtum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quæ sunt fidei,& illa volũtas, inquit,neque est actus charitatis,neque spei,sed quidam appetitus boni repromissi.Disputabat autem ibi S.Thom. an fides habeat peculiarem habitum in voluntate;quòd si ipse putaret voluntatem illam pertinere ad peculiarem habitum, præsentissima erat non solùm argumenti solutio, sed etiam propositi dubij explicatio.

Quintò quia S.Thom.in hac quæstione *art.*7.disputat an fides sit prima inter virtutes,& respondet esse primã per se loquendo,vt ibidem dicemus;& cùm eodem articulo proposuisset quintum argumentum de actu voluntatis, qui est prior actu fidei, vt ex illo actu colligeret virtutem aliquam esse priorem fide,respondet:Ad quintum dicendum quòd actus voluntatis præexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis charitate informatus. Ergo supponit S.Thom. non pertinere ad aliquem peculiarem habitum, aliàs conclusio corporis articuli vera non esset,si præcederet aliquis habitus distinctus à fide,& prior habitu fidei.& eandem doctrinam tradidit S.Thom.3.*d.*25.*quæst.*2.*art.*3.

P. Vasquez existimabat dubiam esse mentem S.Th.& sequuntur alij, propter ea quæ adduximus ad confirmandam vtramque opinionem.

Sciendum autem est duo esse distinguenda hîc, alterum est an prima volũtas credendi pertineat secundùm suam speciem ad aliquem habitum peculiarem distinctum ab habitu religionis obedientiæ,& aliarum virtutum moralium; alterum an pertineat ad aliquem habitum ipsarum virtutum. Rursus diuersum est an ille primus affectus pertineat secundùm suam speciem ad aliquem habitum,& an oriatur ab eo peculiari habitu.

His præmissis mihi videtur S. Thom. non assignasse peculiarem habitum ab aliis distinctum, de quibus agit in hac secunda secundæ,vt probant aliqua adducta pro secunda opinione.Secundò existimo ex mente S.Thom. primum affectum credendi non oriri efficienter ab habitu qui est supernaturalis alicuius virtutis moralis, quia ipse putat,vt dixi dubio præcedenti, non infundi nisi cùm charitate. Ex quo facile intelligitur nullam virtutem supernaturalem esse priorem fide; si verò sit acquisitus primus actus, non procedit ab habitu acquisito, sed producit illum.

Tertiò dicendum est S.Thom. non explicasse nobis expressè cuius speciei infimæ esset actus ille voluntatis qui necessarius est ad credendum; solùm enim, vt dixi dubio præcedenti, appellauit illum inchoationem fidei, &, vt retuli in hoc dubio, vocauit illum appetitum rei conuenientis.

Quartò pronuncio valde consentaneum doctrinæ S. Thomæ philosophari eos qui putant eum actum pertinere ad studiositatem; vt explicabam suprà ex his quæ de studiositate docuit S.Thom.infrà *quæst.*166.

Quæ verò pro prima opinione adducta sunt vim nõ habent,loquitur enim S.Thom. in hoc articulo de actu

fidei perfecto,& formato,& aliis locis, præsertim articulo septimo huius quęstionis,satis explicuit suam opinionem. Et iuxta hanc doctrinam de actu perfecto explicandus est hic articulus.Secundò addendum est,licèt admittamus eum actum pertinere ad peculiarem virtutem,tamen neque ab illa procedit, neque illa est distincta ab aliis prædictis, vt contendunt recentiores qui primam illam opinionem sequuntur.

Argumenta verò secundæ opinionis solùm probant S.Thom.sensisse primum illum actum non oriri ab aliquo habitu.

Sed restat explicare ad quem habitum pertineat voluntas credendi postquam quis suscepit fidem.

Hactenus loquuti sumus de prima voluntate credendi per quam quis mouet suũ intellectum ad suscipiendam fidem. Difficultas verò potest esse de voluntate credendi postquam homo suscepit fidem.

In hac controuersia variæ possunt esse opiniones,sicut in quæstione de prima volũtate credendi,& non erit difficile vnicuique iuxta sua principia philosophari : illud est in specie notandum quòd qui putant primam voluntatem credendi non posse esse supernaturalem, quia ante assensum fidei censent non posse esse actum voluntatis supernaturalem secundùm substantiam, non possunt negare in eo qui habet fidem,posse voluntatem credendi esse supernaturalem , habet enim iam cognitionem supernaturalem , per quam potest proponi honestus finis supernaturalis ob quem voluntas moueatur ad credendum.

Deinde dubium non est in eo qui habet fidem posse assensum credendi oriri à voluntate quæ sit actus virtutis obedientiæ vel charitatis,quia ex fine harum virtutum potest implere præceptum credendi,sicut & alia præcepta,vt per se constat ; difficultas verò solum est an affectus credendi ex peculiari honestate credendi pertineat ad aliquem specialem habitum. in qua controuersia,vt dixi,variæ possunt esse opiniones.

Secundùm doctrinam tamen à nobis traditam dicendum est,vel ad nullum peculiarem habitum pertinere, vel, quod probabilius apparet , pertinere ad virtutem studiositatis infusæ , vt à nobis explicatum est suprà. Et licèt primus actus voluntatis credendi non fiat ab habitu studiositatis infusæ , quia non infunditur nisi cum habitu charitatis & gratiæ,tamen voluntas credendi in homine iam iustificato poterit efficienter oriri ab habitu studiositatis quem habet iustus. & idem iudicium erit si ille actus dicatur pertinere ad aliquem alium habitum.

Addendum etiam est in opinione asserentium primam voluntatem credendi posse esse naturalem secundùm substantiam, concedendum esse etiam in homine iam iustificato fidei assensum posse oriri ab affectu naturali secundùm substantiam qui sit ex gratia.

Restat explicare quomodo sit philosophandum de affectu credendi in his qui habuerint euidentiam attestantis. Et sanè qui putant in illis non esse necessarium affectum,liberantur ab hac quæstione ; secundùm verò opinionem asserentium etiam in illis esse aliquem affectum necessarium,locum habet præsens difficultas, etsi sermo sit de hominibus. Eodem modo censeo philosophandum esse,quia,vt dixi ad quæstionem primam,etiã in his est affectus credendi,quamuis habeãt euidentiam testimonij diuini. Deinde quia licet circa aliqua mysteria habuerint euidentiam testimonij, potuerunt non habere illam circa alia. Rursus non fuit necessarium vt semper actu cogitarent de euidentia attestantis.

De Angelis verò in via,peculiaris potest esse difficultas orta ex eo quòd aliquæ virtutes quæ sunt in hominibus,non sunt in illis,& videndũ est an habitus à quo secundùm diuersas opiniones dicitur iste affectus oriri, fuerit in Angelis,licèt aliàs moueri potuerit ad credendum ex fine alterius virtutis obedientię,etiam in primo actu voluntatis credendi,ex fine charitatis post primum affectum credendi,quando iam habuerunt fidem, quod indicasse hoc loco sit satis. Quinam autem virtutum habitus fuerint in Angelis, disputatur à Doctoribus in materia de Angelis.

DVBIVM VII.

An affectus credendi possit reduci ad virtutem vrbanitatis, & ad quem habitum pertineat confessio fidei externa.

CVm primò interpretatus sum hanc quæstionem de affectu voluntatis credendi, nullum audieram qui diceret affectũ necessarium ad fidem esse virtutem vrbanitatis ; postea verò explicans quæstionem septimam tertiæ partis in articulum tertium, retuli opinionem aliquorum huius ætatis , quorum apud me magna est authoritas , sunt enim valde docti qui dixerint ad credendum prudenter fide humana inter homines esse necessarium in voluntate affectum virtutis acquisitæ, quam dicunt appellatam fuisse ab Aristotele vrbanitatem. Et probari potest , quia non credere quando res prudenter proponitur , esset contra vrbanitatem debitam hominibus:& econtrario credere dicitur esse vrbanitatem, Hispani dicunt, *el creer es cortesia* , & sic potest aliquis existimare affectum credendi fide diuina pertinere ad similem virtutem vrbanitatis infusæ.

Ego tamen apud Aristotelem non inuenio vrbanitatem seu comitatem , nisi circa ludum & iocum moderandum, *lib.*4.*Ethic.cap.*8. illis verbis : Qui cum moderatione iocatur , comis atque vrbanus dicitur. Sic habet versio Argyropili:versio autem antiqua,quam interpretatur S.Thom. *ibi lect.*16. pro nomine *vrbani* habet *Eutrapelian.* & idem docuerat Aristot. 2o. *Ethic. cap.*4. nusquam verò Aristoteles posuit virtutem aliquam vrbanitatis ad credendum fide humana inter homines :de virtute autem quam Aristot. assignauit ad moderandum ludum,agit S.Thom.infrà *quæst.*168. dicit autem *artic.*2. circa ludos posse esse virtutem,quam Philosophus loco citato vocauit *Eutrapelian* , neque inuenio apud S.Th. virtutem quæ dicatur vrbanitas,quæ habeat pro officio moderari affectum in ordine ad credendum fide humana,neque virtutem vrbanitatis infusæ,à qua oriatur affectus credendi & præbendi assensum rebus à Deo reuelatis. Quòd verò communiter dicitur credere esse munus vrbanitatis, solùm significat testimonium rei non visæ non conuincere,& ideo esse necessarium affectum voluntatis. Quòd si quis velit fingere virtutem quandam vrbanitatis ad credendum , vel putat esse distinctam ab obedientia , religione & virtutibus moralibus,& hæc doctrina suprà à nobis refutata est ; vel censet non esse distinctam ab aliqua dictarum , sed partem subiectiuam,vel potestatiuam , & tunc oportet explicare speciatim quænam illa sit,vt possimus ferre iudicium de tali opinione.

Quod autem attinet ad affectum necessarium ad fidem humanam,non dubito esse aliquem necessarium; oportet verò explicare quæ affectio sit necessaria, nempe an sit affectio erga magistrum,vel erga cognitionem veritatis. Et negare nõ possumus affectionem erga personam multum iuuare cum iudicio de cognitione perfecta , quam homo ille habet in materia de qua agitur, id quod experimento satis constat.

Deinde existimo sufficere affectum erga cognitionẽ veritatis,semoto affectu inordinato, & ad credendas res humanas inter homines sæpe non est necessarius alius affectus,& potest moueri homo ad assensum huius fidei ex prauo fine. v. g. si moueatur ex prauo aliquo affectu erga personam dicentem , interdum poterit moueri ex affectu

affectu virtutis veritatis. Vlteriùs poterit iuuare affectus studiositatis acquisitæ : vt in simili de studiositate infusa diximus, & ita non est necessarium fingere nouam virtutem vrbanitatis ad credendum fide humana quæ ab hominibus dicuntur.

Vnde discrimen est inter affectum requisitum ad fidem rerum diuinarum nostræ fidei,& affectum requisitum ad fidem rerum humanarum inter homines, quòd ille sit ex gratia, & debeat esse semper honestus ; alter verò non ita. Deinde affectus sciendi veritatem in fide & opinionibus humanis iuuat ad fidem humanam,quatenus facit rationes opinandi aut credendi probabiliores apparere,atque adeò ipsum obiectum formale,quod est ratio assentiendi,alio modo apparet quando est affectus,& alio quando non est affectus ; at verò obiectum formale fidei, nempe testimonium Dei obscurè propositum nó aliter apparet,semper enim manet obscurum, & rationes quæ præcedunt, solùm se habent vt conditiones,& illæ possunt melius apparere ratione affectus, sed non deriuant efficacitatem in obiectum formale fidei infusæ.

Sed posita prudenti & sufficienti propositione rei credendi, si aliàs voluntas non est malè dispositа, mouetur ad hoc vt velit credere propter testimonium Dei obscurum,& tamẽ,vt diximus ad quæstionem primam, rationes & propositio testimonij Dei nó sunt ratio formalis assentiendi fide infusa,sed solùm se habẽt vt conditio modo ibidem explicato.

Quæ verò de vrbanitate diximus, eodem modo sunt intelligenda siue sermo sit de prima voluntate suscipiendi fidem, siue de aliis voluntatibus credendi post susceptam fidem. & hæc de prima parte dubij.

Circa secundam partem duo sunt explicãda, alterum an confessio fidei externa pertineat ad aliquem peculiarem habitum ; alterum est quisnam sit talis habitus.

Et de priori parte Doctores qui ad voluntatem credendi non requirunt habitũ peculiarem, videntur idem supponere de voluntate fidem confitendi exteriùs, potest enim vtraque voluntas eodem fine à potentia produci. Et aliqui recentiores docent hanc esse communem opinionem Theologorum qui in voluntate non agnouerunt peculiarem habitum ad confessionem externam fidei. Et probant,quia per se loquendo habitus acquisitus non videtur necessarius, cùm posito assensu fidei in intellectu non sit peculiaris difficultas in confessione externa ex propria materia fidei, licèt possit esse aliqua difficultas extrinseca, & vincenda per aliã virtutem, quòd sit voluntas confitendi exteriùs fidem naturalis, secundùm substantiam ex gratia, tamen non habet habitum acquisitum voluntas supernaturalis,nec habebit infusum, vt suprà dicebamus, sed sufficiet auxilium.

Alij verò qui constituũt peculiarem habitum ad voluntatem credendi, possunt etiam ponere & assignare illum ad confessionem externam ipsius fidei.

Sciendum autem est posse esse quæstionem vel de confessione fidei absolutè, vel de illa quando procedit ab affectu honesto, confessio enim fidei siue prima, siue quæ post susceptam fidem fit,potest procedere à voluntate praui finis, vt constat ex his quæ diximus ad quæstionem secundam ; actus enim exterior vitiari potest à voluntate interiori, vt pono ex materia de bonitate & malitia humanorum actuum.

Deinde talis confessio potest fieri ex honesto fine alicuius virtutis acquisitæ,vt constat : si enim potest procedere à prauo affectu, multo melius ab affectu honesto,licèt sit naturalis ordinis, v. g. ex fine honestæ amicitiæ,aut ex fine dicendi veritatem. Rursus fieri potest in homine fideli ex honesto fine virtutis supernaturalis:nam fieri potest ex fine obedientiæ, aut charitatis theologicæ, sicut ex fine harum virtutum potest homo facere alios actus externos.

Ex his autem constat non esse necessarium peculiarem habitum ad prædictam voluntatem confitendi fidem exteriùs. Difficultas verò est an ex speciali natura materiæ pertineat ad peculiarem habitum. Et iuxta doctrinam à nobis traditam, dicendum est non pertinere ad habitum aliquem peculiarem distinctum ab habitibus religionis obedientiæ, & virtutum Cardinalium, quia nos non admittimus talem aliquem habitum, vnde probabile existimamus placitum asserentium non pertinere ad peculiarem habitum voluntatis, sicut de voluntate credendi diximus : sed quid sit probabilius, constabit ex dicendis.

De posteriori parte, nempe si confessio fidei externa pertinet ad peculiarem habitum,& quisnam sit ille.

Aliqui recentiores in specie docuerunt pertinere ad habitum ad quem pertinet voluntas credendi,& putant talem voluntatem pertinere ad habitum infusum,& supernaturalem. Et probari potest,quia ex eodem fine honesto potest voluntas mouere ad actum intellectus fidei,& ad confessionem externam eiusdem.

Alij verò recentiores sentiunt non posse ad eundem habitum infusum pertinere, quia habitus infusus non potest ex natura rei simul esse cum actu contrario, sed habitus à quo procedit voluntas credendi, potest perseuerare cum expressa voluntate negandi fidem exteriùs: ergo talis confessio non procedit ab eo habitu, quia cum expressa voluntate negandi fidem exteriùs potest esse expressa voluntas credendi,& eliciendi actum fidei per intellectum, vt constat in his qui solùm negant fidem ob vitandum malum externum,& aliàs putant esse veram. Et confirmari potest, quia respectu eiusdem intellectus non potest perseuerare habitus respectu eiusdem actus secundùm speciem, si eliciat actum contrarium rationi formali circa aliud obiectum materiale. Vt enim dicemus suo loco, non potest quis habere habitum infusum ad eliciendum actum fidei circa vnum obiectum, si habet actum hæresis circa aliud obiectum propositum ab Ecclesia:ergo si confessio fidei & assensus fidei pertinerent ad eundem habitum voluntatis, non posset idem homo simul velle credere per intellectum,& negare fidem exteriùs.

Sed hæc ratio non est omnino efficax, quia respondere possunt Doctores huius sententiæ, quòd ad habitum infusum attinet amitti per negationem externam fidei,quia virtutum moralium habitus amittitur quando amittitur charitas;quòd autem possit esse simul confessio externa fidei cum hæresi interiori, vel è contrario,negatio externa fidei cum vero assensu fidei, mirum non est propter diuersam naturam, & conditiones horum actuum, confessionis enim externæ negatio solùm requirit liberam probationem verborum externorum; hæc verò non pugnat cum vera fide interna, sicut externum mendacium non pugnat cum vero rei iudicio intellectus, & econtrario externa confessio fidei potest esse cum hæresi mentali. Quòd si isti actus possunt simul tempore esse in eodem homine, non mirum si voluntas negandi exteriùs fidem possit esse cum vera fide interna,etiamsi vera confessio & vera fides interna possint pertinere ad eundem habitum voluntatis, quando talis habitus est in voluntate. Et explicari potest, quia assensus fidei & negatio fidei externæ licèt pertineant ad materiam fidei, possunt esse simul sine hoc quòd habitus fidei qui est in intellectu corrũpatur. Ergo nó minus si habitus voluntatis per se non corrumpatur, licèt corrumpatur per accidens ad corruptionem ; secus verò contingit quando actus ita sunt omnes eiusdem rationis,vt vnus non possit esse cum contrario rationis formalis habitus,vt sunt omnes actus fidei infusæ in nobis,non enim possumus elicere actum fidei veræ infusæ circa vnum obiectũ materiale, si erramus scienter circa

aliud

aliud obiectum materiale propositum ab Ecclesia ad credendum, tunc enim ratio formalis & conditio eadem est, & ita si ex illa ratione ab Ecclesia proposita moueretur quis ad credendum, non posset vni obiecto assentiri, & alteri dissentire.

Ex dictis colligitur prædicta ratione non refutari rectè sententiã illã recentiorum de vnitate eiusdem habitus respectu actus fidei existentis in intellectu, & respectu externæ confessionis fidei.

Deinde aliqui recentiores qui ad voluntatem credendi assignant peculiarem habitum, docent esse alium distinctum ad voluntatem confitendi fidem externa confessione, censent enim generatim ad omnem actum honestum requiri peculiarem habitum. Sed non satis intelligo naturam huius habitus si ab omnibus theologicis & moralibus distinguitur, nec in authoribus eius mentionem vllam inuenio.

Dicendum verò est secundùm nostram sententiam confessionem externam reduci ad habitum studiositatis: nam sicut præcipuus actus fidei pertinet ad studiositatem, ita etiam actus externus fidei, in vtroque enim actu potest considerari eadem ratio honesti à qua moueatur voluntas, vnde non est necessarium fingere aliam virtutem nouam, ad quam pertineat confessio fidei externa.

Addendum est talem confessionem posse pertinere vel ad studiositatem acquisitam, vel ad infusam, iuxta naturam & rationem honestatis, à qua mouetur voluntas ad eum actum.

DVBIVM VIII.

An omnis actus reflexus voluntatis debeat habere peculiarem habitum.

AD exactam cognitionem eorum quæ diximus in hac disputatione restant explicanda nonnulla quæ in argumentis diuersarum opinionum occurrebant, vnũ est de actibus reflexis voluntatis an requirant peculiarem habitum.

Et aliqui recentiores sentiunt omnem voluntatis actum habere suum habitum, & de acquisitis probant, quia exercitio talium actuum comparatur facilitas quæ est habitus acquisitus, hac enim ratione in aliis materiis collegimus habituum necessitatem. Secundò quia hæc est materia peculiaris, nempe actus directus, & honesta; ergo non est causa ob quam negemus peculiarem habitum.

De actibus supernaturalibus probant ad eos esse constituendos habitus, quia ad talem aliquem actum supernaturalem necessarium est principium per quod potentia connaturaliter operetur.

De habitu isto supernaturali non est vna recentiorum sententia, alij putant esse semper habitum distinctum ab habitu actus directi, quoties actus sunt distincti specie; alij verò vt effugiant penè infinitam habituum multitudinem, docent actum reflexum pertinere ad habitum actus directi.

Explicationis gratia priùs nobis dicendum est de actibus naturalibus an habeant habitum acquisitum, deinde de supernaturalibus. Et quidem si actus reflexus habeat honestatem aliquam peculiaris virtutis, non dubium quin ad eam pertineat. v. g. si quis ex charitatis fine & obiecto formali velit elicere actum temperantiæ in voluntate, certum est actum illum reflexum seu imperantem pertinere ad peculiarem habitum charitatis, & hac ratione in materia de pœnitentia diximus, ad virtutem pœnitentiæ peculiaris virtutis pertinere actum quo quis vult elicere actum charitatis ex fine satisfaciendi Deo pro iniuria illata, vnde S. Thom. infrà *quæst. 25. art. 2.* docet charitatem posse diligi ex charitate, quia voluntas supra seipsam potest reflecti. Difficultas ergo debet esse an quando actus reflexus habet pro obiecto specificante ipsum actum directum, pertineat ad aliquem habitum peculiarem. v. g. si quis habeat pro obiecto actum directum temperantiæ, & honestas formalis huius actus sit obiectum actus reflexi. Certum autem videtur in hoc euentu actum directum & reflexum esse diuersæ speciei, respiciunt enim diuersum obiectum formale, quod facile intelligitur in actu reflexo quo volo elicere actum internum charitatis, & ipsum actum charitatis: nam actus directus habet pro obiecto ipsam Dei bonitatem quam amat homo propter se; actus verò reflexus habet pro obiecto non Deum, sed dilectionem ipsam Dei.

Dubium ergo est an actus reflexus naturalis sit talis vt habeat peculiarem habitum acquisitum distinctum ab habitu actus directi; & aliqui recentiores affirmant, quia actus sunt diuersę speciei, & ita pertinent ad diuersos habitus, etiam specie distinctos.

Alij verò negant esse necessarium aliquem habitum ad hos actus reflexos, & mihi placet non esse necessarium habitum distinctum, & nouum, vt sæpe docui, quia habitus acquisiti solùm sunt constituendi ob difficultatem materiæ, iuxta communem sensum Philosophorum & Theologorum: sed actus prædictus reflexus non habet difficultatem propriam, nisi quæ oritur ex materia actus directi: ergo non est necessarius habitus distinctus. Consecutionis efficacitas satis est nota. minorem probo, quia vel actus reflexus est simplex, & inefficax, & hic non habet difficultatem in efficiendo, liquidem efficax non est; vel est ex se efficax, quia quantum ex parte hominis est, vult efficere actum directum, & tunc difficultas est in directo circa suam materiam.

Dices, actus reflexus potest habere actum cõtrarium, ergo potest potentia pati ex illo difficultatem, ad quam vincendam erit necessarius habitus. Respondetur concedendum esse antecedens, & negandam esse cõsequutionem, quia etiam ille actus contrarius non generat per se habitum, sed per actum directum, cuius habitus per habitum actus directi contrarij corrumpendus est.

Quòd si alicuius animus non quiescat sine habitu ad quem actus reflexus pertineat, probabilis est modus philosophandi suprà relatus asserentium talem actum reflexum pertinere ad habitum acquisitum actus directi, cùm habeat peculiarem connexionem cum actu directo, & habitus acquisitus talis sit vt extensionem quãdam patiatur, vt pono ex materia de habitibus, sicut de augmento extensiuo scientiarum philosophantur multi. v. g. cùm docent eundem habitum eum extensione respicere plures conclusiones subordinatas; quæ verò contra hæc quæ diximus obiecta sunt, vim non habent. Ad primum primæ opinionis respondendum est, secundùm primum dictum in eo actu non esse peculiarem difficultatem distinctam à difficultate actus directi. Ex quo constat ad secundum quòd si esset ille actus ad aliquem habitum reducendus, posset ad habitum actus reduci, vt explicatum est.

Dices, actus prædicti differunt specie; ergo requirunt diuersos habitus. Verùm neganda est consequutio, quia habitus bene potest habere actus diuersæ speciei, si habent aliquam connexionem; & inter prædictos actus est peculiaris connexio, siquidem bonitas vnius est obiectum alterius. & certè hoc modo philosophari magis consentaneum est rationi quàm infinitam pæne multitudinem habituum concedere.

Restat dicere de actibus reflexis supernaturalibus. In qua controuersia tres sunt opiniones, vna eorum qui docent omnem actum reflexum supernaturalẽ pertinere ad peculiarem habitum, quia requirit principium à quo possit fieri connaturaliter.

Secunda est asserentium pertinere ad habitum actus directi

directi ob peculiarem connexionem cum illo, neque esse necessarium fingere tot supernaturales habitus Theologis inuisos.

Tertia sententia est asserentium non esse necessarium vllum habitum ad tales actus, quia non sunt communiter necessarij ad opera virtutum, & implendam legem.

Sed dicendum est primò non esse cõcedendos habitus supernaturales distinctos ab his, de quibus agit S. Thom. in hac secunda secundæ, tales enim cogniti non sunt ab Scholasticis, neque à Patribus qui solùm fecerunt mentionem virtutum theologalium & Cardinalium religionis & obedientiæ, sub quibus aliæ comprehenduntur, vel tanquam partes subiectiuæ, vel tanquam potestatiuæ, hoc est, illis aliqua ratione annexæ.

Deinde secundùm S. Thom. 1. 2. *quæst.* 65. virtutes morales infusæ infunduntur cum charitate. Si ergo tales habitus darentur, non solùm de illis egisset S. Thom. sed docuisset infundi cum charitate. Sciendum verò est aliquos impugnare primam opinionem eo quòd prædicti habitus non essent virtutes theologales, quia non haberent Deum pro obiecto formali; neque morales, quia non haberent materiam externam, cuius mediocritatem assignaret prudentia; verùm totum hoc possent concedere Doctores primæ opinionis, & asserere esse habitus quosdam ad rectè & honestè operandum circa actus directos virtutum. Ideo ergo prima opinio mihi non probatur, quia non est consentanea Patrum & Scholasticorum doctrinæ de numero habituum ad bene operandum; & quia non est euidens ratio ad constituendos tales habitus, non possumus dicere prædictos actus non habere habitum, quòd sint imperfecti, & parum necessarij ad rectè viuendum, & implenda mandata, vel posse reduci ad habitus actus directi.

Et ideo dicendum est secundò, probabile esse tales actus reflexos non pertinere ad peculiarem habitum distinctum ab aliis quos Scholastici agnouerunt, quia non est necessarium omnem actum habere habitum à quo eliciatur. Et licèt demus non implicare contradictionẽ talem habitum, tamen non est causa ob quam dicamus nunc secundùm communem legem dari tales habitus ad vnum vel alterum actum, & non necessarium ad rectè viuendum, & componendos mores. Et licèt esset necessarium eos reducere ad aliquem habitum, faciliori ratione possemus eos reducere ad habitus actus directi: quamobrem dicendum est tertiò probabile esse actum reflexum, de quo diximus controuersiam esse, pertinere ad habitum actus directi. Explicatur, nam non implicat vnum & eundem habitum habere plures actus diuersæ speciei, vt multi docent in materia de habitibus, & in materia de charitate, vt ibidem referemus; nec modò pronuncio hoc esse verum de actibus charitatis, sed generatim affirmo posse vnũ habitum esse principium actuum diuinorum secundùm speciem, & ita non erit difficile intellectu posse vnum habitum esse principium actus reflexi & directi, etiamsi specie distinguantur. Deinde tales habitus idoneam satis habent connexionem, vt possint ad eundem pertinere, nempe quòd vnus habeat pro obiecto formali bonitatem formalem alterius, de his enim, vt suprà dixi, est quæstio. Hanc doctrinam videtur supponere P. Suar. *tomo* 1. *in* 3 *parte, disp.* 29. *sect.* 4. & recentiores aliqui interpretes S. Thom. *in* 1. 2. in materia de bonitate & malitia, agentes de actu imperante, & imperato. & Scotus 3. *d.* 26. *quæst.* 1. §. *ad* 1. *horum*, loquẽs de actu reflexo & directo charitatis, quo diligitur Deus in se, & dilectio Dei diligitur actu reflexo; & secundùm hanc doctrinam possumus satisfacere quibusdam ingeniis habituum ambitiosis.

Ex dictis constat ad argumentum primæ opinionis.

Sed potest obiici primò, si actus directus & reflexus differunt specie; ergo pertinent ad diuersos habitus specie. Verùm neganda est consequutio propter dicta, quia non implicat pertinere ad vnum habitum actus specie diuersos, quando actus illi habent peculiarem aliquam vnionem & connexionem.

Secundò obiicies, si velle elicere actum charitatis pertinet ad habitum charitatis; ergo si peccator habeat hunc actum reflexum, infundetur statim habitus charitatis. quod est absurdum, quia extra Sacramentum habitus charitatis non infunditur sine dilectione ipsius Dei, vel contritione perfecta, vt pono ex materia de iustificatione.

Sed respondendum est habitum charitatis non infundi sine perfectissimo actu quo peccator conuertitur in Deum; alter verò actus licèt ad eum habitum pertineat, & ab eo posset elici in habente eum habitum, tamen non est idonea dispositio vt propter Deum infundatur.

DVBIVM IX.

An actus quo quis vult honestum, in communi habeat peculiarem habitum acquisitum.

HOc etiam suprà tactum est, & difficultas potest esse de actu quo quis vult honestatem ordinis naturalis, & de actu quo quis vult honestatem ordinis supernaturalis; & priùs de priori dicemus.

Variæ fuerunt recentiorum sententiæ, aliqui senserunt prædictum actum pertinere ad iustitiam legalem, ita Medina 1. 2. *ad quæst.* 18. *in fine art.* 2. eo quòd iustitia legalis versari dicatur circa bonum in communi.

Aliqui recentiores referunt aliam opinionem asserentium talem actus pertinere ad synderesim, & citant P. Azor *tomo* 1. *lib.* 2. *cap.* 1. *quæst.* 5. *in fine*, & refutant illum, quia synderesis pertinet ad intellectum, prædictus verò actus pertinet ad voluntatem.

Sed isti recentiores non assequuti sunt mentem P. Azor, ipse enim non dicit eum actum fieri à synderesi vt ab habitu, sed dictamen illius ex parte intellectus, & illud sequi voluntatem bene viuendi, & contra illum esse voluntatem malè viuẽdi. Verba prædicti Doctoris sunt: Si quæras cuius virtutis sint huiusmodi actus velle bene viuere, velle malè & perperam facere. Respondeo priorem actum ad synderesim pertinere, quæ est recta ratio, vniuersè præscribens esse bene viuendum, & huiusmodi præscriptum sequitur bona voluntas, studiosa & cupida bonæ vitæ, & voluntas perperam faciendi est contra synderesim, & ideo mala, quia rectæ rationi contraria, quamuis nulli virtuti morali speciali aduersetur. Hæc ille. Ex quibus planè constat ipsum solùm assignasse dictamen intellectus quod sequitur bona voluntas, & cui contrariatur malè faciendi volitio.

Tertia sententia est aliquorũ recentiorum qui docent talem actum honesti in communi elici ab habitibus omnium virtutum. quam opinionem sequitur P. Salas 1. 2. *tractatu* 7. *disp.* 2. *sect.* 7. adducuntur verò in hanc sententiam ne concedant habitum peculiarem ad prædictum actum.

Alia est opinio aliquorum recentiorum qui putant talem actum habere peculiarem habitum acquisitum distinctum ab omnibus aliis. Argumenta pro hac sententia infrà referemus. Solùm aduerto nunc aliquos Doctores citari à recentioribus qui eum non docent.

Quinta sententia est aliorum qui putant eum actum ad charitatem pertinere absque vllo firmo fundamento.

Alia vltima sententia est hunc actum non pertinere ad aliquem habitũm. ita supponit P. Azor *loco citato*. Bañez infrà *quæst.* 44. *in artic.* 1. in probatione conclusionis secundæ. P. Vasquez 1. 2. *d.* 50. *cap.* 2. multique alij recentiores huius ætatis. hæc autem opinio infrà explicabitur. Vlteriùs posset aliquis dicere hunc actum pertinere ad habitum spei acquisitæ secundùm opinionem

nem asserentium spem non solùm versari circa bonum futurum, sed elicere actum circa bonum honestum proprium, & ita habitum illum constitui ob aliquem actum difficilem, licèt in alio non sit secundùm se difficultas.

Item secundùm opinionem asserentium beneuolentiam propriam esse peculiarem habitum, posset quis dicere pertinere prædictum actum ad beneuolentiam propriam. quod potest explicari hoc modo, vel quis vult bonum honestum ex cõplacentia Dei, & talis actus pertinet ad charitatem theologicam; vel vult bonum honestum ex complacentia alicuius alterius, & est actus amicitiæ erga illum; vel vult simpliciter ex complacentia propria, & sic erit actus beneuolentiæ, vnde si beneuolentia propria est habitus, ad illum pertinere potest.

Retulimus Doctorum sententias, oportet iam explicare quid sentiendum sit in præsenti controuersia, in qua, vt suprà diximus, sermo est de actu quo quis amat honestum naturalis ordinis; de honesto supernaturali dicemus infrà.

Et dicendum est primò prædictum actum non pertinere ad iustitiam legalem. ita P. Vasquez expressè & alij id supponunt: nam vel nullum habitum assignat, vel alium, vt vidimus: & ratio est, quia, vt dicemus in materia de iustitia, iustitia legalis habet pro obiecto bonum commune reipublicæ vt tale, secundùm opinionem S. Thom. & aliorum; quod tamen prædictus actus non habet. Secundùm Aristot. verò valde probabile est iustitiam legalem dici cumulum virtutum, prout respiciunt bonum commune.

Secundò dicendum est hunc actum non fieri ab aliqua collectione habituum & virtutum. Hæc conclusio probatur ab aliquibus rationibus parui momenti, quas de industria omitto; probanda ergo est, quia non videtur quomodo principia actus peculiaris concurrant ad actum secundùm communem aliquam rationem. v. g. non satis intelligitur quomodo habitus qui est principium temperantiæ actualis, & habitus iustitiæ, vel fortitudinis, concurrant ad actum aliquem, secundùm rationem aliquam honesti communis. Explicatur, quia qualitates actiuæ, vel alia principia productiua, non solent concurrere ad effectum secundùm rationem communem, & in habitibus scientiæ habitus diuersarum scientiarum non solent simul producere actum scientiæ diuersæ, secundùm rationem communem, sed quælibet scientia habet peculiarem habitum.

Secundò si potest dari vnus actus qui respiciat vnam rationem honesti, si talis actus egeat habitu, non est cur negemus habere vnum habitum obiectum, idem quod attingitur ab vno actu non est causa ob quam dicamus non posse attingi ab vno habitu, quia secundùm bonam Philosophiam plura solet obiecta attingere habitus quàm actus, de quo multa diximus ad quæstionẽ primam. Item non posset assignari ratio ob quam actus iste non posset generare vnum habitum, si natus est fieri ab habitu acquisito, & non à sola potentia; omnis enim actus naturalis ordinis qui à tali habitu solet fieri, solet etiam generare habitum aliquem acquisitum, neque fas est nouam aduenire Philosophiam; quòd si posset generare aliquem habitum sine causa, diceretur ab aliis procedere.

Tertiò dicendum est prædictum actum non pertinere ad habitum charitatis, quia non est actus reflexus, vt ponimus, neque est directus respectu habitus charitatis, hæc enim versatur immediatè ex complacentia ipsius Dei, quod non habet actus quo quis vult amplecti bonum honestum, potest enim hoc velle ex complacentia suiipsius, & de hoc actu disputamus.

Quartò dicendum est hunc actum non pertinere ad habitum beneuolentiæ propriæ, existimo enim ad propria bona in communi satis esse naturam propensam, totámque difficultatem oriri ex materiis peculiaribus virtutum, vt infrà dicemus.

Quintò dicendum est probabilius esse talem actum non pertinere ad peculiarem aliquem habitum. Hæc est communis Doctorum, probatúrque primò ex S. Thom. *in 3. d. 27. q. 2. artic. 3. ad 5.* vbi docet in voluntate respectu finis vltimi proportionati non esse virtutem, quia per se est satis determinata ad illum, & voluntas ponitur vt determinetur ad bonum. Et licèt loquatur de bono quod est finis humanæ naturæ proportionatus, & sit quæstio an detur habitus ad illum, ex eo testimonio solùm sumimus propositionem illam, naturam humanam per se esse satis determinatam ad bonum, & habitus solùm ponitur ad determinandam potentiam. Et ratio est, quia ad talem actum nulla est difficultas ex parte voluntatis, & ideo non est necessarius habitus acquisitus qui solùm debet poni ad facile operandum, vbi est difficultas. Antecedens probatur, quia vel talis affectus est omnino simplex, & sic non habet difficultatem, cùm non versetur circa materiam difficilem; vel est ita efficax vt ex illo moueatur homo ad operandum in materia peculiaris virtutis, & tunc difficultas erit vincenda per virtutem peculiarem eius materiæ; & certè iuxta doctrinam S. Thom. *1. 2. quæst. 56. artic. 4.* & Doctorum in materia de habitibus, habitus acquisitus non constituitur in potentia in qua non est difficultas: quæ ratio ex solutione argumentorum, quæ infrà adducemus, amplius patebit.

Deinde si constituitur habitus distinctus à virtutibus theologicis & moralibus, quæ hactenus cognitæ sunt à Doctoribus, planè est contra illorum sensum. Et sanè si S. Thom. agnouisset illum, de eo disputasset, qui tam exactè de virtutibus disputauit. Aristot. etiam & Philosophi eum non videntur agnouisse, quia de illo non fecerunt mentionem aliquam.

Sed respondent aliqui S. Thom. Aristot. vel antiquos Philosophos nõ fecisse mentionem huius habitus, quia est valde imperfectus. Sed contra hoc est quòd si talem habitum agnouisset, non erat ratio ob quam eius naturam quantumuis imperfectam non explicarent. Deinde nos contendimus esse contra eorum doctrinam, quia docuerunt habitum acquisitum constituendum non esse nisi ob difficultatem peculiaris materiæ.

Et quod ad Aristotelem attinet certum est illum non agnouisse habitũ honestum qui non sit electiuus in mediocritate cõsistens, *2. Ethic. c. 6.* prædictus verò actus cùm non versetur circa materiã particularem, non eget prudentia quæ præscribit mediocritatem quam habitus attingat. Ad exactiorem verò cognitionem oportet soluere nonnulla quæ solent obiici contra nostram doctrinam, ad probandum esse necessarium habitum aliquem specialem ad prædictum habitum.

Primò solet obiici S. Thom. qui variis locis videtur affirmare omnem actum honestũ peculiari ratione pertinere ad peculiarem virtutem, infrà *quæst. 17. artic. 10. q. 81. art. 2.* & sæpe aliis locis. Verùm hæc & similia loca intelligenda sunt iuxta doctrinam S. Thom. generatim traditam de habitibus & virtutibus acquisitis, vt non constituatur peculiaris virtus, nisi actus versetur circa peculiarem materiam. Item præter virtutes theologicas omnes aliæ ex mente S. Thom. vt dicemus infrà in materia de prudentia, requirunt prudentiam, & tamen prædictus actus cùm non versetur circa materiam particularem, non requirit prudentiam.

Secundò obiicitur in prædicto actu esse difficultatẽ, quia voluntas potest velle honestum in communi, & turpe in communi: ergo potest pati difficultatem circa honestum in communi ratione actus contrarij. Respondetur illos actus simul esse non posse, quia sunt contrarij, & ita se habent vt neuter reddat difficilem potentiam ad operandũ, quia neuter generat facilitatem erga

suum obiectum. Sed difficultas oritur vel oriri potest ex exercitio actuum in peculiari materia, quia solent fieri frequenter ab eo qui vult sequi honestatem.

Tertiò obiiciunt non posse eandem voluntatem esse æquè inclinatam in honestum & turpe:ergo si est magis inclinata in vnum quàm in aliud, poterit comparare facilitatem in vna materia cõparatione alterius. Respondetur quòd potentia sit magis inclinata in bonũ, quàm in malum, si secundùm se consideretur sine ordine ad appetitum sentientem,non sic est intelligendum, quasi in ordine ad rationem boni vel turpis sit magis inclinata:sed quia ad materias particulares sentiat maiorem vel minorem promptitudinem seu difficultatem, & ita obiectio facta nullius est momenti

Item potest obiici ex repetitione actus circa honestum in communi experiri hominem facilitatem ad operandum honestè; ergo signum est produci habitum, etiamsi non eliciat actus in peculiari materia. Respondeo facilitatem aliquam posse hominem experiri, sed hanc non esse habitum in voluntate,genitum ex repetitione actus circa bonum honestum in communi,sed vel ex actibus circa materias particulares qui fieri solet interdum, vel ex parte intellectus ex efficaci & repetita consideratione rationum quæ mouent hominem aut mouere possunt ad recte viuendum.

Rursus potest obiici dari in intellectu habitum ad prima principia:ergo in voluntate poterit dari ad communem rationem boni. Sed bene respondet P.Vasquez *disput. illa 50. cap.2.in fine*, quòd si in intellectu datur talis habitus,non ideo est quasi semel visa conuenientia extremorum sit necessarius habitus ad assensum propter difficultatem actus,sed quia intellectus patitur difficultatem circa apprehensionem extremorum, in voluntate autem circa rationem communem honesti non est difficultas.

Sed potest iterum obiici posse hominem in materia temperantiæ, verbi gratia, operari ex fine honesto, vt est honestum sub hac communi ratione,& tunc ad vincendum difficultatem illam ex tali fine esset necessarius peculiaris habitus. Respondeo si res ipsa rectè expendatur non operari hominem in materia peculiari ex fine prædicti solùm honesti in communi, quia hoc ipso quòd vult operari ex fine honesto in peculiari materia operatur ex fine peculiaris virtutis,quia ad operandum in tali materia necessarium est vt prudentia præscribat mediocritatem & modum operandi iuxta materiam illam,& considerata materiæ natura:hoc autem est operari ex fine peculiaris virtutis & honestatis, & ex his possunt similia solui.

Et hæc dicta sint ad defendendum communem opinionem Theologorum & Philosophorum, quòd si aliquis velit eum actum ad aliquem habitum reducere ex his qui sunt communiter noti, probabile est pertinere ad habitum spei, quia probabilis est opinio multorum asserentium spei habitum nõ solùm elicere actum spei, sed per illam operantem amare sibi bonum. Et licèt in actu quo quis sibi amat bonum honestum, non sit talis difficultas,& propter illam esset constituendus habitus, tamen in aliis actibus huius habitus est difficultas ob quam meritò assignetur peculiaris. quod ex referendis in materia de spe meliùs intelligetur, & hoc certè probabilius est quàm fingere nouum habitum inuisum Theologis. Dixi posse reduci ad habitum spei, quia per spem vult sibi aliquis bonum,& in prædicto actu operans bonum illud vult non ex complacentia Dei, sic enim pertinet ad charitatem; neque ex complacentia alterius hominis, sic enim esset actus amicitiæ erga illum,sed ex complacentia propria, & vt bonum proprium, de quo plura dicam dubio sequenti.

DVBIVM X.

An actus quo quis vult bonum honestum supernaturalis ordinis, pertineat ad peculiarem aliquem habitum.

PRæsentis dubij solutio etiam est necessaria ad exactam intelligentiam eorum quæ suprà dicta sunt.

Possunt verò in hac controuersia referri omnes opiniones relatæ dubio præcedenti,& authores absque distinctione honesti naturalis vel supernaturalis videntur loquuti, dum alij absolutè negant esse necessarium aliquem habitum,alij verò contendunt assignare habitum aliquem ad quem possit pertinere talis actus.

Recentiores tamen aliqui licèt concedant non esse habitum acquisitum ad actum quo quis vult honestum naturalis ordinis, putant tamen esse concedendum habitum supernaturalem ad actum quo quis vult amplecti bonum honestum supernaturale,quia habitus acquisitus,inquiunt, constituendus non est vbi difficultas nõ reperitur; at verò habitus supernaturalis non constituitur propter difficultatem, sed vt potentia eleuetur, & habeat principium ad eliciendum actum quem sola natiua efficacitate attingere non potest.

Alij verò docent ad prædictum actum supernaturalem non esse necessarium habitum,quia si materia non est materia habitus acquisiti, non erit materia habitus infusi. Et quòd sit habitus supernaturalis, solùm infert esse necessarium auxilium supernaturale.Et probari potest primò authoritate Scholasticorum qui non videntur agnouisse talem habitum. Secundò, quia si omnis actus supernaturalis debet habere peculiarem habitum, sequeretur concedendos esse plures habitus circa rationes quasdam communes. verbi gratia, à iustitia commutatiua & distributiua potest abstrahi ratio communis honesta quam homo vult amplecti. Idem fieri potest de ratione abstracta à diuersis speciebus religionis,& similibus: nam circa illa prædicata abstracta potest homo elicere actum contemplacentiæ; horum verò habituum nulla mentio reperitur in antiquis Theologis. Alia argumenta solent hîc adduci quæ in præcedentibus dubiis à nobis allata sunt.

Tertius modus philosophandi potest esse ex doctrina Scoti 3.*disp.*31. *quæst.*1. docet enim Scotus affectum beatitudinis vt proprij commodi pertinere ad vnum habitum secundùm genus cum actu spei,licèt sint habitus specie diuersi.

Secundùm hanc ergo doctrinam posset aliquis asserere velle,bonum honestum vt bonum operantis ipsius pertinere ad eum habitum supernaturalem, quo quis amat bonum supernaturale vt proprium bonum; immo idem dici posset secundùm opinionem asserentiũ actum spei & amorem boni vt proprij commodi pertinere ad vnicum habitum spei,quia sicut docent amorem beatitudinis & ipsius Dei, vt est bonum operantis pertinere ad habitum spei, ita & amor honesti & boni supernaturalis, de quo loquimur:quia talis actus non est actus charitatis, quia per illam non vult homo bonum ex complacentia Dei, neque est amor amicitiæ erga alium hominem, quia non vult homo bonum honestum supernaturale ex complacẽtia alterius hominis:ergo vult bonum illud ex complacentia propria, & vt bonum proprium; ergo pertinebit ad prædictum habitum, si semel quis admittat sententiam illam Scoti.

In hac controuersia mihi videtur primò valde probabile esse talem actum non habere secundùm communem legem habitum aliquem peculiarem distinctum ab his quorum Theologi fecere mentionem, non quia existimem, implicare contradictionem,sed quia cùm actus ipse neque sit in præcepto peculiari,neque communiter

neceſſarius ab bene viuendum, & mores componendos, non eſt fundamentum vt dicamus infundi talem habitum,& aliàs ad eliciendum actum ſufficit auxilium ſupernaturale; ex communi enim lege & prouidentia ſupernaturali illi habitus ſupernaturales dicendi ſunt infundi,quorum materia poteſt occurrere in vitæ diſcurſu; quis enim affirmet omnem habitum ſupernaturalem poſſibilem de potentia abſoluta infundi hominibus in iuſtificatione.

Item, vt ſuprà dicebam, quando actus naturalis verſatur circa obiectum,quod non requirit habitum acquiſitum,in potentia actus ſupernaturalis non requirit habitum , potentia enim eleuari poteſt per auxilium , neque eſt ratio cogens vt dicamus omnem actum ſupernaturalem de facto,vt aiunt,ſemper produci ab habitu. quod explico ex opinione aſſerentium omnem actum reflexum voluntatis pertinere ad diuerſum habitum, quoties actus reflexi diſtinguuntur ſpe à directo; iſti enim Doctores non poſſunt affirmare omnes habitus ſupernaturales horum actuum reflexorum infundi in iuſtificatione.

Secundò dicendum eſt,ſi detur talis habitus,non eſſe eorum quos Ariſtot.definiuit,vt ſuprà aduertebam ; affirmat enim virtutem eſſe habitum electiuum in mediocritate conſiſtentem,quia talis habitus non verſatur circa materiam particularem , cuius mediocritas ſit aſſignanda à prudentia, licet aliæ generales diffinitiones virtutis poſſint in illam quadrare , quas Doctores referunt in materia de virtutibus, & legi poteſt P. Vaſquez *1.2.diſp.84.cap.3.*

Tertiò non eſt admittendum dari de facto peculiarem aliquem habitum diſtinctum ab omnibus quos Theologi numerarunt,quia ſi ob ſolam rationem illam de connaturalitate potentiæ ad eliciendum ſupernaturalem actum dicamus de facto dari ad prædictum actum habitum ſupernaturalem , cogemur plures alios aſſignare, contra communem ſenſum Theologorum , quod probandum non eſt ; quare ſi quis velit aſſignare aliquem habitum pro hoc actu,maiori probabilitatis ſpecie philoſopharetur, amplectens opinionem Scoti ſuprà relatam,quàm ſi vellet peculiarem habitum aſſignare antiquioribus Theologis inuiſum.

Sed obiicies,etiam admiſſa illa opinione Scoti,vel recentiorum de habitu ſpei,non poſſe ad illum pertinere prædictum actum,ex eo quòd quis velit honeſtatem ex complacentia ſui , quia ex hoc ſequeretur etiam actum, v.g.temperantiæ pertinere ad illum habitum,quia in eo actu operans vult honeſtatem temperantiæ ex complacentia ipſius operantis. Sed negãda eſt cõſequutio:nam in actu temperantiæ peculiaris materia & difficultas requirit peculiarem habitum ; at verò in affectu illo boni honeſti in communi nõ eſt peculiaris materia, & ita eſt volita illa honeſtas ſub ratione boni proprij. Et ſicut ponitur habitus ſpei ad ſperanda bona , & amanda illa, ſecundùm prædictam opinionem,non propter ſe,ſed vt bonum operantis , ideo prædictus affectus poteſt ad eum habitum reduci non ſine probabilitate.

Solùm reſtat explicare id quod ſuprà tangebatur de actibus qui poſſunt verſari circa rationes aliquas communes , nempe circa rationem iuſti abſtractam à iuſto commutatiuo, & diſtributiuo , & ſimiles alias rationes an habeant habitum peculiarem.

In qua difficultate poſſunt eſſe opiniones ſuprà relatæ in quæſtione de actu , quo quis vult honeſtum in communi.& recentiores aliqui non dubitant concedere hos actus habere peculiares habitus.

Secundùm noſtram verò doctrinam dicendum eſt primò, tales actus ſi ſint naturales non generare habitum acquiſitum, quia illi non habent difficultatem niſi quæ ſumitur ex peculiari materia, & vincitur per peculiaris virtutis habitum , vt ſuprà in ſimili de actu circa honeſtum in communi dicebamus.

Secundò dicendum eſt, ſi ſermo ſit de actibus ſupernaturalibus an pertineant ad habitum infuſum , tales actus de facto non habere habitum , licèt alias habitus non implicet contradictionem, quia, vt ſuprà dicebam, ſimiles habitus circa rationes communes non ſunt neceſſarij ad operandum circa materias virtutis , & componendos mores, frænandóſque appetitus motus inordinatos. Si enim quis habeat iuſtitiæ commutatiuæ & diſtributiuæ habitus , recte diſpoſitus eſt ad ſeruandum iuſtum. Et idem iudicium eſt in ſimilibus , quòd ſi quis æſtuet cupiditate habituum, tolerabilius eſſet ad collectionem aliquorum habituum recurrere , iuxta aliquorum opinionem ſuprà relatam , quàm nouum habitum in ſcholas Theologorum inducere. Alia quæ hîc poterant notari,ex dictis in ſimili ſuprà ſumenda ſunt.

Dvbivm II.

An ad quemlibet actum vitioſum requiratur peculiaris habitus.

Doctores diſputantes an ad actum , quo quis vult amplecti honeſtum in communi , peculiarem habeat habitum, etiam diſputarunt an ad actum quo quis velit turpiter viuere , ſit requiſitus peculiaris habitus; dubiũ verò intelligitur de habitu acquiſito,quia ad malum non datur habitus infuſus.Poſſunt verò eſſe in hoc dubio opiniones ſimiles illis quas retulimus , diſputantes an actus quo quis vult amplecti bonum honeſtum in communi,habeat peculiarem habitum.

Et vna opinio eſt eſſe peculiarem habitum contra iuſtitiam legalem ; altera eſſe peculiarem habitum diſtinctum ab omnibusaliis quos cõmuniter referunt Theologi.Tertia aſſerentium non habere ſpecialem habitum, ſed poſſe produci à pluribus habitibus vitiorum particularium. Quartanon habere peculiarem aliquem habitum,ſicut neque illum habet actus qui verſatur circa honeſtum in communi.

Sed peculiarem opinionem quorundam recentiorum refert P.Salas *1. 2.tractatu 7. d. 2. ſect. 7.* aſſerentium ad actum circa honeſtum in communi non dari habitum peculiarem, bene tamen ad actum circa turpe & inhoneſtum.Et aſſignant diſcrimen : nam ad honeſtum illud ſatis eſt per ſeſe inclinata voluntas,ac proinde non eget habitu; ad turpe verò non eſt ex ſe inclinata,& ideo requiritur habitus quo circa tale obiectum facile operetur. In hac controuerſia mihi placet non dari habitum peculiarem ad eum affectum quo quis vellet ſequi bonum delectabile , aut vtile, ſeu abſtractè omne bonum contra rationem. Ita ſentiunt Doctores illi ſuprà relati, qui docuerunt ad actum circa honeſtum in communi non eſſe neceſſarium habitum.& multi in ſpecie fecere mentionem de hoc actu malefaciendi , ſeu propoſito turpiter viuendi.P.Vaſquez *1.2.d.illa 5.c.2.in fine,* P.Azor *tomo 1.lib.2.cap.1.quæſt.5.in fine,*& alij recentiores.Hæc autem concluſio probanda eſt ex doctrina ſuprà tradita, quia habitus acquiſitus conſtituendus non eſt niſi ad vincendam difficultatem. Hæc autem non eſt vbi non occurrit materia peculiaris. ſolent verò contra hanc doctrinam obiici nonnulla quæ ſuprà à nobis ſoluta ſunt in ſimili.

Et ſic manet refutata ſecunda opinio. Prima autem nulla ratione admittenda eſt,vt conſtabit ex his quæ in materia de iuſtitia dicemus de natura iuſtitiæ legalis, ex cuius cognitione intelligetur & cognoſcetur , quid ſit peccatum contra talem iuſtitiam.Tertia verò iam ſuprà à nobis reputata eſt , quam recentiores aliqui refutant rationibus parum habentibus efficacitatis.Contra quintam verò opinionem dicendum eſt non ſolùm eſſe falſam, ſed duo quæ dicit non cohærere inter ſeſe.Et primò

mò falsum esse dari habitum ad affectum illum turpiter viuendi, constat ex dictis. Deinde si daretur habitus ad illum actum: ergo posset voluntas experiri difficultatem in eliciendo actu honesto contrario: ergo deberet ad illum actum honestum dari habitus vt vinceretur contraria difficultas, aliàs sequeretur habitum illum genitum ex repetitione actus turpiter viuendi in communi esse incorruptibilem à contrario, quia non haberet contrarium. Pono autem ex materia de habitibus acquisitis habitum acquisitum non corrumpi ab actu immediatè, sed ab habitu genito ex actu contrario. Existimo ergo vel concedendum esse habitum ad vtrumque affectum, nempe ad actum circa bonum in communi, & ad actum circa turpe in communi; vel ad nullum eorum concedendum esse habitum.

Deinde posset esse difficultas de actibus malis reflexis, in quo, sicut in simili de actibus bonis, possent esse opiniones diuersæ; & sensus dubij explicandus est, sicut explicuimus sensum dubij similis de actibus bonis. Et secundùm nostram doctrinam dicēdum est, ad eos actus non dari habitus peculiares, quia non habent difficultatem specialem distinctam à difficultate actus directi, vel si quis velit eos actus reducere ad aliquem habitum, posse reduci ad habitum actus directi, eo quòd secundariè ad illam pertineant.

Tandem potest esse difficultas de actu circa rationem aliquam communem aliquorum vitiorum. verbi gratia, si quis eliciat actum complacentiæ circa iniustum abstractum à iustitia commutatiua & distributiua. in hoc etiam dubio possent esse opiniones diuersæ.

Verùm dicendum est secundùm nostram doctrinam ad talem actum non dari habitum acquisitum, quia in eo actu non est difficultas distincta ab ea quæ est in materiis peculiaribus, vt sæpe diximus; habitus verò acquisiti ponendi non sunt sine difficultate ex materia peculiari. & hæc dicta sufficiant occasione doctrinæ traditæ de voluntate credendi.

DISPVTATIO XXXVIII.

De habitu requisito ex parte intellectus ad assensum fidei.

DVBIVM I.

An sit habitus fidei in intellectu.

APVD Doctores constitutum est, esse in homine fideli habitū infusum supernaturalem, qua verò certitudine id tenendum sit, dicemus ad quæstionem sextam.

Item certum est apud Theologos esse in homine fideli habitum acquisitum fidei acquisitæ circa mysteria nostræ fidei. & ratio est, quia per actus fidei acquisitæ generatur habitus sicut per alios actus, de quo habitu acquisito sicut de aliis habitibus acquisitis philosophandum est.

De munere verò habitus infusi potest esse difficultas & controuersia, sicut in simili de munere luminis gloriæ. Et prima opinio esse potest non esse necessarium ad eliciendum actum fidei, sed vt disponat intellectum ad eum recipiendum. ita de lumine gloriæ solent philosophari nonnulli, Rich. 3. *d.* 14. *art.* 1. *quæst.* 3. *tract.* 3. *d.* 14. *quæst.* 2. *dub.* 1. & 4. *d.* 49. *quæst.* 4. Marsil. 3. *quæst.* 10. *a.* 1. Idem ergo dici potest de habitu fidei: nam ratio, qua citati Doctores vtuntur, si vim habet, hìc etiam eam habere potest, arguunt enim à simili de formis naturalibus qui requirunt dispositionem præuiam in subiecto; ergo actus supernaturalis eam requirit: nulla autem alia videtur esse posse nisi habitus. Huius opinionis mentionem fecit Scotus 3. *disp.* 14. *quæst.* 2. Duran. 4. *d.* 49. *quæst.* 2. & bene refutāt, & potest refutari, quia sine idoneo fundamento dicitur ad formam omnem supernaturalem esse necessariam dispositionem vt recipiatur, quia vel esset processus in infinitum, vel aliqua recipitur absque dispositione. & in præsenti si ipse habitus recipitur sine dispositione alia supernaturali; ergo & actus poterit recipi. An verò ad recipiendum habitum gratiæ requiratur in adultis dispositio vt infundatur in Sacramento, vel extra Sacramentum, non est huius loci. Solùm aduertam paruulis in Baptismo infundi gratiam absque vllo actu ipsorum, quia ante vsum rationis non habent facultatem eliciendi actum.

De dispositionibus verò ad habitum gratiæ recipiendum an sint necessariæ ex natura rei, vel ex libera voluntate Dei, explicādum est in materia de iustificatione 1. 2. *ad quæst.* 113. Et quidem P. Vasquez 1. *parte, d.* 43. *cap.* 1. *in fine*, dixit requiri non ex natura rei, sed ex ordinatione Dei, quia paruulis in Baptismo datur absque vlla dispositione ipsorum. Sed distinguendum est: nam vel est sermo de peccatore adulto, vel de eo qui non peccauit ante infusionem habitus. v. g. de Adamo in primo instanti creationis, & de Angelis quando creati sunt. Et post peccatum actionis ex natura rei videtur requisita aliqua dispositio actualis; licèt enim possit Deus dare illi gratiam de potentia absoluta, etiamsi nullum faciat actum, tamen ex natura rei manet obligatus homo ad satisfactionem sibi ex gratia possibilem, vt diximus in materia de Pœnitentia. & hæc est dispositio ad gratiam iustificatam, vt dicemus *ad quæstionem* 113. 1, 2. Sicut ergo solutio & satisfactio ex natura sua ordinatur ad debitum, ita & iustificatio pro peccato ad iustificationem; illis verò qui receperunt gratiam ante peccatum, bene potuit Deus infundere habitum gratiæ & charitatis, sine illo actu præuio. Nihilominus etiam existimo quod si actus præcessit, erit connaturalis infusio habitus actui respondentis. v. g. si præcessit actus spei supernaturalis, illi est connaturaliter debitus habitus. Et idem est de actu charitatis comparatione habitus charitatis, de quo ex instituto in materia de iustificatione, & P. Vasquez 1. parte loco allegato solùm videtur voluisse Deum si vellet posse infundere habitum alicui adulto sine præuio actu.

Communis verò opinio in præsenti dubio est habitum supernaturalem esse requisitum vt principium efficiens ad producendum actum supernaturalem fidei. & hanc doctrinam de habitu fidei quòd sit principium efficiens, docent passim Theologi in hac materia, & in materia de virtutibus in genere, agentes de habitibus infusis, & disputantes in specie de habitibus in peculiaribus materiis; & ideo non est necessarium vnum vel alterum Doctorem citare. Potest autem hæc veritas explicari & probari ex eo quòd nisi habitus iste sit principium efficiens, non esset vlla ipsius necessitas, nulla enim alia ratione intelligitur cui muneri possit deseruire. Deinde cùm intellectus ex natura efficacitate sua nō possit elicere actū supernaturalē, eget aliquo alio principio ad producendum talem actum, quod principium si sit aliquid permanens, vocatur à Doctoribus habitus. Ponitur ergo habitus fidei tanquam principium quo intellectus eliciat actum fidei; possumus verò considerare duos actus, vt notauit P. Vasquez 1. *parte, disp.* 4. *cap.* 5. alter est apprehensio rerum fidei, alter verò assensus earum. Et ad apprehensionem sufficiunt species, ad assensum verò requiritur habitus. Vt enim dicemus ad quæstionem sextam, actus fidei est supernaturalis quoad substantiam, & ita ad illum eliciendum requiritur aliquod principium supernaturale, & hoc vocamus habitum; habitus verò acquisitus aliter comparatur ad actū, quia solùm concurrit ad facilitatem operandi. quod qua ratione intelligēdum sit, pertinet ad materiæ habituum explicationem; an verò per actus supernaturales secundùm

dùm substantiam generetur aliquis habitus qui solùm iuuet ad facilitatem, dicemus ad quæstionem sextam.

DVBIVM II.

An sine habitu fidei possit fieri actus fidei supernaturalis de potentia absoluta.

DIximus habitum supernaturalem fidei esse principium efficiens requisitum ad eliciendum actum supernaturalem fidei. Vocatur verò in quæstionem à Doctoribus, an ita sit necessarius vt sine illo non possit fieri talis actus.

Prima opinio est aliquorum asserentium non posse produci talem actum ab intellectu cum auxilio supernaturali sine habitu. Ita docuit Capreolus *4.distinct.49. quæst.4.* Sotus *ead.dist.quæst.1.artic.4.* Ferrer. *2. contra gent. cap.54.* & recentiores aliqui. Probant primò,quia actus intellectus est operatio vitalis;ergo requirit principium internum vitale : sed principium non est sola potentia intellectiua; ergo est illa cum habitu; ergo nequit suppleri ab eo.

Secundò, quia aliàs homo solùm esset causa instrumentalis eius actus, siquidem non haberet formam intrinsecam per quam generaretur, ac proinde Deus ipse diceretur eo actu intelligere, quod est contra communem sensum.

Aliorum verò sententia est actum supernaturalem de potentia absoluta posse fieri ab intellectu cum Deo supplente efficacitatem habitus. Ita docuit Palud. *4.d. 49.q.1.art.2.quæst.4.* P.Vasquez *1.p.d.46.* P.Suarez *1.p.lib. 2.de attributis negatiuis, cap.16.* & communiter Doctores nostræ Societatis *ad quæst.12. primæ partis,* disputantes de necessitate luminis gloriæ, imò multi Theologi *1.2. ad quæst.113* putant de facto primum actum charitatis fieri ab ipso Deo cum voluntate sine habitu.

Sciendum est quæstionem in hoc dubio esse de potentia absoluta an possit Deus supplere efficacitatem habitus supernaturalis. quid verò contingat de facto, dicemus infrà.

Rursus sciendum est posse esse quæstionem an possit Deus supplere efficacitatem habitus per seipsum,ita vt in ipsa potentia vitali nihil intrinsecum constituat, sed solùm Deus cum intellectu cõcurrat ad productionem actus supernaturalis : quod dixerim quia aliqui putant sine habitu posse fieri actum supernaturalem de potentia absoluta, non tamen sine aliquo auxilio intrinsecè inhærenti potentiæ, & distincto realiter ab actu ipso, quia censent potentiam non posse eleuari ad actum supernaturalem,nisi per aliquid sibi inhærens.

Verùm dicendum est primò posse Deum supplere efficacitatem habitus supernaturalis.hanc probant P.Fon. suprà, & aliqui recentiores, quia de facto aliquis actus fidei & charitatis fit sine habitu per auxiliũ.Sed hoc sub opinione est, & multi id negant, de quo *1.2.ad quæst. 113.* efficaciùs probatur, primò quia contraria opinio non habet idoneum argumentum ad negandum talem actum posse fieri per Dei potentiam,rationes enim contrariæ sententiæ facile soluentur infrà.

Deinde habitus quicumque supernaturalis solùm concurrit ad actum supernaturalem vt principium efficiens:ergo Deus potest eius efficacitatem supplere,sicut cuiuslibet causæ efficientis alterius quæ non sit potentia vitalis (de qua modò non disputo) neque assignatur ratio ob quam id implicet cõtradictionem.Deinde non implicat,quia sit principium actus supernaturalis concurrens ad substantiam : nam etiam species obiecti supernaturalis concurrit ad substantiam cognitionis, & tamen sine specie potest fieri cognitio de potentia absoluta:nam multi Thomistæ admittũt visionem claram Dei fieri de facto sine specie, imò impossibilem esse speciem; ergo neque ex supernaturalitate principij, neque ex concursu ad substantiam actus probatur implicatio.

Sed recentiores aliqui dixerunt habitũ supernaturalem intellectus vel voluntatis esse partialem potentiam vitalem,& ideo eorum efficacitatem non posse suppleri à Deo. Sed hoc nouum est, sine fundamento, & contra rationem. Probatur, quia intellectio solùm est vitalis vt cognitio & vt intellectio : hoc autem totum habet ab intellectu; ergo frustrà fingitur aliud principium vitale. Præterea omne vitale principium accidentale,est potentia & passio alicuius vitæ substantialis, quod tamen habitibus supernaturalibus conuenire nequit,cùm sint supra omnem substantiam creatam, imò ex communi sensu Doctorum nulli creaturæ possunt esse connaturales. Prædicti ergo habitus solùm requiruntur ad supernaturalitatem actus in genere causæ efficientis; poterit ergo Deus supplere efficacitatem eorum.

Secundò dicendum est posse Deum cum intellectu absque aliquo supernaturali superaddito principio, & intrinsecè inhærenti intellectui, elicere actum fidei supernaturalem. hæc etiam est communis multorũ huius ætatis,& potest probari & explicari, quia vel quod requiritur est species impressa, & sine illa poterit fieri, vt communiter concedunt Doctores, vel est habitus, de quo id iam probatum est,vel ponitur auxilium aliquod, & hoc vel est actus ipsius intellectus, & de illo posset sumi argumentum,quia si fieri posset sine habitu; ergo & alter actus vel non est actus intellectus, sed qualitas quædam supernaturalis transiens, vt aliqui loquuntur, & hæc si solùm concurrat in genere causæ efficientis, non potest esse ita necessaria,quia eius efficacitas posset à Deo suppleri, vt omittam sine necessitate fingi talem qualitatem : nam licèt intellectus egeat ad effectum supernaturalem alio principio, tamen nulla ratione probatur hoc principium debere esse inhærens ipsi potentiæ; ad agendũ enim sufficit causarum simultas sine inhærentia; ergo poterit intellectus simul cum Deo concurrere ad producendum effectum supernaturalem,quæ doctrina obseruanda est pro similibus.

Ex hac verò doctrina facile est soluere argumentum contrariæ opinionis. Ad primum respondetur,quidquid sit an Deus possit supplere efficacitatem potentiæ vitalis, operationem intellectus non habere vitalitatem ab habitu, neque ab alio principio superaddito, sed ab intellectu ipso; ab habitu verò habet rationem supernaturalis in genere causæ efficientis, & ita non mirum si possit suppleri à Deo. Quod autem dicitur operationẽ vitalem requirere internum principium,intelligi debet de potentia vitali,non de habitu, vel specie, hanc enim licet requirat, sed non tam arcta connexione vt à Deo suppleri non possit.

Ad secundum respondeo, licèt Deus sit principale agens in his actibus supernaturalibus, tamen non denominari ab illis cognoscentem vel amantem, quia actiones vitales immanentes denominant subiectum in quo manent; quia,vt diximus, in Philosophia nõ consistunt in sola actione,sed in informatione etiam; & licèt solam actionem significarent, non esset intelligendum de actione secundùm quamlibet rationem, sed secundùm rationem principij vitalis, à quo proximè oritur.

Sed obiicies,ergo de potentia absoluta etiam poterit voluntas hominis iusti operari ex auxilio gratiæ sine hoc quòd habitus cõcurrat.Hoc autem non videtur verum,quia sic esset causa instrumẽtalis,& non esset causa meritoria. Verùm facile respondetur posse voluntatem operari sine habitu ex auxilio gratiæ, & talis actus erit meritorius, si aliàs habeat conditiones requisitas ad meritum, quia verè homo liberè operatur, éstque causa moralis eius operationis. Iuxta doctrinam ergo traditam

ditam dicendum est posse Deum supplere efficacitatem cuiuslibet habitus supernaturalis.

DVBIVM III.

An primus actus fidei infusæ eliciatur ab habitu infuso.

DIfficultas hæc de primo actu charitatis disputatur à Doctoribus in materia de iustificatione, & à discipulis S.Thom. 1.2.*quæst.*113. & nos dicemus in materia de charitate.

Prima opinio est asserentium primum assensum fidei infusæ non fieri ab habitu.sic docent multi recentiores, P.Molina *in concordia.quæst.*14.*art.*13.*disput.*44. & videtur supponere P.Suarez 1.*p. lib.*2. *de attributis negatiuis, cap.* 16.*in fine.* & idem facile amplectantur, qui 1.2. *loco allegato*, idem docent de primo actu charitatis,quos referemus in materia de charitate, & potest legi P. Vasquez 1.2. *disput.*211. Probari verò solet hæc opinio primò à simili: nam primus actus charitatis non fit ab habitu, sed potiùs est dispositio ad illam, vt docent multi in materia de iustificatione.

Secundò possumus confirmare hanc sententiam,quia actus fidei est dispositio propter quam datur habitus:ergo non potest dari habitus vt fiat actus.quæ consequutio valde efficax videtur, & simili forma arguendi vsus est August. *de prædestinatione Sanctorum,cap.*17.*&* 18. circa illud ad Ephes.1.*Elegit nos in ipso vt essemus sancti.* collegit August. Ergo non quia futuri eramus sancti. & eadem ratione vtitur Hieronymus *in cap.*1. *ad Ephes.* S. Thomas, Anselmus, & alij *ibidem,* Concilium Arausi.*cap.*25. quam formam arguendi optimè explicat P.Vasquez 1. *p.d.*91.*& sæpe aliis locis.* & P.Suarez 3.*p.tom.*1.*d.*39.*sect.*2. *& tom.*2.*d.*4.*sect.*8. Sentiunt ergo Patres locis allegatis non posse aliquid dari vt principium operationis, & simul propter talem operationem tanquam propter causam. Et ratio huius est quam sæpe variis locis assignaui, quia quod datur vt principium alicuius operationis,necesse est vt respectu diuinæ voluntatis priùs fit volitum ab æterno quàm ipsa operatio, atque adeò ex vi illius decreti independens sit à posteriori vt à causa:ergo ab æterno non potest videri vt volitum propter suam operationem,tanquam propter causam. Si ergo habitus fidei datur propter primum actum fidei,tanquam propter causam,non poterit dari vt principium eius actus. Quòd autem habitus iste detur propter actum tanquam propter dispositionem, potest probari ex Concil. Trident. *sess.*6.*cap.*7. vbi dicitur iustitiam dari secundùm dispositionem vniuscuiusque. Et initio *cap.*7. dicitur iustificationem sequi post dispositionem assignatam *cap.*6. & *in eadem cap.*7. dicitur simul in eadem iustificatione infundi fidem,spem & charitatem : infunditur ergo fides simul cum charitate propter dispositiones relatas *cap.*6. inter quas fuerat assignatus actus fidei.

Tertiò,quia non est causa ob quam dicamus dari habitum priusquam quis habeat actum credendi;& magis videtur consentaneum naturis rerum vt habitus infundatur intuitu actus præcedentis. Aliorum sententia est primum actum fidei fieri efficienter ab habitu infuso. Ita in specie de actu fidei docuit Medina 1.2. *ad quæst.* 113.*in artic.*8. *ad* 2. & facile concedent multi Thomistæ qui ita philosophantur de actu charitatis,& qui putant etiam de potentia absoluta non posse actum supernaturalem fieri sine habitu supernaturali. Et P.Vasquez sensit primum actum fidei fieri semper ab habitu qui de primo actu charitatis pugnacissimè defendit id 1.2.*d.*211. & eandem opinionem sequuntur multi viri sapientissimi huius ætatis. Hæc verò sententia duobus modis potest explicari,alter est si quis dicat habitum fidei infundi priùs natura, actum verò esse dispositionem non vt habitus infundatur, sed vt recipiatur: sicut de primo actu charitatis philosophantur multi cum S.Thom.1.2. *q.*113.*art.*8. alter si dicamus actum fidei non esse dispositionem ad habitum.

Et hæc sententia potest probari, quia nihil est quod nos cogat amplecti primam opinionem,& aliàs potentia per habitum operatur connaturaliter.

Deinde secundùm modum explicandi hanc sententiã possumus probare, quia nihil est quod suadeat primum assensum fidei esse dispositionem ad suum habitum. Et ex altera parte assignare possumus vltimam dispositionem cum qua habeat connexionẽ infusio habitus,nempe assensum fidei acquisitæ, & voluntatem credendi assensu supernaturali. quod videtur peculiare in actu fidei infusæ, & ideo aliqui recentiores qui putant primum actum charitatis non fieri ab habitu, docent primum assensum fidei fieri à suo habitu, & vtroque modo potest defendi secunda opinio quæ mihi est probabilior: sed secundus modus explicandi illam ita est intelligendus vt actus ipse fidei non sit meritorius,nec dispositio physica ad infusionem habitus.

Restat satisfacere argumentis primæ opinionis. Ad primum desumptum à simili à primo actu charitatis respondent multi esse disparem rationem, quia assensus fidei supponit actum voluntatis cum quo habet necessariam connexionem, & ita non mirum si habitus fidei intuitu illius infundatur; secus verò est de primo actu charitatis. Alij respõdent etiam primũ actum charitatis fieri ab habitu, de quo in materia de charitate dicemus.

Ad secundum concedendum est efficacem esse eam sequutionem,& modum argumentandi:sed respondendum est primò quòd licèt actus fidei esset dispositio ad habitum fidei, posset explicari de dispositione ad receptionem habitus,non ad infusionem, vt de primo actu charitatis respectu habitus philosophantur multi cum S.Thom. 1.2.*q.*113. *art.*8. Deinde Concil. Trident. non dixit actum fidei esse dispositionem ad habitum, sed ad infusionem iustitiæ inhærentis. Quod verò dicitur in eo capite septimo in iustificatione simul infundi spem, fidem & charitatem, quod ego de habitibus intelligo, non est ita intelligendum quasi particula *simul* denotet simultatem temporis : sed quia in serie iustificationis ea infundatur,vt bene docuit P.Suar.*tom.*3.*in* 3.*p.d.*28.*sect.* 5. Item particula *simul* significat idem quod pariter, vt bene explicat P.Vasquez 1.*p.d.*224. *cap.*2. & hoc sensu dicitur Ecclesiastici 18. *Deus creauit omnia simul.* infunditur ergo,vt suo loco dicemus, habitus fidei cum actu fidei; an verò prius vel posterius natura, non disputabat Concilium.

Ad tertium constat ex dictis,dicimus enim primum assensum fieri ab habitu,vt potentia connaturaliter per principium sibi inhærens operetur.

In quæstionem verò posset vocari an secundùm opinionem asserentium primum assensum fidei non produci ab habitu, saltem talis assensus conseruetur ab eo habitu efficienter post primum instans in quo denuo productus est, affirmauit P.Molina in concordia *quæst.* 14.*artic.*15.*d.*44.*non longè à fine, versiculo, illud postremò est obseruandum.* Sed ibi non probat hoc aliqua ratione,fortè moueri potuit, quia habitus est applicatus pro eo tempore : ergo licèt ad productionem eius actus non potuerit concurrere, quia effectus erat productus, tamen ad conseruationem poterit concurrere simul cum potentia.

Sed hanc doctrinã refutaui iam olim, quia vel actus pendet à potentia per suam essentiam sine actione interiecta, distincta à termino,vel pendet per actionem mediam,& distinctam vt modum à termino. Et quidquid horum dicatur, sequitur non posse eundem habitum conseruari ab habitu à quo factus non est ; & si dicatur primum illud, constat essentialem dependentiam

non posse mutari. Si ergo actus à potentia pendet per suam essentiam; ergo non potest idem actus pendere ab habitu superuenienti, quia si essentialis erat dependentia,& non respiciebat habitum; ergo quando ille aduenit,non pendet ab illo,quia ex natura rei nullus effectus pendet nisi vna dependentia sibi adæquata, hæc autem erat essentialis præcedens.

Si verò dicatur secundum, quod est probabilius, vt probaui in Philosophia, & docet P. Suarez *tomo 2.metaph.disp.48.sect.2.* & sæpe supponit P.Vasquez, præsertim *1.2.disp.9.* dici non potest eandem actionem quæ antea à bono principio non pendebat, pendere postea: nam actio per suam essentiam pendet ab agente,& quæ semel pendet à potentia sine habitu, nulla ratione potest pendere postea ab habitu, & semper est certum actionem vnam & eandem,quæ ab vno tantùm principio pendet, non posse inuariatam successu temporis pendere à duobus.

Solùm ergo restat difficultas an terminus actionis qui à sola potentia cum auxilio productus est, possit cõseruari à potentia & habitu per aliam actionem distinctam realiter à prima productione. Et quamuis hoc non implicet contradictionem, tamen ex natura rei sine fundamento diceretur,imò contra rectam Philosophiã, quia ad conseruandum eundem omnino terminum, & secundùm eundem gradum & partem nunquam corrumpitur vna actio vt adueniat altera eiusdem speciei & rationis.Et idem iudicium est de habitu acquisito respectu sui actus à quo producitur, si talis habitus dicatur concurrere ad substantiam actus sequentis,sic enim habitus non poterit conseruare substantiam actus à quo productus est; si verò solùm dicatur concurrere ad modum quendam superadditum qui dicitur facilitas, iam non conseruabit substantiam,de qua modò loquimur.

Sed potest esse obiectio contra ea quæ diximus, si actus primus fidei producitur ab habitu, & non est dispositio omnino prior habitu:ergo talis actus est dispositio aut meritum de congruo ad augmentum aliquod habitus. Hoc argumentum peculiarem habet difficultatem de primo actu charitatis,de qua dicemus in materia de charitate. In præsenti verò dubio de actu fidei facilem habet solutionem, diximus enim suprà actum fidei pendere ab actu voluntatis: intuitu ergo illius infusus est habitus primus fidei, non autem intuitu actus fidei; vt verò intuitu primi actus infunderetur nouum aliquod augmentum, necessaria erat noua à voluntas quæ in illo primo instanti non est;quòd si quis perseueret in voluntate credendi post primum instans poterit intuitu illius augeri habitus,sicut de merito charitatis & gratiæ concedendum est, de quo in materia de merito *1.2.ad quæstionem* 114.

Iuxta doctrinam traditam de primo actu fidei philosophandum est de Angelis *1.p.ad quæstionem* 62.de primo Parente *1.p. ad quæstionem* 95.de beata Virgine *3.p. ad* 5. 27.vbi legendi sunt interpretes.

DVBIVM IV.

An in habente fidem omnes actus fidei infusæ producantur ab habitu.

DIsputauimus de primo actu, nunc restat de aliis suscipienda disputatio. Est autem quæstionis causa desumpta ex eo quòd sæpe fidelis elicit actum intensiorem quàm sit habitus quem habet: ergo talis actus non elicietur ab illo habitu. De hac difficultate aliquid dixerunt authores, vt ibidem videbimus, in materia de charitate.

Et qui putant potentiam sine habitu nulla ratione posse elicere actum supernaturalem, docent actum intensiorem fieri ab habitu præexistenti, & simul à gradibus habitus qui datur in eo instãti intuitu eius actus. Et probari potest primò, quia sicut primus actus dicitur produci ab habitu qui simul tempore infunditur, ita & secundus actus. Secundò, quia alias non operaretur potentia connaturaliter si aliquam intensionem actus elicere cum solo auxilio.

Alij verò etiamsi doceant actum charitatis intensiorem habitu non produci ab augmento habitus quod actus ille meretur, putant tamen in præsenti dubio aliter philosophandũ esse, quia augmentum charitatis datur intuitu actus,& propter actum, tanquam propter meritum. Non potest autem idem esse principium & præmium eiusdem actus, iuxta doctrinam traditam dubio præcedenti:non enim potest dari idem vt fiat actus, & propter actum; at verò augmentum habitus fidei potest dari intuitu voluntatis credendi efficacis, & non propter ipsum actum fidei.& ita non mirum si possit ab eo augmento habitus procedere.

Tertia opinio est asserentium actus fidei qui non excedunt efficacitatem habitus quem habet fidelis,procedere ab habitu, intensiores verò procedere ab habitu eodem secundùm gradus efficacitati illius respondentes; secundùm excessum verò ab auxilio simul cum potentia.quæ opinio & intellectu est facilis,& nullum habet implicationem aut incommodum.

Mihi in hac re videtur primò non esse admittendum fundamentum primæ opinionis, nempe non posse actũ fieri absque habitu supernaturali,hæc enim doctrina suprà à nobis refutata est.

Secundò pronuntio non esse improbabilem secundum modum philosophandi, nihil enim habet vel in Philosophia,vel in Theologia quod absurditatis speciẽ præseferat, præsertim cùm ex alio principio alij Doctores affirment eos actus fidei fieri ab augmento habitus, quod datur in eodem instanti,nempe quia id existiment omnino necessarium, vt supernaturalis actus fiat ab habitu supernaturali.

Tertiò mihi magis placet tertia opinio eo quòd secundùm illam faciliùs explicatur augmentum habitus fidei dari non solùm propter voluntatem credendi tanquam propter dispositionem moralem,seu meritum aliquod de congruo,sed etiam propter actum ipsum fidei tanquam propter physicam dispositionẽ aliquam, quod respectu infusionis primi habitus fidei non est necessarium concedere, quamuis in eo primo actu & habitu possit considerari ex opinione aliquorum prioritas in genere causæ materialis, vt recipiatur habitus, non vt infundatur, qui in infusione consideratur vt prior ex parte efficientis, vt aliqui philosophãtur de primo actu & habitu charitatis *1.2.ad quæst.* 113.de quo etiam dicemus in materia de charitate.Si ergo augmentum habitus fidei datur propter actum ipsum, tanquam propter dispositionem omnino priorem, nõ potest esse principium illius,iuxta doctrinam traditam dubio præcedenti.

Duo verò argumenta primæ opinionis facile solui possunt. Ad primum respondetur esse diuersam rationem primi actus fidei,& aliorum,vt explicatum est,sicut est diuersa ratio primi actus charitatis & aliorum quam assignant in materia de iustificatione,& de charitate Doctores qui putant primum actum charitatis fieri ab habitu,& alios non fieri ab augmento habitus quod merentur.

Ad secundum respondetur non posse esse magis connaturalem modum operandi quàm vt actus fiat ab habitu præcedenti,non tamen ab augmento habitus quod datur propter actum, siue tanquam propter meritum, siue tanquam propter dispositionem:connaturalitas autem operandi ex habitu obseruanda est, si aliud non obstet.

Solùm restat explicare quomodo sit philosophandum de habitu voluntatis credendi in opinione eorum qui

qui docent, posse pertinere ad peculiarem habitum. Et quidem qui putant illum habitum non esse virtutem aliquam moralem infusam, sed ab omnibus distinctam, variè possunt circa primũ actum philosophari, & vnam ex duabus opinionibus eligere. Altera est asserentium actum primum esse dispositionem ad habitum,& ab illo non oriri; altera est asserentium oriri ab eo, etiamsi in aliquo genere causæ sit prior habitu ipso,sicut de primo actu charitatis sunt istæ duæ opiniones.

Secundùm nostram verò sententiam dicendum est primam voluntatem credendi non pendere ab habitu, & posse esse per multum temporis sine illo, quia potest quis credere vera fide infusa,& manere in peccato mortali: virtutes autem morales infusæ non infunduntur, nisi simul cũ gratia,& ita virtus studiositatis inusa non infundetur ante charitatem.

De aliis verò actibus post primum dicendũ est quòd si sermo sit de eo qui non habet charitatem, dicendum est non posse fieri ab augmento habitus, quia ille non infunditur sine charitate; si verò loquamur de eo qui habet charitatem, dicendum etiam est non fieri ab augmento habitus, quod datur propter ipsum actum, cuius ratio petenda est ex dictis. Plura de habitu fidei dicemus in sequentibus.

DVBIVM V.

Quæ sint species quibus vtimur ad eliciendum assensum fidei supernaturalem.

POnendum est ex communi sententia Doctorum habitum supernaturalem fidei esse distinctum ab speciebus impressis:vt docuit P.Vasquez *1.p.d.43.cap.5.*

Difficultas verò esse potest an istæ species sint naturales, vel supernaturales. Et quidem recentiores absolutè docuerunt esse supernaturales,etiamsi rem ex instituto non disputauerint,& fortè ita loquuti sunt quòd viderent assensum fidei esse supernaturalem, & de speciebus fidei in beata Virgine. ita loquitur P. Suarez 2. *tomo in 3.par.disput.19.sect.3.* qui ex dicendis poterit explicari.

Sed in nobis ad primum actum fidei non esse species supernaturales,facile possumus probare,quia ante illum non cognouimus intuitiuè aliquod obiectum supernaturale,vt constat; ergo non possumus speciebus supernaturalibus vti ad cognitionem primã obscuram fidei: nam actus fidei est obscurus; ergo non fit per species repræsentantes mysteria fidei clarè vt sunt in se:ergo illæ species sunt propriæ aliorum obiectorum non supernaturalium,vt diximus; ergo naturalium. Et confirmatur,quia cognoscimus mysteria fidei instar rerum materialium, quarum habemus cognitionem.

Solùm potest esse difficultas an actus fidei supernaturales secundùm substãtiam producant species aliquas supernaturales. Reuocare verò oportet in memoriam quæstionem esse apud Philosophos & Theologos an actus intellectus producant aliquam speciem impressam, de qua controuersia dixi olim *3.de anima, & 3.par. ad quæst.12.* & qui generatim negant actum intellectus producere speciem sui,vel obiecti,idem dicent in præsenti dubio de actibus supernaturalibus fidei.

Sed multorum sententia est actum intellectus producere speciẽ impressam quæ manet in intellectu postquam actus transiit. videtur sententia S.Thom. *1.p.q. 12.art.9.ad 2.& in hac 2.2.q.175.artic.4.ad 3.de veritate, quæst.10.artic.3.ad 4.& quæst.8.artic.5. in corpore, & ad 1.* & expressè eam docent recentiores Thomistæ *1.par.ad quæst.12.loco citato,* vbi cumulet Bañez *ad artic.11.* Caiet. *2.2.loco allegato,& 1.p.q.56.ad artic.vltimum.* Capreolus 3. *d.24.q.2.art.3.* P. Molina *1.p.q.57.art.4.* & docuerat Scotus *2.d.3.q.9.* Gregorius *2.d.7.q.5.art.1.* P.Suarez *3.par.* *tom.1.d.17.sect.2.in fine.* Fonseca *1.metaphys.cap.2.c.3.sect.8.* Marsilius *2.quæst.6.ad 4.* quam doctrinam probabam *tertio de anima,* ex necessitate harum specierum ad actum memoriæ rei priùs cognitæ,aliàs non erit actus memoriæ si res non cognoscatur vt priùs cognita: intellectus ergo per suos actus ingenerat sibi memoratrices species quibus in posterum vti possit ad cognoscendos actus suos præteritos, & obiecta eorum vt cognita, quæ ratiocinatio fusè producebatur ad tertium de anima.

Iuxta hanc ergo doctrinam posset aliquis philosophari in præsenti dubio,& dicere actus fidei supernaturales producere species impressas quæ repræsentant obiecta primò cognita vt cognita: & quia actus sunt supernaturales species ab illis productæ erunt supernaturales,similes tamen illis actibus, & ideo semper repræsentant obiecta supernaturalia, non vt sunt visa in se clarè, sed vt cognita à nobis instar rerum naturalium. Et hic modus philosophandi non videtur improbabilis supposita communi doctrina; & licèt nolim rem definire, placet tamen aliquas obiectiones soluere quę contra hanc doctrinam fieri possunt.

Primò obiici potest, si datur species supernaturalis, ergo postquam semel illa producta est, non videtur necessarius habitus supernaturalis, quia ad supernaturalitatem actus fidei sufficiens satis & idoneum est vnum principium, sicut de visione beatifica & scientia supernaturali infusa animæ Christi solent aliqui philosophari. Et legi potest P.Vasquez *1.p.ad quæst.12. & 3.par.ad quæst.11.* de quo modò non disputo:& respondeo quidquid sit de visione beata & scientia infusa supernaturali,in præsenti esse necessarium habitum distinctum ab speciebus impressis,species enim prædictę,vt dixi,commensurantur primæ apprehensioni,& solùm deseruiunt repræsentationi quæ requiritur ad assensum,non tamen repræsentant connexionem obiectorum:habitus autem fidei necessarius est tanquam principium quod respicit rationem formalem assentiendi, nempe testimonium Dei. Cùm ergo sint duo actus,alter apprehensio rerum fidei,alter assensus, non mirum si requirantur duo principia; vbi verò apprehensio non differt ab assensu & iudicio, sicut in visione beata,& in actu scientiæ infusæ supernaturalis, non mirum si aliquis velit aliter philosophari.

Secunda obiectio est sequi ex prædicta doctrina etiam actus Angelorum in via potuisse producere species aliquas impressas,eadem est enim ratio. Sed hæc obiectio pendet ex variis opinionibus Doctorum in materia de Angelis:nam qui docent Angelos legere species ex obiectis,non reputabunt incommodum concedere sequelam. Ita Marsilius *2.q.7.ad 4.* Gregorius *d.7.q.3.art.1.* P. Suarez ex parte *tomo 1.in 3.part.d.30.sect.2.* Qui verò censent Angelum cognoscere per species infusas à Deo in instanti creationis,dicent actus Angelorum ex peculiari natura carere efficacitate producendi species, eo quòd sunt in subiecto quod à principio habet omnes quibus eget, secundùm communem cursum & legem. Legantur Bañez *1.p.q.75.art.3.in fine,* & P.Vasquez *1. par.disp.208.cap.vltimo.*

Tertia obiectio est,sequitur ex prædicta doctrina visionem beatificam etiam habere vim producendi speciem obiecti visi. Argumentum est à simili de aliis actibus; verùm hæc obiectio secundùm diuersas opiniones facile potest solui: nam qui putant nulla potentia posse fieri speciem impressam Dei, eo quòd implicet contradictionem, respondebunt visionem beatam non habere hanc vim,quia species non est possibilis. Secundùm doctrinam verò asserentiũ talem speciem esse passibilem,alio modo est philosophandum,vel enim de facto conceditur talis species in intellectu beati, & sic actus visionis non poterit producere aliam eiusdem rationis in eodem subiecto, hoc enim non contingit se-

cundùm communem Philosophiam. Si autem non constituatur species impressa de facto in intellectu beati, etiam existimo visionem non producere speciem impressam, tum quia Deus præsentissimus est intellectui beati, & non eget specie impressa, sicut etiam si sit possibilis species substantiæ Angeli; tamen secundùm veriorem opinionem in ipso intellectu Angeli non constituitur ad cognitionem propriæ substantiæ, tum etiam ob aliam rationem efficaciorem, quia visio Dei ex natura sua est perpetua & incorruptibilis, & sic visio vna nó potest pendere ab specie quam ipsa produceret, ac proinde species esset otiosa in æternum; an verò ex visione possent oriri species aliorum obiectorum quando visio concessa est solùm ad tempus, vt de visione Pauli in via aliqui putant, explicandum est prima parte ad quæst. 12.

Sed quæres an possint concedi species rerum supernaturalium vt sunt in se ad cognitionem fidei. Respondeo species quæ repræsentat clarè rem vt est in se, non potest respectu eiusdem obiecti deseruire ad actum fidei, quia actus fidei non versatur sicut clara notitia circa obiectum, sed vt obscura, iuxta doctrinam traditam suprà ad quæst. 1.

Posset tamen assumi species supernaturalis vnius obiecti tanquam aliena respectu alterius per fidem cognoscendi, sicut in cognitione naturalis ordinis contingit, vt per speciem propriam vnius obiecti cognoscatur aliud instar prioris, & non vt est in se. & iuxta hanc doctrinam posset explicari P. Suarez loco allegato in principio huius dubij.

DVBIVM VI.

An fides sit in intellectu practico, vel speculatiuo.

HIs verbis contendunt Theologi explicare an habitus fidei sit habitus speculatiuus, vel practicus, & idem hîc à nobis explicandum est.

In hac quæstione, sicut in simili de Theologia possunt esse diuersæ opiniones.

Et de Theologia quidem Scotus *quæst. 4. prologi, §. ad quæst.* docuit esse practicam, non solùm quatenus versatur circa actiones nostras, sed etiam quatenus versatur circa Dei cognitionem. Hoc verò probat Scotus, quia praxis est operatio quælibet distincta ab operatione intellectus: sed omnis actus Theologiæ in intellectu potest mouere nostrum affectum, quia ex tali cognitione possumus moueri ad bene operãdum; hæc verò actio eodem modo haber locum in cognitione fidei, & ita fides erit habitus practicus.

Secundam opinionem refert Durand. *q. 6. prologi. n. 7.* asserentium Theologiam esse simpliciter speculatiuam, quia scientia sumit denominationem ex fine: finis autem Theologiæ est beatitudo, quæ est cognitio speculatiua; ergo. quæ ratio eandem vim habet in habitu fidei.

Tertiam opinionem refert etiam Durand. suprà asserentium Theologiam neque esse practicam, neque speculatiuam, sed affectiuam, id est, quæ ad mouendum affectum ordinatur. idémque posset dici de habitu fidei. quam sententiam videtur tradidisse Ægidius *quæst. 4. prologi*, & ex dicendis refutabitur.

Quarta opinio fuit Henrici *in summa, art. 8. q. 3.* qui dixit Theologiam esse speculatiuam; an verò sit simul practica, vel non sit, non explicat. de qua iudicium feremus infrà, interim notantes idem posse dici de habitu fidei.

Alia fuit opinio Durandi *quæst. 6. prologi.* qui vt suam mentem explicet docet Theologiam tribus modis posse sumi. Primo pro habitu, quo credimus ea quæ in sacra Scriptura continentur. Secundò pro habitu, quo eadem declarantur & defenduntur. Tertiò pro habitu, quo ex articulis fidei conclusiones deducuntur.

A Deinde docet Theologiam primo modo sumptam esse practicam simpliciter, quia habet pro obiecto opus meritorium: practica autem scientia est quæ habet pro obiecto opus.

Rursus docet Theologiam secundo modo esse simpliciter speculatiuam, quia obiectum non est opus, sed Deus ipse, & aliæ veritates. De Theologia tertio modo sumpta nihil dicit in corpore quæstionis, quia putat eandem esse rationem illius, & Theologiæ primo modo sumptæ.

Vt autem rem explicemus, sciendum est à Philosophis partitam fuisse olim mentem in speculatiuam, & practicam, dixerunt enim intellectum alium esse speculatiuum, alium practicum; de vocibus verò quibus Aristotel. variis locis vsus est, legi potest P. Vasquez *1. p. d. 8.*

B *capite quinto.*

Secundò ponendum est praxim vniuersè acceptam esse actionem seu operationem cuiuscumque potentiæ. vt notauit Greg. *quæst. 5. prologi, art. primo*, & Capreolus *quæst. 2. prologi, art. 1.* P. Vasquez *loco proximè allegato* indicat, S. Thom. *1. 2. quæst. 57 art. ad 1. & in hac 2. 2. quæst. 179. art. 2.* neque est causa ob quam praxis ad solam operationem voluntatis limitetur, vt voluit Scotus.

Tertiò notandum est vt actus intellectus dicatur practicus, non satis esse si ex ipso sequatur in voluntate amor etiam ex naturali connexione, quod, vt infrà dicemus, ex cognitione speculatiua sequi potest: sed necessarium est vt actus intellectus versetur circa actum voluntatis, tanquam circa obiectum, cogitando qualiter & quomodo talis actio fieri debeat, aut possit: vt cùm co-

C gitat quomodo domus sit facienda. ita S. Thom. *quæst. 3. de veritate, art. 4. & in 3. d. 23. quæst. 2. art. 3. quæstiuncula 2.* Ochamus *quæst. 4. prologi, art. 2.* quæ ponitur *quæst. 10.* in ordine, Gab. *quæst. 11. art. 1.* Maior *quæst. 6.* Greg. *quæst. 5. art. 2.* Capreolus *quæst. 2. art. 5.* P. Vasquez *1. p. d. 8.*

Et quidem actum practicum semper versari circa praxim, docuit Arist. *3. de anima, cap. 10. textu 5.* quòd verò hoc requiratur ad cognitionem practicam, probatur, quia aliàs omnis scientia speculatiua posset dici practica, quia potest mouere voluntatem ad delectationem eorum quæ scientia illa considerat: nam vt Arist. docuit *primo Ethic. cap. 7. &* 8. ex perfecta speculatione nasci potest perfecta delectatio.

Vlteriùs notandum est non satis esse ad rationem practicæ notitiæ quòd versetur circa praxim, sed necessarium esse vt circa illam versetur dirigendo ad opus

D peculiari ratione, vt antea dicebam, quod solet à multis dici necessarium esse, vt versetur circa rem operabilem, & modo operabili: vt bene explicuit S. Thom. *1. p. q. 14. art. 16.* & videtur colligi ex Aristot. *2. metaphys. c. 1. textu 3.* Scire autem oportet non sufficere ad rationem notitiæ practicę vt dirigatur ad opus ex sola voluntate operantis, sic enim non ordinaretur per se in talem finem, sed per accidens ex voluntate operantis.

His præmissis dicendum est primò habitum fidei esse speculatiuum, quia reuera habet plures actus speculationis solius & contemplationis, vt sunt plures actus, videlicet cognitio Trinitatis, & aliorum mysteriorum. vnde nullo modo admittenda est sententia Scoti, est enim contra communem modum loquendi Philoso-

E phorum, & Theologorum. & ita S. Thom. hîc *art. 2. ad 3.* dixit fidem esse in intellectu speculatiuo.

Secundò dicendum est etiam esse habitum practicum, qui habet aliquos actus quibus homo mouetur ad bene operandum, vt constat, & dirigit & ostendit quomodo & qualiter hæc vel illa operatio fit facienda.

Et hanc doctrinam recipiunt communiter interpretes S. Thom. *in art. 2. huius quæstionis.* vnde 2. & 3. sententia suprà relatæ recipiendæ non sunt; quarta verò sententia in bonum sensum potest explicari. Tandem sententia Durandi falsa est, quia fides verè habet cognitio-

nem

nem,quę nō est practica,sed purè speculatiua.Errat etiã Durandus dum putat obiectum fidei esse actum meritorium,vt constat ex dictis ad quæstionem primam.

Solùm restat explicare an idem habitus fidei sit practicus & speculatiuus formaliter,vel eminenter.

Aliqui Doctores cum Caiet.censent esse eminenter, & vt explicent suam sententiam notant speculatiuum & practicum non esse per se differentias scientiæ vniuersim acceptę,conueniunt enim scientiæ alicui infiniti obiecti; respectu verò scientiæ circa obiectum finitum sunt differentiæ essentiales, quia eidem conuenire non possunt:sed quia quę diuisa sunt in inferioribus,possunt vniri in superiori, ideo fides potest esse practica & speculatiua.ex qua doctrina colligunt aliqui recentiores fidem esse eminenter practicam & speculatiuam.

Sed P. Vasquez 1.*p.d.*9.& alij multi huius ætatis docent habitum fidei esse formaliter practicum, & speculatiuum ; intelligentiæ verò gratia sciendum est,habitū dici speculatiuum , vel practicum , quia est principium praxis , vel speculationis : contingit autem interdum vnum esse solum principium speculationis, alterum solius praxis.

Deinde notandum est aliquando colligi distinctionem essentialem inter habitus ex praxi , vel speculatione, quia vnius obiectum est adæquatum sola praxis, alterius sola speculatio ; quando verò non sunt obiectum adæquatum, quia idem habitus secundùm rem respicit praxim & speculationem vt obiectum adæquatum, non sunt signum distinctionis essentialis, vnde S.Thom. 1.*p.* *q.*79.*art.* 11. docuit per practicum & speculatiuum non posse distingui facultatē intellectricem. & ratio esse debet,quia potentiæ vel habitus ex solo respectu ad obiectum adæquatum debent distingui essentialiter, de quo rectè philosophatur P.Vasquez 1.*p.d.*9.*c.*3.

Iuxta hanc ergo doctrinam existimo habitum fidei esse formaliter practicum & speculatiuū , quia est principium praxis & speculationis,& circa vtramque versatur tanquam circa obiectum adæquatum,neque est causa ob quam dicamus esse eminenter practicum & speculatiuum.

Addendum est habitum fidei primariè dici speculatiuum , primò quia maiori ex parte consistit in speculatione, deinde quia præcipuum obiectum est Deus , qui non potest esse obiectum praxis , sed speculationis : vt docuit P. Vasquez *loco allegato*, & recentiores Thomistæ *in articulum secundum huius quæstionis.*

Articvlvs III.

Vtrùm charitas sit forma fidei.

25. Infra q.3. a.8. Et 3. di.22 q.1. a.1. q.1. & di.3 q.2.a.1.q.3 ad vlt. q.14. a.5 & vlt. q. 2.a.3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd charitas non sit forma fidei. Vnumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo,quæ ex opposito diuiduntur sicut diuersæ species vnius generis , vnum non potest esse forma alterius.Sed fides & charitas diuiduntur ex opposito 1.*Cor.*13. *sicut diuersæ species virtutis:ergo charitas non potest esse forma fidei.*

2. *Præterea,Forma,& id, cuius est forma, sunt in eodem, quia ex his fit vnum simpliciter : sed fides est in intellectu:charitas autem in voluntate:ergo charitas non est forma fidei.*

3. *Præterea , Forma est principium rei, sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia, quàm charitas:secundùm illud ad Rom.*1. Ad obediendum fidei in omnibus Gentibus:*ergo obedientia magis est forma fidei,quàm charitas.*

Sed contra est, quod vnumquodque operatur per suam formam. Fides autem per dilectionem operatur: ergo dilectio charitatis est fidei forma.

Respondeo dicendum , quòd sicut ex superioribus * *patet,actus voluntarij speciem recipiunt à fine , qui est voluntatis obiectum:id autem à quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formæ in rebus naturalibus.Et ideo cuiuslibet actus voluntarij forma quodammodo est finis,ad quem ordinatur:tum quia ex ipso recipit formam, tum etiam quia modus actionis oportet quòd respondeat proportionabiliter fini. Manifestum est autem ex* * *prædictis,quòd actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod est bonum , sicut ad finem: hoc autem bonum quod est finis fidei , scilicet bonum diuinum,est proprium obiectum charitatis:& ideo charitas dicitur forma fidei, inquantum per charitatem actus fidei perficitur & formatur.*

1.2.q.v. a. 3. & q.18. a. 4.

Art.1. huius q. & q.3. a.1.

Ad primum ergo dicendum , quòd charitas dicitur esse forma fidei,inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet vnum actum à diuersis habitibus informari:& secundum hoc ad diuersas species reduci ordine quodā,vt suprà * *dictum est,cùm de actibus humanis in communi ageretur.*

1.2. q. 18. a. 6. & 7. & q.56. a. 2.

Ad secundum dicendum, quòd obiectio illa procedit de forma intrinseca. Sic autem charitas non est forma fidei , sed prout informat actum eius, vt suprà * *dictum est.*

In corp. artic.

Ad tertium dicendum,quòd etiam ipsa obedientia & similiter spes & quæcunque alia virtus posset præcedere actum fidei rationabiliter & formatum à charitate, sicut infrà * *patebit : & ideo ipsa charitas ponitur forma fidei.*

q.23.a.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs IV.

Vtrùm fides informis possit fieri formata, vel econuerso.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd fides informis non fiat formata,nec econuerso:quia vt dicitur 1.*ad Corinth.*13. Cùm venerit quod perfectum est,euacuabitur quod ex parte est : *sed fides informis imperfecta est respectu formatæ, ergo adueniente fide formata , fides informis excluditur, vt non sit vnus habitus numero.*

26. 3.dist. 23. q.3. a.4. Et 4.dist. 17. q.2. a.1.q.3. cor. Et veri. q. 14.a.7. Et ad Rom.1. lect. 6. circ.3.fin.

2. *Præterea,Illud quod est mortuum nō fit viuum, sed fides informis est mortua:secundùm illud Iacob.*2. Fides sine operibus mortua est:*ergo fides informis non potest fieri formata.*

3. *Præterea , Gratia Dei adueniens non habet minorem effectum in homine fideli, quàm infideli. Sed adueniens homini infideli,causat in eo habitum fidei: ergo etiam adueniens fideli, qui habeat priùs habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.*

4. *Præterea , Sicut Boët. dicit , Accidentia alterari non possunt:sed fides est quoddam accidens : ergo non potest eadem fides quandoque esse formata, & quandoque informis.*

*Sed contra est,quòd Iacob.*2.*super illud,*Fides sine operibus mortua est, *dicit* * *Glos. quibus reuiuiscit:*

Glo.interlinearis. ibid.

ergo

ergo fides, quæ erat priùs mortua & informis, fit formata & viuens.

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuerunt diuersæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quòd alius est habitus fidei formatæ & informis: sed adueniente fide formata, tollitur fides informis. Et similiter homine post fidem formatam peccante mortaliter, succedit alius habitus fidei informis, à Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conueniens, quòd gratia adueniens homini aliquod Dei donum excludat: neque etiam, quòd aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale. Et ideo alij dixerunt, quòd sunt quidem diuersi habitus fidei formatæ & informis. Sed tamen adueniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis: sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatæ. Sed hoc etiam videtur esse inconueniens, quòd habitus fidei informis in habente fidem formatam, remaneat otiosus. Et ideo aliter dicendum, quod idem est habitus fidei formatæ & informis. Cuius ratio est, quia habitus diuersificatur secundùm illud quod per se ad habitum pertinet. Cùm autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem: ita quòd per hoc fidei habitus possit diuersificari. Distinctio autem fidei formatæ & informis est secundùm id quod pertinet ad voluntatem, id est, secundùm charitatem: non autem secundùm illud quod pertinet ad intellectum. Vnde fides formata & informis non sunt diuersi habitus.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Apostoli est intelligendum quando imperfectio est de ratione imperfecti. Tunc enim oportet, quòd adueniente perfecto, imperfectum excludatur, sicut adueniente aperta visione excluditur fides: de cuius ratione est, vt sit non apparentium. Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tũc illud numero idem quod erat imperfectum, fit perfectum, sicut pueritia non est de ratione hominis: & ideo idem numero qui erat puer, fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione perfectæ fidei, sed per accidens se habet ad ipsam, vt * *dictum est: vnde ipsamet fides informis fit formata.*

In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod facit vitam animalis, est de ratione ipsius: quia est forma essentialis eius, scilicet anima: & ideo mortuum fieri viuum, non potest; sed aliud specie est, quod est mortuum, & quod est viuum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel viuam, non est de essentia fidei, & ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd gratia facit fidem non solùm quando fides de nouo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat. * *Dictum est enim suprà, quod Deus semper operatur iustificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aëris. Vnde gratia non minus facit adueniens fideli, quàm adueniens infideli: quia in vtroque operatur fidem. In vno quidem confirmando & perficiendo, in alio de nouo creando. Vel potest dici, quòd hoc est per accidens, scilicet, propter dispositionem subiecti, quòd gratia non causat fidem in eo, qui habet, sicut econtrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo, qui eam amisit per peccatum mortale præcedens.*

1.1. q. 109 a. 1 & q. 113. Et 1.2.q. 104.a.1.

Ad quartum dicendum, quòd per hoc quod fides formata fit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subiectum fidei quod est anima, quod quandoque quidem habet fidem sine charitate, quandoque autem cum charitate.

Conclvsio est affirmans.

DISPVTATIO XXXIX.

Circa hos articulos.

Dvbivm I.

Qua ratione charitas sit forma fidei.



Constitvtvm est apud Doctores charitatem esse formam fidei. ita sentiunt Schol. *in 3.d.23.cap.4.* & interpretes cum S.Thom hic. Sed non eodem modo res hæc explicatur ab omnibus. Richardus *d.citata, art.6.quæst.1.* contendit charitatem non solùm moraliter, sed physicè & in esse naturæ esse formam fidei. Probat primò, quia ex consortio duorum quę in eodem subiecto sunt, imperfectius perficitur ab altero, quando inter se ordinantur. Secundò, quia quando duo principia concurrunt ad vnam actionem, quodlibet illorum perficitur. Tertiò, quia arbitratur hic author voluntatem esse in anima medio intellectu, & habitum charitatis medio habitu fidei: ergo habitus fidei perficitur per habitum charitatis, quasi forma inhærenti.

Hæc tamen sententia meritò reiicitur communiter à Doctoribus, neque habet firmum fundamentum. Et quę Richard. adducit, leuioris momẽti sunt. Primum est falsum, non enim omnes potentiæ quæ sunt in eodem subiecto, ita se habent vt vna intrinsicè perficiatur ab altera, nisi forsan quando in illam potest deriuare aliquem effectum. v. g. si intellectus dicatur perficere voluntatem. v.g. quatenus in illa excitat affectum; charitas verò nullum habet effectum quem deriuet in fidei habitum tanquam in subiectum, imò non est intelligibile quid sit physicum illud quod dicitur charitas deriuare in habitum fidei.

Secundum argumentum Richardi non est verum de perfectione quam vnum agens deriuat in aliud, quia sæpe concurrant duo agentia ad vnum effectum, & neutrũ illorum deriuat in alterum aliquid physicum: sed potest dici vnum perficere aliud in ordine ad effectum, quia vnum sine alio non produceret effectum ita perfectum.

Tertium verò argumentum Richard. falsam omnino continet doctrinam, & ab omni vera Philosophia alienam.

Aliqui recentiores referuntur sentire charitatem aliquem modum physicum deriuare in habitus aliarum virtutum, ratione cuius dicitur perficere physicè illas. & eadem ratione philosophantur de charitate respectu habitus fidei.

Sed hæc sententia ex eo mihi non probatur quòd non explicatur quis sit modus iste, aut ad quem effectum conducat. de quo dicam iterum infrà. Communis ergo sententia est charitatem esse formam fidei in genere moris extrinseca quadam ratione & ordine.

Sed in explicando quænam sit ista informatio moralis, etiam est varietas opinionum S.Thom. in hoc articulo tertio & aliis; docẽt ideo charitatem dici formam fidei, quia ordinat ad finem supernaturalem bonũ actus ipsos fidei. quem modum philosophandi sequuntur alij, & hac ratione infrà *q.23.art.8.* dixit charitatem esse formam omnium virtutum.

Sed

Sed hæc ratio informationis videtur aliquibus nimis communis,& contendunt inuenire in charitate respectu fidei peculiarem modum informationis.

Alij verò assignant differentiam inter alias virtutes,& inter fidem comparatione charitatis,quòd fides cùm nõ respiciat bonum,sed verum,potest eius actus manere in ratione fidei, etiamsi à charitate ordinetur in finem vltimum:sed aliæ virtutes quantum ad actus internos non possunt ordinari à charitate in bonum ipsius charitatis, vt in obiectum formale, ita vt etiam respiciant propriũ obiectum, quia censent actum bonum non posse respicere duas bonitates & honestates diuersarum virtutum.

Sed hæc doctrina controuersiam inuoluit alterius loci,& adhuc restat explicandum quid constituat charitas in actus fidei per illam ordinationem.

Bonauentura,Durand.& Paludanus ad distinctionem citatam docent charitatem esse formam actus fidei,quia sine charitate non est meritorium opus vitæ æternæ,& certum est habitualem charitatem seu gratiam necessariam esse ad meritum de condigno, quia necessarius est status sanctitatis,vt docent Theologi 1.2.*ad quæst.vltimã.* An verò requiratur aliquod imperium actuale ipsius charitatis,in materia de merito examinandum est.

Et negare non possumus modis prædictis fidem posse dici informem,hoc est,sine forma; verùm peculiari ratione à Patribus solet dici fides mortua & otiosa, quando non mouet ad operandum,vt notauit P.Vasquez 1.2. *d.*210. *cap.*6.& Iudas in sua canonica appellat hæreticos arbores bis mortuas,quia nec habent vitam gratiæ, neque motum vitæ fidei; fides enim natura sua est radix bonæ operationis.& Iacobus *cap.* 2. appellat fidem sine operibus mortuam,seu otiosam:vt legit Aug.*serm.* 53.*de tempore*,qui *lib.*83.*quæstionum,quæst.*76.appellat fidem mortuam.& Concilium Trident.*sess.*6.*cap.*7. appellat mortuã & otiosam : otium ergo fidei est cessare ab operibus, & ratione operationis fides dicitur viua, vnde Augustin. præfatione *in Psalmo* 31. fidem non otiosam appellat quæ per dilectionem operatur.Legatur Bernard.*epist.*42.

Hoc ergo sensu à Patribus dicitur fides mortua vel otiosa,qui non appellant informem,hoc enim modo loquendi Scholastici vsi sunt, & hic vltimus modus peculiari ratione conuenit fidei quo dicitur viua vel mortua,vt notauit P.Vasquez 1.2.*d.illa* 210.*cap.6.in fine.*

Dvbivm II.

An fides informis & formata differant essentialiter in ratione fidei.

EX doctrina tradita constat fidem vt formatam aliquid dicere aut connotare diuersum ab ipsa fide secundùm se. Quæstio est ergo an sit idem habitus fidei qui esse potest informis & formatus.

Fuit sententia asserentium fidem formatam & informem esse diuersos habitus. Hanc putat probabilem Magister 3.*d.*23.& sequitur Alens.3.*p.q.*64.*in* 6.& Glossa *in cap.de summa trinitate,non longè à principio.*

Solet verò duobus modis explicare,altero vt cùm iustus peccat mortaliter,amittat fidem formatam,& detur illi fides informis, quasi fides informis non amittatur, sed formata; altero vt fides informis non amittatur,sed simul sit conformata, & per peccatum mortale amittatur formata, & maneat informis. vtrumque modum philosophandi retulit S.Thom. *art.*4.*in corpore.*

Communis tamen fuit Theologorum sententia esse eundem habitum formatum & informem, secundùm diuersos status.Hanc putat probabilem Magister *loco citato*, Scholastici sequuntur *in eam distinctionem.* S. Thom. hic *art.*4. & interpretes eius. & mihi est valde certa, & probari potest, primò, quia Theologi aut Patres nunquam agnouerunt duos habitus infusos fidei. Secundò quia sine causa fingitur distinctio horum habituum; idem enim habitus secundùm diuersos status potest vtramque denominationem sortiri, iuxta doctrinam traditam dubio præcedenti: ergo non est necessarium fingere duos istos habitus. Quod tertiò ampliùs ostendo,quia isti habitus sunt operatiui,& sunt principia eliciendi actum fidei. Sed omnes actus fidei habent idem obiectum formale; ergo sufficit vnus habitus. Propter formationem autem non est necessarium fingere nouũ habitum, quia formatio est aliquid morale, & si esset aliquid physicum,deberet oriri à charitate.

Rursus vel illi habitus distinguuntur specie vel numero : si specie, ergo dantur quatuor virtutes theologicæ contra Patres & Theologos; si numero tantùm distinguantur,non est necesse illos constituere, quia differentia numerica actuum non requirit diuersos habitus, neque possunt actus distingui specie quando habent eandem rationem formalem.

Secundò dicendum est nulla ratione esse admittendum per quodlibet peccatum mortale destrui aliquem habitum infusum fidei,hæc est valde certa : nam Concilium Trident.*sess.* 6. *canone* 28. damnat asserentes amitti fidem semper quando amittitur gratia. quæ definitio non esset absolutè vera, si semper amitteretur fides aliqua infusa : vt bene docuit Bañez in *art.* 4. & alij recentiores,P.Valentia hîc *puncto* 4.

Sed solet obiici, hoc modo non potest idem corpus numero esse viuum & mortuum:successiuè ergo neque idem habitus poterit esse formatus & informis,viuus & mortuus.

Sed neganda est consecutio,est enim manifestum discrimen : nam corpus viuum est tale per formam intrinsecam,ex qua componitur viuens, éstque diuersa forma à non viuenti : at fides non dicitur formata aut viua per formam intrinsecam, sed solùm extrinsecè, vt dubio præcedenti explicatum est.Si verò corpus sumatur tantùm pro materia quæ est pars compositi distincta à forma,idem manet in viuo & in mortuo.

Restat explicare an in Concilio Trident. suprà definitum sit posse in peccatore manere eundem numero habitum fidei qui erat in ipso quando fuit iustus.P. Valentia hîc *puncto* 4.dicit hoc non esse certum de fide,neque de hoc fuisse disputatum contra hæreticos in Concilio,& citat pro sua opinione Richardum *tomo* 2.*art.* 8. *pag.*64. qui cùm docuisset ex Concilio Trident. eandem fidem secundùm speciem posse manere in peccatore,addidit verisimilius etiam esse quòd eadem quoque numero maneat.

Docet verò P.Valentia ita esse certum manere fidem eandem numero, vt communiter Theologi oppositum dicant esse temerarium. Bañez *in artic.*4. valde temerarium iudicat,& errori proximum, asserere aliquam fidem corrumpi quoties amittitur charitas & gratia.

Et mihi probabiliùs est definitum esse manere eandem fidem numero:nam canone illo 28. expressè dicitur fidem quæ remanet esse veram fidem:non posset autem dici remanere nisi priùs fuisset in homine iusto.Vnde post Concil. Trident. existimo esse errorem asserere non manere eundem habitum fidei numero in peccatore qui fuit in iusto.

Dvbivm III.

An vera fides possit esse sine charitate.

ALiqui hæretici existimarunt veram fidem infusam non reperiri in hominibus sine charitate & sanctitate. ita ex Luthero & Caluino refert P.Valentia hîc *punct.*4.& alij,quorum argumenta infrà dicemus. Legatur Bellarm.*tom.*3.*lib.*1.*de iustificatione,cap.*15.

Sed contraria veritas definita est in Concilio Trident.

dent. *ſeſſ. 6. canone* 28. vbi definitur non ſemper amitti cũ charitate & gratia, & probari poteſt ex Patribus. ita ſenſit Hieronym. & Theophyl. *in cap. 7. Matthæi.* idem Hieronym. *in cap.* 31. Hieremiæ, Baſilius *in regula Monachorum, cap.* 94. Gregor. *homil.* 28. *in Euangelia,* Irenæus *lib.* 4. *cap.* 25. Pſeudo-Cyprianus *ſerm. de zelo,* Ambroſ. 2. *Epheſorum cap.* 2. Auguſtin. *lib.* 6. *contra Iulianum, cap.* 117. *lib.* 5. *de Trinitate, cap.* 18. *& præfatione in Pſalm.* 31. *& ſæpe aliis locis.* & colligitur *ex cap.* 2. *Epiſtolæ Iacobi.*

Ratione etiam poteſt probari, quia fides ex natura rei non habet connexionem cum charitate, cùm verſetur circa diuerſum obiectum formale, circa quod poteſt homo operari etiamſi nolit Deum diligere ſuper omnia, poteſt enim illius teſtimonio præpoſito ab Eccleſia fidem adhibere. ex lege verò libera Dei non poteſt probari talis connexio, imò contrarium conſtat ex Scriptura & Patribus.

Sed arguunt hæretici primò ex eo quòd putant fidem veram iuſtificare. Sed hic error in materia de gratia refutandus eſt.

Secundò arguit Caluinus, quia fides vera eſt cognitio Chriſti: Chriſtus autem nó poteſt cognoſci ſine ſuo ſpiritu ſanctificationis. Verùm licèt ad veram Chriſti cognitionem requiratur gratia Chriſti, ſed non gratia ſanctificans.

Tertiò obiicit illud ad Rom. 10. *Corde creditur ad iuſtitiam.* Si expendant, inquit, hunc locum, fides magis eſt affectus, quam intelligentiæ ratione, reſpondet P. Valentia & alij, & expoſitiones huius loci variæ etiam ſunt, vt conſtabit legenti interpretes; verùm quod attinet ad præſens inſtitutum, facile reſpondetur ex illo loco nullo modo colligi fidem eſſe iuſtitiam formaliter, vel neceſſariò coniunctam cum iuſtitia, ſed eſſe neceſſariam ad iuſtitiam, & habere vim mouendi ad illam.

Quartò obiicit Caluinus & alij hæretici multa teſtimonia quibus probare contendunt veram fidem ſanctificare, & ita omiſſa ſanctitate ſemper amitti fidem. Sed hæc teſtimonia in materia de gratia explicantur à Doctoribus facili negotio de fide quæ ſimul habet adiunctam dilectionem charitatis, vel quòd ſolùm ſignificent fidem eſſe initium iuſtificationis, de quo Concil. Trident. *ſeſſ. 6. cap.* 8.

Quintò obiiciunt: nam Iacobus *cap.* 2. fidem ſine operibus appellat mortuam: ergo non eſt vera fides. Sicut homo mortuus non eſt verus homo. Reſpondet P. Valentia dupliciter poſſe aliquid dici mortuum, vel per defectum vitæ, ex qua tanquam ex parte intrinſecè componebatur: & quòd hoc modo eſt mortuum, non poteſt eſſe tale ſicut erat viuum, & hac ratione homo mortuus non eſt verè homo. Alio modo dicitur mortuũ aliquid ex defectu commiſtionis cum vita: ſicut corpus dicitur mortuum ex defectu commiſtionis cum anima, & tale corpus poteſt eſſe verum corpus, etiamſi à vita ſeparetur. Et hoc ſenſu loquutus eſt Iacobus, qui dixit fidem ſine operibus eſſe mortuam, ſicut corpus ſine ſpiritu. Poteſt ergo eſſe vera fides; licèt non habeat adiunctam vitam charitatis, vel operationem qua excitatur homo ad vitam.

Sextò obiiciunt, Iacobum *cap. citato* comparare fidem ſolam fidei dæmoniorum, quo etiam modo loquendi non ſemel vtitur Auguſt. *lib.* 5. *Homiliarum, homil.* 17. *lib.* 15. *de Trinitate, cap.* 18. fides autem dæmoniorum non eſt vera fides. Ponimus autem id quod infrà dicemus, in dæmonibus non manſiſſe fidem infuſam & ſupernaturalem. Reſpondeo negandam eſſe conſecutionem, quia comparatio illa in eo ſolùm accipitur quòd neutra fides ſola ſufficiat ad ſalutem.

* * *

ARTICVLVS V.

Vtrùm fides ſit virtus.

AD *quintum ſic proceditur. Videtur, quòd fides non ſit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum. Nam virtus eſt quæ bonum facit habentem: vt dicit Philoſoph. in* 2. *Ethic. ſed fides ordinatur ad verum: ergo fides non eſt virtus.* 27. 2. q. 4. a. 2. Et 3. d. 23. a. 1. q. 1. & q. 2. a. 1. q. 2. Et verit. q. 14. ar. 3. 6.

2. *Præterea, Perfectior eſt virtus infuſa, quàm acquiſita. Sed fides propter ſui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquiſitas, vt* * *patet per Philoſophum in* 6. *Ethic. ergo multo minus poteſt poni virtus infuſa.* * 1. 2. Et hic. c. 5. 1. 5. * 1. 6. Et hic. c. 3. circa prin. tom. 3.

3. *Præterea, Fides formata & informis ſunt eiuſdem ſpeciei, vt* * *dictum eſt: ſed fides informis non eſt virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus: ergo nec fides formata eſt virtus.* * Art. præced.

4. *Præterea, Gratiæ gratis datæ & fructus diſtinguuntur à virtutibus: ſed fides enumeratur inter gratias gratis datas,* 1. *ad Cor.* 12. *& ſimiliter inter fructus, ad Galat.* 5. *ergo fides non eſt virtus.*

Sed contra eſt, quòd homo per virtutes iuſtificatur. Nam iuſtitia eſt tota virtus, vt dicitur in 5. * *Ethic. Sed per fidem homo iuſtificatur, ſecundùm illud ad Rom.* 5. Iuſtificati ergo ex fide, pacem habemus, &c. *ergo fides eſt virtus.* 1. 2. q. 113. ar. 3. & 4.

Reſpondeo dicendum, quòd ſicut ex * *prædictis patet, virtus humana eſt, per quam actus humanus redditur bonus: vnde quicunque habitus eſt ſemper principium boni actus, poteſt dici virtus humana. Talis autem habitus eſt fides formata. Cùm enim credere ſit actus intellectus aſſentientis vero, ex imperio voluntatis, ad hoc quod iſte actus ſit perfectus duo requiruntur: quorum vnum eſt vt infallibiliter intellectus tendat in ſuum* ℞ *bonum, quòd eſt verum. Aliud autem eſt, vt infallibiliter ordinetur ad vltimum finem, propter quem voluntas aſſentit vero: & vtrumque inuenitur in actu fidei formatæ. Nam ex ratione ipſius fidei eſt, quòd intellectus ſemper feratur in verum: quia fidei non poteſt ſubeſſe falſum, vt ſuprà* * *habitum eſt. Ex charitate autem quæ format fidem, habet anima, quòd infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum: & ideo fides formata eſt virtus. Fides autem informis non eſt virtus, quia etſi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Sicut etiam ſi temperantia eſſet in concupiſcibili, & prudentia non eſſet in rationali, temperantia non eſſet virtus, vt ſuprà* * *dictum eſt. Sed ad actum temperantiæ requiritur* ℞ *actus rationis & actus concupiſcentiæ, ſicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis, & actus intellectus.* * 1. 2. q. 57. a. 4. & q. 61. a. 2. ℞

Ad primum ergo dicendum, quòd ipſum verum eſt bonum intellectus, cùm ſit eius perfectio: & ideo inquantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam: ſed vlterius inquantum fides formatur per charitatem, habet etiam ordinem ad bonum, ſecundum quod eſt voluntatis obiectum.

Ad

Ad secundum dicendum, quòd fides de qua Philosophus loquitur, innititur rationi humanæ nō ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum: & ideo talis fides non est virtus. Sed fides, de qua loquimur, innititur veritati diuinæ, quæ est infallibilis: & ita non potest ei subesse falsum. Et ideo talis fides potest esse virtus.

Ad tertium dicendum, quòd fides formata & informis non differunt specie, sicut in diuersis speciebus existentes: differunt autem sicut perfectum & imperfectum in eadem specie: vnde fides informis cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis. Nam virtus est perfectio quædam, vt dicitur in 7. * *Physic.*

Ad quartum dicendum, quòd quidam ponunt, quòd fides quæ connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis. Sed hoc non cōuenienter dicitur, quia gratiæ gratis datæ, quæ ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiæ: vnde Apostolus ibi dicit: Diuisiones gratiarum sunt. Et iterum: Alij datur hoc, alij datur illud. Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiæ, quia informitas non est de substantia eius, secundùm quod est donum gratuitum. Vnde dicendum est, quòd sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia, sicut pro constantia fidei, vt dicit * *Glos. vel pro sermone fidei. Fides autem ponitur fructus, secundùm quod habet aliquam delectationem in suo actu ratione certitudinis. Vnde ad Galat. 5. vbi enumerantur fructus, exponitur fides de inuisibilibus certitudo.*

Conclvsio est, fides formata est virtus.

Articvlvs VI.

Vtrùm fides sit vna virtus.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quòd non sit vna fides. Sicut enim fides est donum Dei, vt dicitur ad Ephes. 5. ita etiam sapientia & scientia inter dona Dei computantur, vt patet Isai. 11. Sed sapientia & scientia differunt per hoc, quòd sapientia est de æternis, scientia verò de temporalibus: vt patet per * *August. 13. De Trinit. cùm ergo fides sit de æternis, & de quibusdam temporalibus, videtur quod non sit vna fides, sed distinguatur in partes.*

2. *Præterea, Confessio est actus fidei, vt suprà* * *dictum est, sed non est vna & eadem cōfessio fidei apud omnes. Nam quod nos confitemur factum, antiqui Patres confitebantur futurum, vt patet Isai. 7.* Ecce virgo concipiet: *ergo non est vna fides.*

3. *Præterea, Fides est communis omnibus fidelibus Christi: sed vnum accidens non potest esse in diuersis subiectis: ergo non potest esse vna fides omnium.*

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Ephes. 4. Vnus Dominus, vna fides.

Respondeo dicendum, quòd fides si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari: vno modo ex parte obiecti, & sic est vna fides. Obiectum enim formale fidei est veritas prima, cui etiam inhærendo credimus quæcunque sub fide continentur. Alio modo ex parte subiecti: & sic fides diuersificatur, secundùm quòd est diuersorum. Manifestum est autem, quòd fides sicut & quilibet alius habitus ex formali ratione obiecti habet speciem, sed ex subiecto indiuiduatur: & ideo si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est vna specie, & differens numero in diuersis. Si verò sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est vna fides: quia idem est quod ab omnibus creditur: etsi sint diuersa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad vnum.

Ad primum ergo dicendū, quòd temporalia, quæ in fide proponuntur, non pertinent ad obiectum fidei, nisi in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima: sicut suprà * *dictum est. Et ideo fides vna est de temporalibus & æternis. Secus autem est de sapientia & scientia, quæ considerant temporalia & æterna, secundùm proprias rationes vtrorumque.* Q.1.2.

Ad secundum dicendum, quòd illa differentia præteriti & futuri non contingit ex aliqua diuersitate rei creditæ, sed ex diuersa habitudine credentium ad vnam rem creditam, vt etiam suprà * *habitum est.* 1.2.q. 103.2.4. & q. 107 a.1. ad primum.

Ad tertium dicendum, quòd illa ratio procedit de diuersitate fidei secundùm numerum.

Conclvsio est affirmans.

DISPVTATIO XL.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

An fides sit virtus intellectualis.

CIrca priorem partem vulgata partitione diuiditur virtus in moralem, & intellectualem. Virtus moralis significat in hac diuisione omnem virtutem, cuius opus ex se est bonum; virtus verò intellectualis significat perfectionem intellectus. hanc partitionem tradidit Aristotel. 6. *Ethicorum, cap.* 1. & 2. & 3. & S. Thom. 1.2. *quæst.* 58.

Prima autem opinio est asserentium fidem non esse simpliciter virtutem. ita Caietan. *in art.* 5. & videtur S. Th. *in art.* 3. *d.* 23. *quæst.* 2. ex quo desumpsit Caietan. rationem pro hac sententia, quia ad rationem virtutis necessarium est vt perficiat potentiam vltimo modo, id est, vt non solùm versetur circa bonum, sed etiam vt præstet bonum vsum: ergo ad rationem virtutis intellectualis non sufficiet si versetur circa verum, nisi etiam versetur circa illud perfecto modo, id est, cum euidentia: fides autem, vt suprà diximus, non est euidens, imò excludit euidentiam à subiecto in quo debet esse. Pro hac sententia potest referri Durandus infrà citandus.

Secunda sententia est asserentium fidem esse virtutem simpliciter. ita docuit Bañez *in art.* 5. P. Valentia *quæst.* 4. *parte* 5. P. Vasquez 1. *parte, tomo* 1. *d.* 5. *cap.* 4. multique alij recentiores. Et quamuis controuersia videatur de nomine, tamen hæc pars videtur magis cōsentanea modo loquendi Aristotel. qui 6. *Ethicorum cap.* 2. solùm videtur requirere ad virtutem intellectualem quòd versetur circa verum. Et quamuis Aristotel. non cognouerit fidem infusam, tamen ex eius doctrina sequitur esse virtutem, siquidem versatur circa verum, quod est bonum intellectus. neque ex Aristotel. colligitur quòd ad rationem virtutis intellectualis requiratur eius actū esse euidētē.

Vnde probandum non est quod dixit Gab. 3. *d.* 23. *q.* 7. *dubio* 4. dicens fidem theologicam non esse virtutem intellectualem, sed gratuitam. Hoc tamen non placet, quia licèt fides infusa sit donum Dei, & gratia per Chri-

ſtum, tamen negandum non eſt eſſe virtutem intellectualem, cùm illi conueniat definitio virtutis intellectualis tradita ab Ariſtotele. Sicut charitas poteſt dici virtus affectiua, etiamſi ſit ſupernaturalis infuſa, & donum Dei, & gratia per Chriſtum.

Ratio verò Caietani efficax non eſt, quia non probatur neceſſariam eſſe euidentiam ad virtutem intellectualem. Locum verò S. Thom. *ex 3. ſententiarum.* contendit Bañez explicare vt non negauerit eſſe ſimpliciter virtutem, ſed affirmare nō eſſe purè intellectualem, cùm etiã moueat affectum. Sed, vt legenti conſtabit, S. Thom. in eo loco multum fauet opinioni Caiet. mentem verò S. Thom. hîc *art. 5.* infrà explicabimus.

Vt autem explicemus an fides aliquo modo ſit virtus affectiua, notanda ſunt aliqua. Et primò ponendum eſt non omnem virtutem eſſe moralem, ſed aliam moralem, aliam intellectualem. quod vt explicet S. Thom. 1.2. *quæſt.* 58. *art.* 1. notat morem aliquando ſignificare ſolam conſuetudinem, Actuum 15. *Niſi circumdamini ſecundùm morem Moyſis.* Aliquando ſignificare inclinationem aliquam naturalem, vel quaſi naturalem ad aliquid agendum. quo ſenſu etiam in brutis dicuntur eſſe aliqui mores, 2. Machabæorum 11. *More leonum.*

Secundò notat virtutem dici moralem quatenus ſignificat inclinationem quæ propriè videtur homini conuenire, & ideo virtus moralis dicitur quæ eſt in voluntate.

Tertiò docet S. Thom. *quæſt. citata, art.* 2. virtutem moralem & intellectualem diſtingui, ſicut diſtinguuntur appetitus, & intellectus, vna enim virtus verſatur circa bonum, altera circa verum.

His præmiſſis Durandus 3. *d.* 23. *quæſt.* 6. *num.* 7. abſolutè negat fidem eſſe virtutem, quia non eſt intellectualis, cùm non ſit euidens; moralis verò, quia non eſt in voluntate, & idem videtur ſentire Gab. *loco allegato.*

S. Thom. *art.* 5. diſtinguit de fide formata, & fide informi, & docet fidem formatam eſſe virtutem, fidem verò informem non eſſe virtutem. quæ diſtinctio difficilis videtur pro præſenti inſtituto: nam ſi ſermo ſit de virtute intellectuali ſine charitate, eſt virtus; ſi verò ſermo ſit de virtute morali, etiam formata, fides non eſt virtus moralis, quia ſecundùm ſe manet in intellectu.

Sciendum eſt poſſe aliquem habitum conſiderari vel quantum ad eſſentiam virtutis, vel quantum ad perfectum ſtatum illius, ſaltem quantum ad extrinſecam perfectionem.

Et primò ſi de eſſentia virtutis ſit ſermo, exiſtimo fidem ſecundùm ſe eſſe virtutem. hæc eſt valde certa, & fauet communis modus loquendi, non ſolùm Doctorum, ſed Patrum, & fidelium, qui omnes numerant tres virtutes theologicas. & explicatur, quia infidelitas & hæreſis, quæ fidei opponuntur, ſunt vitia peculiaria; ergo fides eſt virtus, vitium enim peculiare opponitur peculiari virtuti.

Secundò exiſtimo non eſſe virtutem moralem, quia licèt moueat affectum, vel ſupponat actum voluntatis, tamen ipſa ſecundùm ſe ad intellectum pertinet, & verſatur circa verum. Hæc etiam eſt communis doctrina.

Tertiò exiſtimo fidem informem non eſſe in ſtatu perfecto virtutis ſine charitate. Hanc exiſtimo eſſe mentem S. Thom. *art.* 5. quia deficienti charitate, deficit perfecta ordinatio in finem charitatis. & hanc concluſionem recipiunt non parui Thomiſtæ *in art.* 5. quam explicant, quia fides pendet à pia affectione voluntatis, & quo magis perfecta fuerit pia affectio, eo perfectior erit ipſe actus fidei.

Sciendum verò eſt quòd Bañez *in art.* 5. concedit fidē perfici à charitate tanquam à forma exrrinſeca, quia eſt extra eſſentiam fidei, ita docet concluſione quinta. & hæc doctrina verum ſenſum habere poteſt; iuxta ea quæ diximus diſputatione præcedenti.

Addit concluſione ſexta fidem habere intrinſecam perfectionem deriuatam à charitate, & docet eſſe habitudinem ad finem charitatis à qua fides dirigitur. Sed non explicat an ſit aliquid reale, vel aliquid morale, quamuis indicare videatur eſſe modum realem. Ego verò exiſtimo actum voluntatis, à quo oritur actus externus, ſiue externarum potentiarum, ſiue intellectus, non accipere aliquid reale ab actu voluntatis, licèt accipiat denominationem libri authoritatis alicuius, quæ ſolùm inuoluit in actu exteriori denominationem moralem, de quo in materia de bonitate & malitia humanorum actuum.

Addit prædictus author hunc modum actualiter reſpiciēdi finem charitatis eſſe in actu fidei, in habitu verò fidei eſſe habitualem ordinem ad finem charitatis. Sed difficile poteſt intelligi charitatem deriuare per ſuum imperium hunc modum realem in ipſum habitum fidei, licèt deriuare poſſet in actum. quod etiam eſt examinandum in materia de bonitate & malitia. Alia quæ circa articulum quintum diſputantur à nonnullis, infrà dicentur.

DVBIVM II.

An fides ſit vna virtus.

QVæſtio poteſt ſic intelligi, vt quæramus an non ſolùm dicat habitum in intellectu, ſed etiam peculiarem habitum in voluntate. & de hac controuerſia ſatis à nobis diſputatum eſt ſuprà. Alius ſenſus poſſet eſſe an fides informis & formata differant tanquam duæ virtutes fidei infuſæ. & de hac quæſtione etiam dictum eſt.

Rurſus quæſtio poteſt intelligi an ſit vna tantùm fides, ita vt ſit ſolùm virtus infuſa, & non acquiſita. & eſſe diuerſum habitum & actum fidei infuſæ & acquiſitæ, conſtat ſatis ex multis quæ præcedentibus diſputationibus diximus: an autem fides acquiſita ſit virtus, infrà dicemus.

De fide ergo infuſa quærit S. Thom. *art.* 6. an ſit vna ſecundùm ſpeciem. & meritò docet eſſe vnam, & eſt cōmunis Scholaſticorum ſententia *in* 3. *d.* 23. & interpretum hîc *in art.* 6. Et ratio ſumenda eſt ex obiecto formali quod eſt vnum, vt conſtat ex dictis ad quæſtionem primam, nempe teſtimonium Dei dicentis. Et licèt aliqui voluerint actus huius fidei diſtingui ſpecie, tamē omnes illi dicendi ſunt pertinere ad vnam & eandem virtutem fidei infuſæ, ſæpe enim diximus, & docent Theologi, eundem habitum poſſe habere actus diuerſæ ſpeciei.

Sed poſſet aliquis contendere fidem noſtram in lege euangelica, & fidē antiquorum Patrū eſſe diſtinctas ſpecie propter diuerſitatem rerum credendarū; verùm hoc admittendum non eſt, quia obiectum formale fuit & eſt idem, nempe teſtimonium Dei dicentis: ex obiecto autem formalis virtutis ſumi debet vnitas habitus & virtutis, vt pono ex materia de habitibus & virtutibus.

Alio modo hæretici noſtri temporis aſſignant fidem triplicem, hiſtorialem, promiſſionum & miraculorum, de qua diſtinctione infrà dicemus ex inſtituto.

Reſtat explicare quomodo ſit philoſophandum de fide acquiſita myſteriorum noſtræ fidei quantum ad materiam huius & præcedentis diſputationis. Et primò certum eſt poſſe eſſe informem, quia poteſt eſſe ſine charitate, ſicut & fides infuſa. Secundò etiam debet recipi vt verum, fidem acquiſitam formatam & informem non differre eſſentialiter. hoc eſt probandum, ſicut idem probatum eſt in ſimili de fide infuſa. Tertiò affirmandum eſt fidem hanc per informationem charitatis non recipere aliquid phyſicum, & reale, ſed morale & extrinſecum, iuxta ſuprà dicta.

Solùm eſt difficultas an hæc fides ſit virtus intellectualis.

ctualis. quòd enim non sit virtus moralis, satis est per-
se manifestum ex dictis.

Et qui putant opinionem esse virtutem intellectua-
lem, facile id concedent de fide acquisita mysteriorum
Christianæ religionis. ita de opinione sensit Gabriel 3. d.
25. quæst. 2. art. 3.

Sed communis sententia est opinionem non esse vir-
tutem eo quòd ex obiecto formali non versatur circa
verum, quia medium opinionis potest esse falsum. Et idē
iudicium est de fide humana aliarum rerum, & similiter
de fide acquisita mysteriorum nostræ religionis, quando
pro obiecto formali habet testimonium priuatum ho-
minis alicuius cui potest subesse falsum.

Restat ostendere quid sit dicendum de fide acquisita
quæ habet pro obiecto formali testimonium totius Ec-
clesiæ, quæ in proponendis rebus fidei errare non po-
test, vt diximus ad quæstionem primam.

De hac fide acquisita mihi est probabile esse virtutem
intellectualem, quia licet vt refertur ad authoritatem
purè humanam possit talis fides non esse vera, tamen vt
refertur ad peculiarem prouidentiam Dei gubernantis
Ecclesiam suam in proponendis rebus fidei, non potest
in tali propositione esse falsitas: versatur ergo peculiari
ratione circa verum.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm fides sit prima inter virtutes.

AD septimum sic proceditur. *Videtur, quòd fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim Luc. 12. in * Glos. super illud: Dico vobis amicis meis, quòd fortitudo est fidei fundamentum, sed fundamentum est priùs eo, cuius est fundamentum: ergo fides non est prima virtus.*

2. *Præterea, Quædam Glos. dicit super illū * Psalmum: Noli æmulari, quòd spes introducit ad fidem, spes autem est virtus quædam, vt infrà * dicetur: ergo fides non est prima virtutum.*

3. *Præterea, Suprà * dictum est, quòd intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his, quæ sunt fidei ex obedientia ad Deum: sed obedientia est etiam quædam virtus: non ergo fides est prima virtus.*

4. *Præterea, Fides informis non est fundamētum: sed fides formata, sicut in * Glos. dicitur 1. ad Cor. 13. Formatur autem fides per charitatem, vt suprà * dictum est: ergo fides à charitate habet, quòd sit fundamentum. Charitas ergo est maius fundamentum, quàm fides: nam fundamentum est prima pars ædificij: & ita videtur quòd sit prior fide.*

5. *Præterea, Secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum: sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit charitas, præcedit actū intellectus, quem perficit fides: sicut causa, quæ præcedit effectum: ergo charitas præcedit fidem: non ergo fides est prima virtutum.*

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Hebr. 11. quòd fides est substantia sperandarum rerum, sed substantia habet rationem primi: ergo fides est prima inter virtutes.

*Respondeo dicendum, quòd aliquid potest esse priùs altero dupliciter. Vno modo per se: alio modo per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides: cùm enim in agibilibus finis sit principium, vt suprà * dictum est: necesse est virtutes theologicas, quarum obiectum est vltimus finis, esse priores cæteris virtutibus. Ipse autem vltimus finis oportet, quòd priùs sit in intellectu quàm in voluntate: quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum. Vnde cum vltimus finis sit quidem in voluntate per spem & charitatem, in intellectu autem per fidem: necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum, secundùm quod est obiectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes & charitas. Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior: remouere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, vt patet per Philosoph. in 8. Phys. & secundùm hoc aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantū remouent impedimenta credendi: sicut fortitudo remouet inordinatum timorem impedientem fidem, humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei. Et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamuis non sint veræ virtutes, nisi præsupposita fide, vt patet per * August. in lib. contra Iulianum. Vnde patet responsio ad primum.*

*Ad secundum dicendum, quòd spes non potest vniuersaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de æterna beatitudine, nisi credatur possibile, quia impossibile non cadit sub spe, vt ex suprà * dictis patet: sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc, quòd perseueret in fide, vel quod fidei firmiter adhæreat: & secundùm hoc dicitur spes introducere ad fidē.*

*Ad tertium dicendum, quòd obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum diuina mandata: & sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute, quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis diuinæ, vt suprà * dictum est: & hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundùm quod importat inclinationem, quātum ad implendum mandata, secundùm quod habent rationem debiti: & sic obedientia est specialis virtus, & pars iustitiæ. Reddit enim superiori debitum, obediendo sibi. Et hoc modo obedientia fidem, per quam manifestatur homini, quòd Deus sit superior, cui debeat obedire.*

Ad quartum dicendum, quòd ad rationem fundamenti, non solum requiritur, quòd sit primum, sed etiam, quod sit aliis partibus ædificij connexum. Non enim esset fundamentum, nisi ei aliæ partes ædificij cōhærerent. Connexio autem spiritualis ædificij est per charitatem: secundùm illud Coloss. 3. Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis: *& ideo fides sine charitate fundamentum esse non potest: nec tamen oportet quòd charitas sit prior fide.*

Ad quintum dicendum, quòd actus voluntatis præexigitur ad fidem: non tamen actus voluntatis charitate informatus: sed talis actus præsupponit fidē, quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

CONCLVSIO est, per se loquendo fides est prima inter omnes virtutes, per accidens tamen aliqua virtus potest esse prior fide.

DISPVTATIO XLI.

Circa hunc articulum.



T explicemus quomodo fides sit prior aliis virtutibus, nonnulla explicanda sunt, vnum est quo sensu fides dicatur iustificare; alterum quæ sit fides iustificans vt initium iustificationis; aliud quo sensu dicatur humanæ salutis initium, fundamentum, & radix iustificationis: quibus explicatis non erit difficile explicare quomodo fides sit prior aliis virtutibus.

DVBIVM I.

Quo sensu dicatur fides iustificare.

DE materia huius dubij fusè Bellarm. *tom.3.lib.1. de iustificatione, cap.12. vsque in finem libri.* Antiqua fuit hæresis asserentium fidem etiam sine operibus iustificare formaliter, & solam sufficere ad iustificationem. Idem senserunt aliqui hæretici tempore Apostolorum, vt testatur August. *lib. de fide & operibus, cap.14.* ex quibusdam locis Pauli male intellectis, & ideo alij Apostoli in suis epistolis docuerunt opera etiam esse necessaria, vnde & Petrus *epist.2. cap.3.* loquens de epistolis Pauli, ait: *In quibus sunt quædã difficilia intellectu, quæ indocti & instabiles depravant, sicut & cæteras scripturas, ad suam ipsorum perditionem.* Eundem errorem sequutus est Valentinianus, vt refert Irenæus *lib.1. aduersus hæreses, cap.1.* Epiphanius *lib.1. cap.3.* multi etiam hæretici nostri temporis.

Sed errarunt hæretici diuerso modo: nam antiqui hæretici fidem catholicam putarunt esse formam iustificationis. Lutherus verò & alij iustificationem adscribunt peculiari fidei promissionum, qua quisque credit aut confidit sibi esse remissa peccata. Alij alio modo philosophantur. Legatur P. Vasquez 1.2. *disputat.* 220. Bellarm. *tom.3.lib.1. de iustificatione, cap.12.* & alij qui contra hæreticos huius temporis scribunt de iustificatione. Præcipua fundamenta huius erroris desumpta sunt ex aliquibus Scripturæ & Patrum testimoniis. Et primò adducũtur aliqua testimonia ex epistolis Pauli, vbi dicitur hominem nõ iustificari ex operibus, *ad Rom.3. & 4. ad Galat.2. ad Ephes.2. ad Phil.5.* Secundò adducũtur testimonia in quibus iustificatio dicitur fieri gratis, *ad Rom.3.*

Tertiò adducuntur testimonia in quibus fidei tribuitur iustificatio, *Marci 4. Lucæ 7. & 8. Ioan.1. ad Rom.5. Actuum 13.* & similia.

Quartò adducuntur testimonia Patrum, ex Hilario *can.8. in Matthæum*, Basilio *Homil. de humilitate*, Ambros. *serm.45.* Chrysost. *Homil. de fide & lege*, August. *multis in locis, lib.1. contra duas epistolas Pelagianorum, cap.21. lib.83. quæstionum quæst.76.* Leo *serm.4. de Epiphania*, Theophyl. *in cap.3. epistolæ ad Galatas*, Bernardo *serm.22. in Cantica, & epist.77.* legatur Bellarmin. *tom.3. lib.1. de iustificatione, à cap.19. vsque in finem libri.*

Et primò de fide est fidem non sufficere ad iustificationem per modum dispositionis, vt constat ex Trident. *sess.6. cap.6.* vbi alias numerat Concilium, de quibus in materia de gratia agendum est. Legatur P. Vasquez 1.2. *d.210. cap.2.* & Bellarminus suprà *à cap.13.*

Secundò de fide est fidem non sufficere ad iustificationem vt formam. Probatur primò, quia fides dogmatica talis naturæ est, vt possit esse in peccatore, vt suprà probauimus. Secundò quotidie contingit vt quis credat & committat plura peccata per violationem mandatorum Dei: ergo fides hæc non est forma sanctitatis. Tertiò, quia à regno cœlorum excluduntur non solùm infideles, sed etiam fideles, qui non seruauerint mandata: vt constat *ex cap.25. Matthæi*, vbi id expendunt Patres, vnde Paulus 1. ad Corinth.6. *Nolite errare, neque adulteri regnum Dei possidebunt.* & hæc quidem contra antiquos hæreticos.

Deinde contra hæreticos nostri temporis probãdum est, fide priuata aut fiducia iustificationis non iustificari hominem tanquam a forma. Probatur, quia si illa sufficeret, non damnarentur homines ob violationem præceptorum aliorum. Sed aliqui hæretici dixerunt nullum aliud esse peccatum mortale nisi infidelitatis. qui error damnatus est in Concil. Trident. *sess.6. can.27.* etenim contra hæreticos nostri temporis est canon 14. *sess.6.* Concilij Tridentini: Si quis dixerit hominem absolui à peccato, & iustificari ex eo quòd ipse absolui & iustificari certò credat, aut neminem verè esse iustificatum, nisi qui credat se esse iustificatum, & hac sola fide absolutionem & iustificationem perfici, anathema sit. multáque alia sunt in eadem sessione ex quibus prædicti errores refutari possint, aliáque legi possunt apud Bellarm. & P. Vasquez suprà, apud Castro de hæresibus, *verbo fides*, Sotum *de natura & gratia à cap.3.* Vegam *opusculo de iustificatione, quæst.1. & 2.* Richardum *artic.8.* Hosium *in confessione Polonica, cap.60.*

Tandem veritas catholica potest probari ex cap.2. Iacobi, vbi expressè dicitur fidem sine operibus nõ sufficere ad iustificationem.

Restat satisfacere his quæ attulimus pro errore hæreticorum, & ad testimonia Pauli primo loco adducta respondendum est non posse esse Paulum contrarium Iacobo, vt vidimus suprà ad quæstionem primam, & legi potest P. Vasquez 1.2. *d.210. cap.8.* Pro præsenti verò instituto respondeo Paulum solum excludere opera facta sine gratia ex solis viribus liberi arbitrij.

Ad testimonia quæ secundo loco adducuntur, respondetur, gratis iustificari idem esse quod non ex meritis, sicut exposuit Concilium Trident. *sess.6. cap.8.* non tamen excluduntur opera & dispositiones simul cum fide.

Ad testimonia quæ tertio loco adducuntur, inter quę aliqua intelliguntur de salute spirituali, respondetur ex Concilio Tridentino, capite allegato, ideo per fidem iustificari nos dici, quia fides est initium humanæ salutis, radix & fundamentum omnis iustificationis.

Ad ea quæ adducuntur ex Patribus, respondetur illos solùm velle sola fide nos iustificari, vt initio & fundamento necessario, itaque etiam cùm addunt particulam *sola*, non excludunt opera, sed alia quæ non sunt fundamentum necessarium.

Ad Hilarium respondetur, illum non dixisse hominem sola fide iustificari, & solùm excluisse ea iustificatione cæremonias legis Mosaicæ.

Ad Basilium respondetur solùm velle non concurrere ad nostram iustificationem opera facta sine gratia ex viribus naturæ.

Ad Ambrosium respondetur incertum esse an illi sermones sint Ambrosij, aliqui enim docent esse S. Maximi. Legatur P. Vasquez suprà *capite vltimo*, & Bellarminus *lib. citato, capite vltimo.*

Deinde respondetur authorem illum non excludere opera, vt legenti constabit. Alia verò testimonia solent adduci ex Ambrosio in Paulum, sed ea commentaria non sunt Ambrosij, & solùm excludit opera legis facta sine spiritu gratiæ.

Ad Chrysostomum respondeo solùm excludere opera legis Mosaicæ. August. verò solùm vult hominem iustificari sine operibus ex viribus naturæ factis. S. Leo solùm vult in lege veræ fidei homines saluari posse, nó in aliis hæreticorum sectis. Quod sæpe Patres volunt docere, cùm dicunt homines extra veram fidem non posse salutem consequi; & ex his possunt explicari Theophylactus, & Bernardus, & similia testimonia.

DVBIVM

Dvbivm II.

Quæ sit fides iustificans vt initium iustificationis.

DE materia huius dubij legendus est P. Vasquez 1.2.d.209. Bellarm. *tom.3.lib.1.de iustificatione, à cap. 1. vsque ad vndecimum inclusiuè.*

Errarunt in hac quæstione hæretici qui assignant triplicem fidem, alteram historicam, qua credimus quæ in Scriptura narrantur. v. g. qua credimus aptata esse seculà *ad Hebr.*11. Alteram fidem miraculorum, 1.ad Corinth.13. *Si habuero omnem fidem.* Tertiam appellant fidem promissionum, & hanc diuidunt in fidem qua credimus promissiones generales omnibus factas esse implendas, & in particularem qua quisque credit seu confidit sibi esse remissa peccata. & de hac vltima particulari dicunt hæretici huius temporis esse fidem iustificantem.

Sed inter hæreticos non cõuenit ad quam potentiam pertineat hæc fides, Lutherus enim & quidam alij dicunt esse fiduciam & actum voluntatis; Caluinus verò cum aliis putat esse operationem intellectus.

Sciendum autem est Catholicos non negare fidei vocabulum in Scriptura varios habere significatus, aliquãdo enim significat promissionem, 1.ad Timoth.5. *Primam fidem irritam fecerunt.* Interdum sumitur pro conscientiæ iudicio, ad Rom.14. *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Aliquando vsurpatur pro obiecto fidei, ad Ephes.4. *Vna fides.* Item non negant Catholici aliquando fidẽ in Scriptura vsurpari pro fiducia, quæ est actus voluntatis.

Rursus Catholici dicunt fidem historicã seu dogmaticam & catholicam vel vniuersalem versari circa omnem promissionem, circa ea quæ in Scriptura narrantur, & omnia mysteria quæ credenda proponuntur.

His præmissis primò dicendum est fidem iustificantem esse actum intellectus. Hæc conclusio probanda est ex multis quæ suprà adduximus, explicantes fidei definitionem assignatam à Paulo, & ex Patribus ibi citatis: nam eam fidem pertinere ad intellectum, ex his quæ ibi diximus constat; eam verò esse fidem iustificantem probatur, quia ibi loquitur de fide de qua cap.10. præcedenti dixerat Paulus, *Iustus autem ex fide viuit.* & in eodem cap.11. dixit, *Sine fide impossibile est placere Deo.*

Deinde quòd ad intellectum pertineat, probatur primò, quia est sermo de fide qua dicatur argumẽtum non apparentium. Secundò, quia de ea fide dicit, *fide intelligimus aptata secula,* & multa alia sunt in eo capite ex quibus idem deducitur.

Item ad Rom.4. dicitur: *Credidit Abraham Deo, & reputatum est ei ad iustitiam.* credere verò ad intellectũ pertinet. Respondent hæretici aliquando credere in Scriptura sumi pro eo quòd est fiduciam habere. Hanc solutionem refutant aliqui, quia si credere hoc significaret, multa absurdè explicarentur: sicut illud Ioan.14. *Non credis, quia ego in Patre, & Pater in me est.* Sed hoc parum habet efficacitatis, quia hæretici non dicunt credere semper sumi pro eo quod est fiduciam habere, sed aliquando, quod Catholici non parui concedunt; meritò ergo P.Vasquez *loco citato,* Aragon suprà *quæst.1. artic.2. in principio,* multíque alij docent fidẽ aliquando in Scriptura sumi pro fiducia. Et contrarium sine idoneo argumento docuit Sotus *lib.2.de natura & gratia, cap.6.* & contra Sotum sentit etiam Bañez suprà *quæst.1.artic.1. in principio.*

Refutanda ergo est responsio hæreticorum, quia si credere sumitur pro fiducia, ex eo est quòd ei, à quo speramus, credimus vt promissori veraci & fideli.

Deinde fidem qua Abraham credidit Deo, pertinere ad intellectum, probare possumus ex verbis Pauli, ait enim: *In spem contra spem credidit vt fieret Pater multarum gentium, secundùm quod dictum est ei: Sic erit semen tuum, sicut stellæ cœli, & arena maris, & non infirmatus est fide, neque consideranit corpus suum emortuum, cùm fere centum esset annorum, & emortuam vuluam Saræ, in promissione etiam Dei non hæsitauit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo, plenissimè sciens, quia quæcumque promisit, potens est facere. Ideo reputatum est illi ad iustitiam:* in quibus verbis licèt faciat mentionem confidentiæ, & spei, tamen vult hanc ortam fuisse ex fidei cognitione, & cùm dicit, *credidit in spem,* non potest significare, confidit in spem. Item cùm dicit, *non est infirmatus fide,* planè loquitur de assensu fidei, ac si diceret, non dubitauit, licèt ex parte naturæ corporeæ tam esset iam ineptus ad generationem prolis: & sic explicant & intelligunt communiter Patres & interpretes. Legatur P.Vasquez *in eum locum, & 1.2.d.209.cap.2.*

Vlteriùs *1.Corinth.*13. distinguit Paulus fidem ab spe & charitate: fiducia autem spes quædam est, vnde ad Ephes.3. dicitur: *In quo,* nempe Christo, *habemus fiduciam, & accessum per fidem eius.* Meritò ergo Aug. de prædestinatione Sanctorum, *cap.2.* dixit: Credere est cum assensione cogitare; & fidem iustificantem esse dogmaticam, docent etiam alij Patres, Cyril.Hierosolym. *catechesi 5.* Nazianz. *orat.40. & 50.* Chrysost. *duabus homil. de Symbolo,* Eusebius Emissenus *duabus quoque homiliis de Symbolo,* Ruffinus *in expositione Symboli,* Augustin. *de fide & Symbolo, & lib.de Genesi imperfecto, cap.1. & sæpe aliis locis,* Bernardus *serm.6. in Cantica.*

Deinde sciendum est Caluinum fateri fidem ad intellectum pertinere, existimasse tamen hanc fidem esse cognitionem certam & exploratam, & intelligentiam perfectam mysteriorum nostræ religionis: sed errat Caluinus, vt constat ex communi sensu & traditione & doctrina Ecclesiæ, quoad iustificationem, licèt requirat fidem, non tamen notitiã certam, & exploratam: vt constat ex dictis ad quæstionem primam & secundam, & docet Hilarius *lib.8.de Trinitate, ante medium,* Augustin. *epist.10.* vnde *& libro contra epistolam fundamenti, cap.4.* ait turbam non intelligendi viuacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit. Idem colligitur ex *tractatu 27. in Ioannem, & serm.189.de tempore.* Prosper *lib.1. de vita contemplatiua, cap.19.* Gregor.2.*moralium, cap.25.*

Restat explicare quod sit obiectum fidei iustificantis.

Hæretici siue dicentes fidem iustificantem pertinere ad voluntatem, siue ad intellectum, docent versari circa promissiones factas nobis, vt quisque credat siue confidat sibi esse remissa peccata.

Sed in Concilio Trident. *sess.6.canon.12.* damnatur qui dixerit fidem iustificantem nihil aliud esse quàm fiduciam diuinæ misericordiæ peccata remittentis propter Christum.

Catholici ergo obiectum fidei iustificantis, quæ est virtus theologica, assignant omnia reuelata à Deo credenda, propter eius testimonium, iuxta doctrinam traditam ad quæstionem primam.

Quæ verò ex his obiectis sint ex obligatione credenda in ordine ad iustificationem, diximus ad quæstionem secundam. Plura de hoc legi possunt apud P. Vasquez & Bellarminum suprà, & nos infrà alia dicemus.

Dvbivm III.

An fides iustificans distinguatur à fide miraculorum.

IN hac controuersia aliqui docent fidem miraculorum distingui à fide catholica, & esse donum gratis datum, & pertinere ad confidentiam voluntatis: ita sensit expressè Aragon suprà ad quæstionem primam, in articulum primum, statim in principio, & Abulensis *quæst.165. in Matthæum,* Vega *lib.9.in Trident.cap.28.* Ruffensis *artic.1.* & affirmat Aragon hanc sententiam esse

omnium Doctorum, vno excepto Soto. Probat autem Aragon primò, quia alias ſequeretur omnes fideles poſſe efficere miracula, quia omnes habent fidem catholicam. Secundò, quia Apoſtoli aliquando caruerunt fide miraculorum, *Matthæi* 17. & tamen non carebant fide catholica. Tertiò, quia *Matthæi* 10. & *Lucæ* 9. dedit Chriſtus Apoſtolis poteſtatem faciendi miracula quam antea non habebant, & tamen iam habebant fidem catholicam. His atgumentis vtitur prædictus author ad probandam ſuam opinionem.

Secunda ſententia eſt Scoti 2. *de natura & gratia, cap.* 6. & Bellarm. *tomo* 3. *lib.* 1. *de iuſtificatione, cap.* 15. citatur à recentioribus quibuſdam S. Thom. *in hac quæſtione, art.* 5. *ad* 4. & *quæſtione* 7. *art.* 7. *ad* 7. & *infrà quæſt.* 178. *art.* 1. *ad* 5. & *art.* 2. *ad* 2.

Hanc probant aliqui primò ex Paulo 1. ad Corinth. 13. *Si habuero fidem.* docent enim per omnem fidem intelligi certitudinem fidei catholicæ peculiarem, quæ neceſſaria eſt ad faciendum miraculum.

Secundò, quia *Matthæi* 17. cùm dixiſſet Chriſtus diſcipulos propter incredulitatem non potuiſſe eiicere dæmonia, ſubiunxit ſtatim: *Amen quippe dico vobis, ſi habueritis fidem ſicut granum ſinapis, &c.* Ergo loquitur de fide catholica, cui opponitur incredulitas.

Tertiò, quia fides faciendi miraculum & futuritionis illius, poteſt ſæpe oriri ex reuelatione Dei tanquam propter rationem formalem: vt conſtat ex aliquibus quæ Paulus refert ad Heb. 11. & ex Ioſuæ conſtat de futura ruina murorum Iericho.

Quartò probant, quia ad Hebræos 11. tribuit Paulus fidei opera miraculoſa, & tamen locutus fuerat de fide catholica, vt ſuprà diximus.

Fatentur verò recentiores qui hanc ſententiam ſequuntur, aliquando non eſſe de fide quòd hîc & nunc Deus concurrat ad faciendum miraculum, dicunt tamen hoc iudicium non pertinere ad fidem miraculorum, ſed fidem miraculorum eſſe aſſenſum illum quòd hîc & nunc faciat Deus miraculum, ſi conueniens fuerit, & habuerit conditiones quibus poſitis Deus promiſit ſe facturum miraculum.

Aliorum ſententia eſt fidem miraculorum non eſſe actum fidei theologicæ, qui habet pro obiecto formali teſtimonium Dei, ſed aliud iudicium quo quis iudicat Deum hîc & nunc facturum miraculum. & docent hoc iudicium pertinere ad vnam ex gratiis gratis datis. Primam partem tenent cum Abulenſi & Aragonio ſuprà. Secundam putant eſſe S. Thom. 1. 2. *quæſt.* 111. *art.* 3. vbi fidem theologicam ratione certitudinis numerat inter gratias gratis datas, non ad faciendum miraculum, ſed ratione ſupereminentis certitudinis, qua homo fit idoneus ad inſtruendum alios. Legatur in corpore, & ad ſecundum; & fidem diſtinguit ab operatione virtutum, ſic enim appellat virtutem faciendi miracula. & idem docet 1. *Corinth. ad caput* 12. *lectione* 2. & eam diuiſionem gratiarum quæ dicuntur gratis datæ, recipiunt ibi alij interpretes ſine controuerſia.

Et probari poteſt hæc ſententia, quia quodcumque obiectum quod aſſignetur credendum ad actum fidei miraculorum, ex fide infuſa tenentur omnes fideles credere, & tamen non omnes habent poteſtatem faciendi miracula. Probatur, quia quòd Deus ſit omnipotens, quòd poſſit facere miracula, quòd facturus ſit ſi adſint conditiones ſub quibus illa promiſit, & quidquid ſit ſimile, debemus omnes credere, & tamen non omnes habemus poteſtatem faciendi miracula. Et ratio eſt, quia quodcumque obiectum reuelatum tenentur omnes credere ſi proponatur, nec poſſunt diſſentire ſine graui peccato.

Secundò, quia ſi quis fide catholica credat Deum poſſe facere miracula, & facturum, ſi expediat, etiamſi hîc & nunc iudicet Deum non facturum, non peccat peccato hæreſis, quia non eſt de fide quòd hîc & nunc ſit conueniens facere miraculum: ergo fides miraculorum non dicit ſolum aſſenſum fidei infuſæ.

Deinde placet referre quid ſenſerit P. Vaſquez, quia aliqui vel noluerunt ipſum intelligere, vel ſiniſtrè interpretati ſunt; ſapientiſſimus ergo Pater 1. 2. *ad quæſt.* 111. *in art.* 3. docuit fidem miraculorum non eſſe fidem catholicam myſteriorum, ſed gratiam gratis datam, nempe auxilium & fidem particularem.

Deinde eadem 1. 2. *diſp.* 210. *cap.* 4. docet reuelatum eſſe à Deo ſe facturum miraculum, & hoc pertinere ad fidem theologicam. Secundò docet non eſſe reuelatum à Deo quòd cuilibet homini dabit auxilium ad faciendum miraculum, & ita iudicium quod hîc & nunc faciet, illum non eſſe actum virtutis theologicæ. ſic habet *numero* 14.

Tertiò, deinde *numero* 27. docet ad fidem infuſam catholicam pertinere aſſenſum quo credimus dogmata, myſteria, hiſtorias & promiſſiones vniuerſales factas à Deo. Item ea quæ peculiari reuelatione ita ſunt reuelata vt credantur propter teſtimonium Dei; fidei verò aſſenſus peculiares, quia non pendent ex peculiari reuelatione Dei: ſicut quòd hîc & nunc hic homo faciet miraculum, dicit pertinere ad donum gratiæ gratis datæ.

Et quòd fides miraculorum non ſit catholica, licèt illam ſupponat, probat primò, quia aliquando non pendet ex reuelatione peculiari Dei quòd hîc & nunc fiet miraculum, & ita non habet hoc iudicium teſtimonium Dei pro obiecto formali.

Secundò, quia peccare poteſt quis contra hoc iudicium particulare ſine peccato hæreſis, vel infidelitatis, quando hoc iudicium non eſt fidei theologicæ.

Deinde fidem miraculorum aliquando eſſe peculiarem reuelationem Dei quæ eſſentialiter eſt eiuſdem rationis cum actu fidei, docet P. Vaſquez *in cap.* 11. *ad Hebræos, præſertim num.* 38. ad quod intelligendum notare oportet, quòd ipſe 1. 2. *d.* 209. *cap.* 4. *num.* 16. appellat fidem particularem quæ oritur ex peculiari reuelatione Dei.

Ex his verò conſtat P. Vaſquez ſentire ad fidem miraculorum ſupponi fidem catholicam, qua credendum eſt, Deum poſſe facere miraculum, & quòd faciet poſitis circumſtantiis ſub quibus id promiſit. Secundò docet non ſemper pertinere ad eam fidem catholicam iudicium quo quis iudicat Deum hîc & nunc facturum miraculum. Tertiò putat hoc iudicium eſſe gratiam & donum Dei, etiamſi ſit abſque reuelatione particulari. Quartò ſupponit poſſe eſſe reuelationem particularem, & tunc pertinere ad fidem catholicam. Differt verò P. Vaſquez à Doctoribus ſecundæ opinionis, quia illi cenſent omne iudicium neceſſarium ad fidem miraculorum eſſe actum fidei theologicæ, & iudicium illud quòd hîc & nunc Deus ſit facturus miraculum, quando non eſt actus fidei theologicæ, non pertinere ad fidem miraculorum; fatentur verò ſæpe non eſſe actum fidei theologicæ, qui habet pro obiecto formali teſtimonium Dei; at verò P. Vaſquez exiſtimat hoc iudicium eſſe fidem miraculorum. Et licèt aliquando ſit actus virtutis theologicæ quãdo pendet ex reuelatione peculiari Dei, tamen hoc non eſſe neceſſarium ad gratiam gratis datam, quæ dicitur fides miraculorum. Quæ ſententia non caret authoritate aliorum: nam quod attinet ad partem illam quòd non ſit aſſenſus fidei theologicæ, idem docuerat Aragon qui putat eſſe omnium Doctorum, & Abulenſis ſuprà citatus; quod verò attinet ad aliam partem, nempe quòd ſit fides peculiaris, docent authores tertiæ opinionis. Et quòd fides dogmatica diſtinguatur à fide miraculorum, docet Chryſoſt. *Homilia* 24. *in* 58. *in epiſt. ad Epheſ. & hom.* 29. *in cap.* 12. *primæ ad Corinth.* & Theodoretus & Theoph. & Hieronym. *in eundem locum*, Nazian. *oratione de moderatione in diſputationibus ſeruanda*, Cyrillus *catecheſi* 5. & alij, quos citat noſter Iuſtinianus

in

in caput 12. primæ Corinthiorum. circa illa verba, *alteri fides.*

Quintam opinionem indicat Iustinianus in citata verba *num.4.* & sentit ad miracula facienda tria esse necessaria, nempe assensum fidei theologicæ de omnipotentia Dei, eiúsque fidelitate. Secundò peculiare iudicium de eo quod in præsenti postulatur, quod ille appellat applicationem fidei. Tertiò fiduciam & spem & iudicium illud secundum quo quis iudicat miraculum hîc & nunc futurum, dicit ad fidem theologicam pertinere, si non per se & directè, reductiuè tamen.

In hac controuersia mihi placet primò ad fidem miraculorum aliquem actum fidei theologicæ & dogmaticæ necessarium esse. Hæc videtur communis Doctorum, quamuis dissensio sit an talis actus sit fides miraculorum, vel sit necessarius, vt prius aliquid requisitum: oportet enim credere Deum posse facere & facturum hîc & nunc, si expediat, alias non postularet quis à Deo vt illud faceret, si putaret non posse facere aut noluisse etiam concurrentibus certis circumstantiis. & ita S.Th. infrà *quæst.178.art.1.ad 5.& art.2. ad 2.* fidem requisitam ad miracula intelligit infusam & theologicam.

Secundò existimo gratiam gratis datam, quæ dicitur operatio miraculorum, esse gratiam distinctam à fide dogmatica. ita constat ex S.Thom. *1.2.quæst.111.art.3.& in hac 2.2.infrà quæst.178.art.1.ad 5.* expressè, & Patres & interpretes *in caput 12.1.ad Corinthios.*

Difficultas ergo & controuersia videtur esse in explicando, an fides miraculorum sit aliquis actus fidei theologicæ tantùm, vel iudicium tantùm, quo quis iudicat hîc & nunc faciendum esse miraculum, vel vtrumque simul.

Et tertiò existimo quando iudicium illud, quòd hîc & nunc est faciendum miraculum, pendet ex reuelatione Dei, & habet pro obiecto formali testimonium Dei, dubium esse non posse quin fides miraculorum sit actus quidam fidei theologicæ, & dogmaticæ, habet enim idem obiectum formale: vt constat ex his quæ diximus ad quæstionem primam.

Quartò existimo non sufficere ad fidem miraculorum solùm actum illum fidei dogmaticæ, quo iudicat homo Deum posse facere miracula, & facturum, si conueniens sit, hîc & nunc, quia hunc actum omnes fideles debent habere, & tamen non omnes habent fidem miraculorum: ergo præter eum actum aliquid aliud est requisitum, quod videtur manifestum. Sed respondent aliqui gratiam faciendi miracula esse diuersam à gratia quæ dicitur fides miraculorum, & ideo posse omnes habere vnam & non aliam, ac proinde concedunt omnes fideles habere gratiam fidei miraculorum, licèt non habeant gratiam faciendi miracula. Verùm contra communem sensum videtur asserere omnes fideles habere fidem miraculorum: deinde fidei miraculorum promissa est potestas faciendi miracula, Lucæ *17. Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis huic arbori: Eradicare, & transplantare in mare, & obediet vobis.* idem colligitur *cap. 17. Matthæi.*

Alij respondent non omnes fideles habere fidem miraculorum, quia hæc requirit ex parte intellectus insignem quandam certitudinem, quæ non est in omnibus, sed hoc solùm videtur excogitatum ad fugiendam vim argumenti, & certitudo illa insignis non potest considerari nisi secundùm extensionem, vel intensionem. Priori modo non satis intelligitur, quia certitudo fidei theologicæ solùm sumitur ex vnico obiecto formali, nempe ex testimonio Dei; secundùm intensionem verò solùm dicit actum esse intensiorem in vno quàm in alio, quod ad facienda miracula nihil videtur conducere, siquidem si aliud iudicium non addamus, solùm credit homo Deum posse facere miracula, & facturum quando fuerint conditiones ab ipso Deo requisitæ.

Et ideo dico quintò ad fidem miraculorum requiri iudicium quo hîc & nunc iudicet homo Deum facturum miraculum. ita expressè sensit noster Iustinianus loco allegato, & sic possunt intelligi Patres suprà citati, dicentes fidem dogmaticam distingui à fide miraculorum. Et ratio est, quia sine hoc iudicio non haberet homo iudicium de futuritione miraculi, quæ tamen certitudo maximè est necessaria ad facienda miracula, vt constat, quod ex dicendis ampliùs confirmabitur.

Sed duo restant explicanda circa hoc iudicium, vnum est an sit necessarium simpliciter ad faciendum miraculum, alterum quódnã sit & quale, & cuius virtutis actus.

Circa primum aliqui indicant non esse necessarium, sed sufficere actum fidei infusæ de omnipotentia Dei, & de futuritione miraculi, si sit expediens.

Mihi tamen contrarium videtur verius, non enim video quomodo quis possit moueri ad postulandum miraculum sine iudicio prudenti expresso, vel implicito, quo iudicet hîc & nunc expediens esse miraculum, ac proinde Deum illud facturum, id quod à simili de oratione possumus experimento confirmare. Quis enim petat cum fiducia & seriò, nisi iudicet hîc & nunc esse expediens quod petit, vel saltem solùm petit sub conditione, si fuerit conueniens: ergo ad impetrandum miraculum expressè vel implicitè necessarium est prædictum iudicium expressum, vel implicitum.

Circa secundum dicendum est aliquando tale iudicium posse esse actum fidei infusæ catholicæ, quando oritur ex reuelatione Dei de futuritione miraculi, iuxta doctrinam suprà traditam. ita concedit P. Vasquez *in annotationibus in epistolam ad Heb. in cap.11. num.38.* aliquando poterit esse actualis cognitio qua ex peculiari illuminatione Dei moueatur eius voluntas ad petendum miraculum, & dicitur gratia gratis data; potest verò iuuari interdum ab actu prudentiæ infusæ, quo iudicet hîc & nunc conueniens esse petere miraculum, & Deum illud facturum. quæ omnia consentaneæ dicta sunt doctrinæ P. Vasquez locis suprà allegatis.

Quintò dicendum est fidem miraculorum non esse fiduciam. Probatur, quia Paulus *ad Heb.11.* definit fidem quæ pertinet ad intellectum, & postea illi adscribit effectionem miraculorum, & in hoc sensu Patres ibi intelligunt Paulum. Idem colligitur ex Matth.17. vbi secundùm communiorem sensum, discipuli ob incredulitatem narrantur non potuisse eiicere dæmonium; per incredulitatem verò aliquid ad intellectum pertinens significatur.

Ex his facile est ferre iudicium de opinionibus suprà relatis. Et prima admittenda non est; licèt enim fiducia requiratur, tamen fides, cui tribuitur operatio miraculorum, ad intellectum pertinet, vt ostensum est.

Ad primum primæ opinionis respondetur non omnes catholicos habere fidem miraculorum, quia præter fidem catholicam requiritur iudicium illud fidei priuatæ & futuritionis, quo multi carent, sicut Doctores illius sententiæ docent non omnes catholicos habere fidem miraculorum, quia non omnes habent fiduciam illam insignem voluntatis, quam ipsi putant fidem miraculorum.

Ad secundum aliqui respondent Apostolos peccasse per infidelitatem contra virtutem fidei infusæ, sed non amisisse fidem, quia non peccarunt cum pertinacia, & fides non amittitur, nisi quando quis habet iudicium cum pertinacia contra fidem.

Alij verò putant discipulos, cùm non potuerint eiicere dæmonia propter incredulitatem, solùm peccasse per hæsitationem & dubitationem contra iudicium illud peculiare quòd hîc & nunc miraculum esset faciendum. Et cùm dixerimus hoc iudicium esse necessarium ad fidem miraculorum, hoc satis est vt non potuerint eiicere dæmonium. & de hæsitatione absque peccato infidelitatis vel hæresis, intelligit P. Vasquez *1.2.d.210.cap.4.*

quæ doctrina in aliis casibus locum habere potest, sed in eo euentu discipulorum posset aliquis admittere primam solutionem, quia *Matth.*10. acceperant discipuli potestatem eiiciendi dæmonia,& potuerunt imprudenter dubitare de potestate sibi data,an tunc temporis haberet locum.

Maldonatus verò *in cap.*17.*Matthæi, versu* 2.per incredulitatem explicat solum minus perfectã fidem, & contendit non fuisse reprehensos discipulos,imò neque potuisse reprehendi ob defectum fidei miraculorum, si à fide catholica differt, quia illa non est in potestate hominis,sicut nec potest quis reprehendi,eo quòd non habeat donum prophetiæ.Secundò,quia exhortatur Christus Apostolos ad habendam fidem:ergo loquitur de fide catholica, quæ est in potestate hominis ex gratia Dei, non autem ad aliam fidem; sicut nec potest quis exhortari alterum ad habendum donum prophetiæ.

Et recentiores aliqui refutant Maldonatũ,quia Christus apertè dicit illos propter incredulitatem non potuisse eiicere dæmonium. Verùm hæc refutatio parui momenti est:nam Maldonatus non negat ea verba, sed explicat non de incredulitate sumpta pro peccato contra fidem,sed pro defectu perfectissimæ fidei. Sed mihi magis placet de incredulitate pro hæsitatione & dubitatione intelligere cum communi sensu interpretum. Idem bene explicat P. Vasquez *disp. illa* 209. *cap.* 4. & 210. *cap.*4.

Argumenta Maldonati non concludũt quod intendit. Primò,quia Apostoli iam receperãt potestatem eiiciendi dæmonia. Secundò,quia Christus exhortatur ad eum actum fidei particularis, qui reuera est in potestate hominum ex gratia Dei.

Ad tertium pro prima sententia respondeo ex supradictis fidem miraculorum esse diuersam gratiã ab operatione miraculorum, & ideo ex eo quòd Christus locis in argumento citatis dederit potestatem Apostolis faciendi miracula, non infertur fidem infusam quãtum ad aliquem actum non esse fidem miraculorum, addito peculiari iudicio suprà à nobis assignato.

Deinde respondendum est ad argumenta secundæ opinionis, quatenns videntur contra nostram doctrinam facere.

Ad primum respondetur per omnem fidem intelligi à Paulo, fidem perfectam sine hæsitatione, vt explicat P.Vasquez *disp.*210.*cap.*4. & alij:& licèt loquatur de fide theologica, prout necessaria ad facienda miracula, tamen non excludit iudicium illud,& fidem priuatam.

Ad secundum etiam constat ex dictis,& repeto quòd licèt loquatur de fide theologica; sed non excludit priuatam, contra quam potuit esse illa imprudens incredulitas.

Ad tertium constat ex dictis.

Ad quartum respõdetur Paulum loquutum *ad Hebr.* 11. de fide catholica,sed non excluisse priuatam fidem: & sic possunt explicari plura testimonia S.Thom.in quibus operationem miraculorum tribuit fidei theologicæ, vt suprà vidimus, nempe quia assensus talis fidei necessarius est ad fidem miraculorũ. Addo id quod maximè considerãdum est in illis omnibus officiis & effectibus, quos Paulus tribuit fidei,in eo capite, si rectè consideretur, fuisse actum aliquem, qui licèt esset fidei particularis, talis tamen vt pro obiecto haberet testimonium Dei,& ita pertineret ad eundem habitum fidei Catholicæ. Legatur S.Thom.& P.Vasquez circa illud caput.

Duo argumenta tertiæ sententiæ parum probant.Ad primum secundùm nostram doctrinam concedendũ est non solam fidem catholicam pertinere ad fidem miraculorum,sed cum priuato iudicio suprà à nobis assignato. Ad secundum posse hominem in casu argumenti nõ peccare contra fidem catholicam, sed contra fidem priuatam,iuxta doctrinam traditam.

Ad duo verò argumenta facta pro quarta opinione, ex dictis constat:concedendum est enim ad primum iudicium illud de futuritione miraculi non semper esse assensum fidei catholicæ, neque habere idem obiectum formale. Neque intelligo quod P.Iustinianus dixit posse indirectè ad fidem theologicam reuocari. Si enim habet idem obiectum formale, per se pertinet ad illam; si non habet,nullo modo potest ad eius habitũ pertinere.

Ad secundum similiter concedimus posse esse peccatum contra priuatum iudicium sine peccato hæresis,vel infidelitatis:ex hoc tamen non sequitur actum virtutis theologicæ non esse necessarium ad fidem miraculorum. Et certè nostra doctrina parum aut nihil differt à sententia P.Vasquez, si bene explicetur, ille enim non negat,requiri ad faciendum miraculum, assensum fidei theologicæ & vniuersalis,sed existimauit solum iudiciũ priuatum esse fidem miraculorum, supposito alio iudicio fidei vniuersalis & dogmatici. Nos verò docuimus vtrumque iudicium comprehendi nomine fidei miraculorum, eo quòd vnum sine altero non videatur sufficere ad faciendum miraculum per hanc gratiam.

Quinta opinio in eo solùm nobis nõ probatur quòd author illius velit priuatum iudicium de futuritione miraculi reducẽdum esse ad fidem dogmaticam, & vniuersalem.

In fine huius dubij placet notare, argumenta secundæ opinionis facile posse solui, ne videatur esse contra opinionem P.Vasquez.

Ad primum dici potest per omnem fidem intelligi fidem priuatam sine hæsitatione:deinde etiamsi sit sermo de fide theologica, ideo esse quia actus eius supponitur vt necessarius ad faciendum miraculum, & ex his ad secundum.

Ad tertium concedendum est in eo euentu fidem faciendi miraculum esse assensum fidei theologicæ & dogmaticæ.Ad quartum,Paulum loqui de vtraque fide, nempe vniuersali, & priuata: aut saltem non excludere priuatam,& miracula tribuere fidei infusæ,& dogmaticæ,quia illius actus maximè & primariò necessarius est, quę omnia quàm sint consentanea doctrinæ P.Vasquez, intelliget qui legerit disputationem 209. & 210. allegatam. Alia in explicationem & defensionem P.Vasquez dicam dubio sequenti ad exactiorem intelligentiam eorum quæ in hoc dubio dicta sunt.

Dvbivm IV.

An fides miraculorum dicat habitum vel actum.

Ante omnia oportet notare fidem aliam esse vniuersalem & dogmaticam,aliam peculiarem. Per illam primam intelligimus fidem catholicam vnam ex tribus virtutibus theologicis, de cuius obiecto, & conditionibus illius,disputauimus ad quæstionem primam.

Priuata seu peculiaris est quæ habetur à peculiari persona, & non pertinet ad omnes. & hæc triplex solet dici, vna qua aliquis credit ea quæ à Deo sibi reuelata sunt,& assensus habet pro obiecto Dei testimonium, & de hac suprà diximus,pertinere ad habitum fidei catholicæ propter identitatem obiecti formalis.

Altera est quæ dicitur miraculorum, id est, iudicium priuatum,quo quis certò iudicat Deum facturum hîc & nunc aliquod miraculum, & de hac fide intelligunt aliqui Doctores illud Matth.17. *Si habueritis fidem sicut granum sinapis.*Chrysost.*homil.*58.*in Matthæum,*Theoph.*in ea verba Matthæi,*Abulẽsis *in illud caput,quæst.*166.P.Vasquez 1.2.*disp.*209.*cap.*4.Explicat ergo Chrysostomus locum de fide sine hæsitatione, quæ omnem excludat formidinem,& S.Thom.*lectione* 1.*in cap.*13.1.*Corinthiorum.*Et probari potest ex contextu: nam cùm discipuli interrogarent Dominum quare ipsi non potuissent eiicere dæmonium,

nium, respondit Christus, *Propter incredulitatem vestram*, id est, propter hæsitationem. quæ explicatio locum habet etiamsi cum aliis dicamus ibi esse sermonem de fide catholica, ratione peculiaris actus requisiti ad miraculum. Ratio verò explicationis traditæ est, quia qui credit cum formidine & hæsitatione, ex parte credit, & ex parte incredulus est, & videtur confirmari ex capite 21. Matthæi, & Marci 11. *Si habueritis fidem, & non hæsitaueritis*. Et Iacobus in sua epistola c.1. dixit, *Postulet autem in fide, nihil hæsitans*. quod infrà expositit, dicens, *Vir duplex animo inconstans est*, qui enim credit cum hæsitatione, quasi duplici animo vel actu animi afficitur, siquidem partim credit, partim dubitat. & sic exponitur iste locus Iacobi in constitutionibus apostolicis *lib.7.cap.12*.

Et hoc modo intelligit Theophylact. illud 1. Corinth. 13. *Si habuero omnem fidem*, id est, integram, sinceram, & sine vlla hæsitatione. Et eodem modo S. Thom. ibi *lect.1*. & adducit locum Matthæi, *Si habueritis fidem, & non hæsitaueritis*.

Tertia fides priuata est huic similis, qua aliquis certò credit se aliquid consecuturum à Deo, quod tamen sibi soli speciatim promissum non est. Et similes possunt esse actus alij circa particulare obiectum. Legatur P. Vasquez *d.illa 209.cap.4*.

Deinde explicandum est an isti actus fidei priuatæ pertineant ad habitum fidei catholicæ, in quo posset esse controuersia, de qua disputatur ad quæstionem primam, an reuelatio facta à Deo alicui pertineat ad habitum fidei virtutis theologicæ, de qua iam diximus, & modò solùm dicemus ad eundem habitum pertinere si assensus habet pro obiecto formali testimonium Dei.

Item dicendum est alios assensus fidei priuatæ qui non habent pro obiecto formali testimonium Dei, non pertinere ad habitum virtutis theologicæ, quia non habent obiectum formale, circa quod versatur talis habitus. & ita docuit P. Vasquez *d.210. cap.4*. & fatentur alij recentiores, etiamsi in eo dissentiant à P. Vasquez, quòd putent fidem priuatam non pertinere ad fidem miraculorum.

An verò fides miraculorum dicat habitum vel actum, vel saltem sit actus pertinens ad aliquem habitum, pendet ex variis opinionibus relatis dubio præcedenti: qui enim putant esse fiduciam, docent pertinere ad habitum spei theologicæ; qui verò putant esse actum fidei theologicæ, docent ad eiusdem habitum pertinere; qui verò putant fidem miraculorum posse esse iudicium quod non habeat pro obiecto testimonium Dei, poterunt dicere non pertinere ad aliquem peculiarem habitum, sed esse auxilium, & actum gratiæ gratis datæ, quod videtur sentire P. Vasquez *1.2.ad quæst.111.in art.3.& d.210.cap.4*. nisi fortè velit non esse hanc gratiam talem aliquem habitum, vt possit quis eo vti ad faciendum miraculum, cùm voluerit. quo sensu negat S. Thom. infrà *quæst.171. art.2*. habitum in Propheta ad actum prophetiæ. Potest verò prædictum iudicium inuari per actum prudentiæ infusæ: vt dixi dubio præcedenti; an verò iudicium hoc priuatum de futuritione miraculi, quo quis certò iudicat futurum miraculum, sit actus supernaturalis secundùm substantiam, constabit ex dicendis ad quæstionem sextam; interim ponendum est id quod mihi est certum, tale iudicium seu cognitionem, esse donum Dei & gratiam. ita docet P. Vasquez locis suprà citatis *1.2.ad quæst.111.in art.3.& disp.210.cap.4.num.16*.

Sed aliqui recentiores imponunt P. Vasquez quòd dixerit fidem miraculorum esse gratiam quandam humanam, & non diuinam. Verùm licèt P. Vasquez locis citatis dicat hanc fidem non pertinere ad habitum fidei theologicæ, tamen non inuenio quòd dixerit esse fidem humanam, neque vsus fuerit tali modo loquendi, sed quòd sit gratia gratis data, quòd sit donum Dei, quod gratiæ adscribi debeat.

Secundò obiiciunt contra P. Vasquez quòd Paulus ad Heb.11. de fide theologica catholica loquatur, cùm in eo capite adscribit miracula. Sed P. Vasquez concedit in eo capite definitam esse à Paulo fidem catholicam *d.illa 209*. deinde *d.210. cap.4*. dicit Paulum de vtraque fide agere in eo capite, nec disputare an omnes illi actus fidei ad eundem habitum pertineant. Item possumus respondere Paulum fidei catholicæ ea officia tribuere, quia actus eius necessarius est ad fidem miraculorum, vt explicabamus dubio præcedenti, vbi etiam diximus quòd licèt Paulus in eo capite faciat mentionem fidei particularis, vt obseruat P. Vasquez in annotationibus illius capitis, tamen illa fides particularis oriebatur ex peculiari reuelatione, & ita habebat pro obiecto testimonium Dei.

Tertiò obiiciunt, quia 1. *Corinth.13*. loquitur Paulus de fide miraculorum, cùm dicit, *Si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam*, & tamen in eodem capite numerat fidem cum spe & charitate, quod de theologica intelligunt omnes. Respondent aliqui primò in diuersis locis eius capitis potuisse Paulum de diuersa fide loqui absque vlla absurditate. Deinde licèt loquatur in vtroque loco de fide catholica & infusa, tamen in priori loquutus est de illa in ordine ad facienda miracula. & hoc modo inuoluit etiam fidem priuatam, in altero verò de illa in ordine ad iustificationem credentis.

Demum quomodo aliquando sit necessaria fides in eo ob cuius gratiam fit miraculum, & in eo à qua faciendum est, explicat bene ex variis locis Scripturæ noster Iustinianus *in caput 12.1. ad Corinthios*, circa illa verba, *Alteri fides in eo de spiritu*, & solet disputari à Doctoribus *ad quæstionem 178*.

Tandem dicendum est licèt actus fidei prædictæ ad aliquem habitum possit pertinere, tamen gratiam ipsam gratis datam potius actum nominare, quàm habitum, sicut de prophetia docuit S. Th. loco suprà allegato.

DVBIVM V.

Quo sensu fides dicatur humanæ salutis initium.

IN Concilio Trident. *sess.6.cap.8*. dicitur fidem esse humanæ salutis initium, & *cap.6*. dispositiones numerat ad iustificationem, incipiens à fide. & est locutio August. *epistola 103. & sæpe aliis locis*. Dubium ergo est quomodo hoc sit intelligendum. Et prima quæstionis causa est ante assensum fidei concedendam esse gratiam in intellectu, qua voluntas velit credere: ergo ante fidem est alia gratia. Secunda dubij causa est, quia ante fidem possunt esse aliqua opera moralia ex gratia, quia saltem opera valde difficilia non possunt fieri absque aliquo auxilio gratiæ, secundùm communem sensum Doctorum in materia de gratia *1.2.ad quæst.109*.

P. Molina *in concordia quæst.14.art.13.d.44.§. deinde Concilium*, putat Concil. Tridentinum *sess.6.cap.8*. fidem habitualem appellasse initium iustificationis. Probat, quia Concilium dicit fidem esse radicem omnis iustificationis: ergo comprehendit iustificationem etiam paruulorum, in quibus non est fides actualis, sed habitualis; capite verò sexto eiusdem sess. docet assignasse Concilium initium iustificationis adultorum, nempe gratiam excitantem.

Sed communis sensus Theologorum post Concilium Tridentinum est, Concilium loquutum de fidei actu, non de habitu. Et hunc esse sensum apertum Concilij docuit P. Vasquez *1.2.d.210.cap.7.n.52. in fine*. & facilè hoc potest probari, explicant enim ibi Patres Concilij quo sensu dixerit Paulus nos per fidem & gratis iustificari. Docent autè ideo dixisse iustificari per fidem, quia fides est initium iustificationis, gratis autem, quia nihil eorum quæ præcedunt siue fides, siue opera iustificationis

nis gratiam promeretur. Loquitur ergo Concilium de adulto in quo sunt opera. Deinde contextus Concilij id suadet, quia *cap.5.* aperte agit de iustificatione adultorum, vt legenti constabit per multa capita: vnde manifestè *cap.6.* numerat plures actuales dispositiones. Item hic modus loquendi sumptus est ex antiquis Patribus qui frequenter de fide actuali loquebantur.

Quod verò dicitur initiũ omnis iustificationis, de omni iustificatione adultorũ intelligendũ est. & fidẽ appellant Patres primam virtutem, Ambr. 1. *de Sacramentis, in principio*, Clemens Alexan. 2. *Stromatum*, Fides, inquit, est prima ad salutem inclinatio. Hieron. *in cap.3. ad Ephes.* Eusebius Emissenus *homil.2. de Symbolo*, Chrysost. *homilia de Symbolo, spe & charitate.* Prosper 1. *de vita contemplativa, cap.21. & responsione ad octauum dubium Genuensium*, Fides est, inquit, iustitiæ & virtutis fundamentum, quam nulla opera præcedunt. Gregorius 2. *moral. cap.35.* ait: Si fides non prima in corde, reliqua bona esse non possunt. August. *de prædestinatione Sanctorum, cap.7. & in expositione cap.3. ad Galatas, lib. de spiritu & litera, cap.3.* quibus & similibus locis de fide adultorũ manifestè videtur esse sermo, alios referam dubio sequenti.

Deinde sciendum est cùm Concilium & Patres fidem appellant initium iustificationis, loqui de fide, vt includit vocationem ad fidem, & voluntariam susceptionem fidei: vt constat ex Concilio Trident. *sess.6. cap.6.* illis verbis: Disponuntur autem ad ipsam iustitiam dum excitati diuina gratia & adiuti fidem ex auditu concipientes liberè mouentur in Deum credentes. Et *cap.5.* dixerat ipsius iustificationis exordium à Dei per Christum Iesum præuenienti gratia sumendum esse, hoc est, ab eorum vocatione. Patres etiam de fide voluntariè susceptа loquuntur, & ita inuoluunt voluntatem credendi, & vocationem ad fidem. & sic constat ad primam quæstionis causam adductam in principio dubij.

Pro solutione verò secundæ rationis dubitandi ponendum est id quod infrà probabimus, in infidelibus ante fidem posse esse aliqua bona opera moralia ex gratia Dei, & auxilio ordinis naturalis, secundùm substantiam. Cum hoc tamen est verum fidem esse initium iustificationis in sensu Concilij & Patrum, loquuntur enim de initio simpliciter necessario, sine fide enim impossibile est placere Deo. Vnde Concilium Tridentin. *sess.6. cap. illo* 8. cùm dixisset fidem esse humanæ salutis initium, fundamentum & radicem, subiunxit, sine qua impossibile est placere Deo, & ad filiorum eius consortium peruenire. Itaque fides ita est necessaria vt sine illa non possit fieri iustificatio. Rursus ita est principium vt nullo alio præcedenti ipsa sufficiat; alia verò opera licèt fiant ex gratia ante fidem, neque sint necessaria, neque sufficiant sine fide. Ita P. Vasquez 1.2. *disput.189. cap.16. num.136. & disput.190. cap.12. num.132.* Rursus licet talia opera possint esse ante fidem, in infideli tamen non habẽt proportionem cum fide & serie auxiliorum supernaturalium cõcurrentium ad iustificationem, cùm talia opera sint naturalis ordinis, & ante fidem nõ possunt habere aliquem ordinem superadditum supernaturalem, & vt antea dicebam, non sunt necessaria ad iustificationem, vnde illorum non est habenda ratio quando assignatur initium iustificationis.

Illud restabat explicandum quod pertinet ad materiam de prædestinatione, vel ad materiã de gratia, nempe an opera bona moralia, quæ fiunt ante fidem, possint esse dispositiones ad fidem seu iustificationem. Potest verò quæstio esse & de operibus moralibus factis sine gratia secundùm multorum opinionem, qui dicũt posse fieri aliqua absque vllo auxilio gratiæ, & de operibus bonis moralibus factis ex gratia.

Et de operibus factis sine gratia concedit Caietanus 1.2. *quæst.109. in artic.6.* esse dispositionem remotam. Richardus 2. *d.28. art.1. q.2.* dicit esse indirectam, & Medina 1.2. *q.109. art.6. can.4.* Sotus 2. *de natura & gratia, c.4.* & multi alij quos refert P. Vasquez 1. *p. d.91. cap.10.* & P. Valentia 1.2. *disp.8. q.6. p.4. §. in quo disputat an reparatio post lapsum cadat sub meritum; versiculo, neque obstat*, docuit esse probabile quod aliqui dixerunt, eum qui sine gratia facit moraliter quantum potest, mereri de congruo auxilia quibus ad gratiam disponi valeat. & P. Lessius *in lib. de gratia efficaci, in appendice ad cap.15.* contendit non mereri censuram opinionem asserentium ex viribus naturæ esse dispositionem remotam ad gratiam, pro qua citat multos graues & doctos Scholasticos.

Sed hæc doctrina mihi non probatur, de qua P. Vasquez *loco allegato*, & pertinet ad materiam de gratia. Et ego existimo non esse licitum concedere ex viribus naturæ dispositionem aliquam, vel opus, intuitu cuius Deus det auxilium gratiæ.

In secũdo sensu de operibus moralibus factis ex gratia, manifestum est omnes Doctores citatos pro operibus factis sine gratia, dicturos idem de operibus factis ex gratia. Et qui dixerunt illud esse verum, hoc dicent esse verius; & qui dixerunt illud esse probabile, dicent etiam in his operibus factis ex gratia esse probabile. Et explicari potest à Doctoribus huius opinionis, quia cùm Patres & Concilium dicunt fidem esse initium iustificationis, explicari possunt de initio proximo proportionato, & simpliciter necessario. Cùm verò Patres dicunt dari fidem absque merito vel dispositione, explicari possunt de dispositione ex viribus naturæ, defendentes necessitatem gratiæ. Ex qua doctrina facile est intelligere multa adduci sine fundamento primo ab aliquibus recentioribus hoc loco, ad probandum ante fidem non posse esse dispositionem vllam remotam ad fidem, de quo dicendum est in materia de gratia. Et propter dicta multi viri docti in Hispania, Italia, Gallia, Germania sequuti sunt modum loquendi. P. Vasquez 1. *p. d.91. cap.12. &* 1.2. *d.190. cap.11.* de quo dubio sequenti plura.

DVBIVM VI.

An ante fidem possit concedi aliquod opus ex gratia factum quod sit dispositio aliquo modo imperfecta, vel remota ad fidem.

POnendum est posse esse in infideli aliqua bona opera ex gratia Dei, vt ponebam dubio præcedenti; & quæstio est an possit aliquod opus ex illis dici dispositio aut impetratio auxilij ad credendum vt dicatur dispositio remota ad iustificationem.

Referam verò in hoc dubio quid alij senserint, vt doctus quisque possit ferre iudicium de vtraque opinione. Ego verò quid sentiam, in materia de gratia explicabo.

Aliqui ergo recentiores putant non posse concedi opus bonum etiã ex gratia esse dispositionem ad fidem. Et probant primò ex S. Thom. *artic.7.* vbi dicit virtutes acquisitas per accidens iuuare ad fidem.

Secundò confirmant ex S. Thom. *quæst.10. artic.4.* dum explicat qua ratione eleemosynæ Cornelij essent Deo acceptę, & dicit non esse infidelem eo tẽpore, quia alias eius opera accepta non fuissent Deo, cui sine fide nullus potest placere. Et 3. *d.25. q.2. art.1. quæst.1. in corpore, & quæst.2.* & Magister *eod. d. §. de fide Cornelij*, Alens. 3. *p. q.69. membr.4. art.2.* quæ doctrina definita est ex Gregor. *homil.19. in Ezechielem.*

Secundò principaliter arguũt ex Paulo ex locis Scripturæ, in quibus excluduntur opera sine fide, *ad Rom.3. & ad Galat.5. & ex Petro epist.2. cap.* vbi cognitioni Christi, id est, fidei, tribuitur iustitia.

Tertiò ex Trid. *sess.6. cap.8.* vbi ait fidem esse initium iustificationis. quod August. multis in locis videtur intelle

tellexisse, vt excluderet opera ante fidem. *lib.de gratia & libero arbitrio,cap.7.& de prædestinatione Sanctorum,cap.7. & præfat.in Psalm.* 31.Eodem modo videtur loquutus Abulens. *lib.2. de Cain & Abel,cap.9.* Cyril. Alexand. *lib.4. in Ioan. cap.51.* Fulgentius *præfat.de fide ad Petrum*, ex Aug. *serm.*38.*aut* 181. *de tempore.*

Deinde ratione,quia sequeretur illud opus esse meritorium aliquo modo fidei,quod est contra August.*epist.* 105. & *lib.de gratia Christi, cap.*31. docet à fide incipere omne meritum,& Prosper *lib.1.de vocatione gentium, c.*24. Sequelam probant, quia si Deus intuitu eius operis aliquid conferret,verè illud opus haberet rationem meriti de congruo. Et alij arguunt, quia ex opposita sententia sequeretur labori humano subiungi gratiam si opus naturale esset dispositio ad gratiam, & tamen Patres contra Pelagium docuerunt ob laborem humanum non dari gratiam.

Sed multi Scholastici relati dubio præcedenti posuerunt meritum congrui, aut dispositionem remotam ex viribus naturæ ad iustificationem,& alij, vt retuli, probarunt tale placitum esse probabile. eos refert P. Vasquez *1.p.d.*91. P.Lessius *lib.de gratia efficaci,appendice ad cap.*10. qui docet non mereri censuram,neque esse contra sensum Patrum. & P.Valentia putat probabile, 1.2. *d.*8.*q.*6.*p.*4.disputãs de merito reparationis post lapsum. Medina 1.2.*q.*109.*artic.*6.*concluſ.*4. qui faciliùs id docent de opere facto ex gratia,de quo modò disputamus.

Alij verò expresè docent posse concedi dispositionem ad fidem ex gratia,& docent primò sanctos Patres nũquam de hac quæstione disputasse,semper enim cum Pelagianis aut semi-Pelagianis disputarunt, & docuerunt nullum esse opus ex propriis viribus meritorium gratiæ,vel quod esset dispositio ad illam;& intelligi potest ex eo quòd Pelagiani vel semi-Pelagiani ponebant aliquod opus aut fidem ex propriis viribus, aut desiderium fidei,& hoc voluerunt Ecclesiæ Patres refutare.

Neque in Conciliis aut Patribus refertur tanquam quòd dixerint hæretici aliqui ante fidem posse esse opera ex gratia,quæ sunt dispositio remota ad fidem.

Secundò generatim est aduertendum multa testimonia quæ afferri solent pro prima opinione,loqui de fide Christi. & tamen certum est sine fide Christi posse fieri multa bona opera ex gratia.

Tertiò docent fidem appellari initium iustificationis, tanquam simpliciter necessarium, sine quo non sit iustificatio:quo sensu nullum bonum opus morale ante fidem potest esse initium iustificationis, quia sine illo potest fieri iustificatio.& Concilium & Patres loquuntur de initio quod in omni iustificatione adultorum debet necessariò reperiri. Et potest probari tale opus esse dispositionẽ ad fidem,quia est opus ex gratia Christi.ergo placet Deo; ergo potest Deus intuitu illius dare aliud auxilium quod sit supernaturalis ordinis. Confirmatur,quia hoc magis iuuat ad iustificationem quàm opus indifferens si datur,& tamen opus indifferens per accidens posset iuuare per remotionem impedimenti.

Secundò, quia nullus Catholicus negauit hactenus facienti quod est in se ex auxilio gratiæ Deum negare gratiam, & tamen non pauci docuerunt facienti quod est in se ex viribus naturæ non esse affirmandum Deum daturum semper gratiam:ergo aliter senserunt loquendum esse de opere facto ex gratia, & de opere facto ex viribus naturæ. Legatur P.Vasquez *1.p.d.*91.*cap.*10. & P.Lessius *loco allegato.*qui authores referunt pro sensu illius propositionis facienti quod est in se Deum non denegare gratiam. Præterea vt opus dicatur dispositio remota,aut imperfectè impetratorium,non requiritur æqualitas & condignitas inter opus & præmium,sed sola congruitas aliqua, vt intuitu vnius detur aliud. hæc autem videtur esse inter opus ex gratia factum respectu alterius auxilij impetrandi. & hunc modum loquendi

A sequutus est P.Vasquez *1.p.d.*91.*cap.*12.& 1.2.*d.*190.*cap.* 11.& sæpe aliis locis, quem, vt dicebam dubio præcedenti, multi huius ætatis in omnibus regionibus Catholicorum sequuti sunt.

Tertia opinio est aliorum recentiorum,qui licèt nolint vti nomine dispositionis aut impetrationis,eo quòd opus naturale etiamsi fiat ex gratia,non habet propositionem cum auxilio supernaturali, fatentur tamen secundam opinionem esse probabilem, neque argumenta primæ opinionis vim habere, eo quòd de hac quæstione non fuerit controuersia inter Catholicos & hæreticos;& qui hanc sententiam sequuntur,conantur soluere argumenta primæ opinionis. Ad primum ex S.Thoma dicam infrà.

Ad secundum ex testimoniis Pauli respondent,Paulum solùm velle excludere opera facta sine gratia, viribus naturæ,& sola notitia legis, de hoc enim agebat, & hoc erat institutum Pauli: non autem disputabat de operibus factis ex gratia ante fidem. Ad testimonium S.Petri respondent quòd neque de hoc agebat, neque ex illo aliquid potest colligi contra secundam opinionem.

Ad tertium ex Trident.respondent ex dictis,& citant P.Vasquez,qui sic explicuit Concilium 1.2.*d.*189.*cap.*16. *num.*36.*& disp.*190.*cap.*12.*num.*132.

Ad Patres respondent illos solùm negasse ante fidem opus quòd sit dispositio ad iustificationem ex propriis viribus; de aliis verò operibus factis ex gratia id non negasse,neque de illis disputasse; & sicut Patres interdum negare videntur in infidelibus bona opera, quos tamen explicant Scholastici,& nos infrà suo loco explicabimus; ita licèt videantur negare dispositionem ad fidem, explicari possunt vt loquantur de operibus factis ex naturæ viribus,non tamen de operibus factis ex gratia.

Ad rationem aliqui respondent negantes rationem meriti etiã de congruo, quia,vt suprà vidimus, & constat ex Doctoribus, in materia de gratia, aliqui negant meritum de congruo in peccatore etiam fideli, concedunt tamen nomen dispositionis.

Alij verò non renuunt concedere meritum imperfectum de congruo ex gratia,& putant consentaneum esse modo loquendi Augustini, qui contra Pelagium disputans pro eodem vsurpauit dari aliquid intuitu alicuius operis,& dari intuitu meriti.

Ad vltimum respondent argumentum oriri ex ignoratione modi loquendi Patrum contra Pelagianos & semi-Pelagianos,qui contendebant labori humano, id est,orto ex viribus solius naturę humanæ non subiungi gratiam; secus verò esse potest de opere facto ex gratia,licèt sit naturale secundùm substantiam.

Restat dicere de mente S.Thom. qui absolutè docuit facienti quod est in se ex auxilio gratiæ Deum non negare gratiam. 1.2.*q.*109.*artic.*6.*ad* 2.*& q.*112.*artic.*2.*&* 3. In locis verò qui adducuntur pro prima opinione, nihil dicit contra hãc doctrinam.Et quod dicit hîc *artic.*7. facilem habet solutionem, solùm enim vult eas virtutes acquisitas non esse per se necessarias ante fidem ad iustificationem, & ideo docuit iuuare per accidens in hac 2.2.*q.*10.*artic.*4.*ad* 3. cùm dicit: Si Cornelius fuisset infidelis, opus eius non fuisset acceptum Deo, intelligi debet iuxta doctrinam corporis articuli, in quo putat hominem per infidelitatis peccatum amittere gratiam, quod debet intelligi de gratia iustificante: nam auxilia non amittit. Cùm ergo dicit sine fide opus non placere Deo,vel intelligendus est, vt non placeat tanquam meritum de condigno, vel vt non placeat tanquam opus proportionatum supernaturale ad consecutionem iustitiæ,& iuxta hanc doctrinam sunt explicanda alia loca. Quod verò attinet ad locum Pauli ad Hebr.11. *Sine fide impossibile est placere Deo*, sciendum est eo vsum fuisse

Augustꝰ.

Augusſt.*lib.4.contra Iulianum,cap.*3.ad probandum in infideli non esse opus vllum bonum,quod tamen non probat,&,vt dicemus *ad quæst.*10.in infidelibus possunt esse aliqua bona opera:locus ergo Pauli intelligendus est vt fides necessaria sit vt quis placeat Deo tanquam iustus, vel vt quis per dispositiones proportionatas placeat Deo tanquam qui conatur consequi iustitiam, non tamen quòd sine fide nullum opus placeat illi, vt bene docuit P.Vasquez 1.2.*d.*191.*cap.*3.*in fine.* Attuli quæ vtrique sententiæ fauere possunt, qua potui diligentia colligens ex variis Doctorum principiis quæ erant dispersa. Ex quibus doctus quisque facilè poterit ferre iudicium in hac controuersia; quid verò ego sentiam,dicam (Deo adiuuante) in materia de gratia.

DVBIVM VII.

Quo sensu fides dicatur humanæ salutis fundamentum & radix.

CAtholici conueniunt fidem esse non solùm initium, sed radicem & fundamentum vitæ spiritualis,iuxta Concilium Trident.*sess.*6.*capite* 8. Sed nonnulli sic explicant hanc metaphoram. Docent primò in hoc seruari similitudinẽ huius ædificij spiritualis, vt quemadmodum fundamentum & radix sunt prima pars ædificij, aut arboris, ita fides sit prima pars ædificij spiritualis.

Secundò docent non seruari metaphoram in hoc quod continere dicatur ædificium,aut fructificare, hoc enim dicunt esse proprium charitatis.

Tertiò docent errorem Lutheri & Caluini in eo fuisse quòd existimarent fidem statim ex se fructificare charitatem,& obseruantiam mandatorum: quod tamẽ Catholici negant,& docent fidem operari per charitatem, *ad Galatas* 5. Quòd tamen fides secundùm se non sit fundamentum,probant primò ex ad Ephes.3.*In charitate radicati & fundati.*& ex Augustino *lib.de fide & operibus,c.*14. 15.& 16.vbi explicat illud 1.ad Corinth.3.*Fundamentum aliud nemo potest ponere præter id quod positum est.* & dicunt explicari ab Augustino de fide viua.

Quartò docent fidem informem esse fundamentum non actu, sed aptitudine, & potentia. ita philosophatur Bañez hìc *in art.*7.cuius sententiam suppresso nomine authoris retulit P.Vasquez 1.2.*disp.*210.*cap.*7. vbi alio modo philosophatur,& nos olim philosophati sumus.

Vt ergo rem ostendamus, & explicemus hanc metaphoram, notandum est fundamentum naturalis ædificij esse primam partem ædificij, quæ cæteras sustinet. & tunc dicitur actu exercere munus fundamenti, quando actus sustinet quod superædificatum est,ad quod sufficit si partem sustineat,etiamsi ędificium non sit perfectum, sed continuè tendat ad perfectionem. Secundò notandum est culmẽ ædificij perfecti non tribuere rationem fundamenti ipsi fundamento, vt constat. Deinde quod attinet ad radicis rationem, non requiritur quòd actu fructum sustentet, sed satis esse si arbori & ramis succum continuè ministret, vt actu dicatur exercere officium radicis.

Quartò ex his facile erit intelligere sensum prædictæ locutionis metaphoricæ: nam fides dicitur fundamentum, quando excitatus homo diuina gratia non solùm credit, sed paulatim per fidem mouetur ad alios actus, quibus homo disponitur ad iustitiam. iuxta *cap.* 6.*sess.*6. *Concilij Tridentini.* Exercet enim rationem fundamenti eius ædificij, quod paulatim consurgit. & in hac fide omnis ædificatio constructa crescit, *ad Ephes.*2. in quo euentu fides non est fundamentum,sicut primus lapis in ædificio,tale enim fundamentum omnino inanimatum est, & non mouet ad augmentum ædificij; secus verò actus fidei se habet,qui,vt dixi, mouet ad hoc vt crescat ædificium spirituale,& ideo Concilium Trident.dixit fidem non solùm esse fundamẽtum, sed radicem,eo quòd radix cùm sit vitale aliquid, deriuat virtutem vt crescat arbor,& ad significandum hunc motum fidei,appellatur fides radix.

Et S.Thom.3.*parte,quæst.*8.*art.* 3. *ad* 2. dixit fidem sine operibus & charitate mortuam esse, per illam tamen peccatores esse membra Christi,quia percipiunt à Christo aliquem actum vitæ,nempe ipsum actum fidei:quanto ergo magis dicetur aliquis actus vitæ ille actus fidei, quo homo excitatur ad dispositiones necessarias, ad iustificationem etiam,antequam ponatur culmen ædificij: & ex dictis intelligitur metaphora radicis, neque sensum à nobis explicatum negabunt Catholici, quem fusiùs explicuit P. Vasquez suprà,& Patres de fide, vt est prior charitate, videntur loquuti. Clemens Alexand. 2.*Stromatum,*sic ait:Præcessit fides,timor autem ædificat, perficit autem dilectio. Origenes *in c.* 4.*epistolæ ad Romanos,longè post medium:*Puto autem quòd prima salutis initia & ipsa fundamenta fides est, profectio verò & augmenta ædificij spes est:perfectio autem & culmẽ totius operis charitas.August.*serm.*22.*de verbis Apostoli,*ait: Fide domus Dei credendo fundatur, operando erigitur, diligendo perficitur.Simile quid habet *in Psal.*31.

Deinde etiam cùm fides excitat & mouet ad actum charitatis, non dicitur fundamentum, ratione charitatis,sed ex se,vt est congrua ad excitandum eum affectũ. Quod autem diximus potest ex eo intelligi, quòd fides potest mouere sine charitate, & charitas non potest esse sine fide,quod contingit in fundamento & culmine ædificij.& idem elucet in radice & fructu arboris.

Cùm autem dixit Paulus fidem per charitatem operari,non ita intelligendus est, quasi velit actum charitatis esse priorem actu fidei, sed quia ad alia bona opera mouet fides per charitatem, id est, quia excitat prius charitatem.

Docet autem P.Vasquez loco allegato,*num.*54. illum actum fidei dici actu fundamentum,qui est congruus ad mouendum affectum; qui verò non est congruus hìc & nunc ad excitandum affectum,non esse actu fundamentum,sed potentia,& aptitudine.

Solùm restat explicare S.Thom.*art.*7. *ad* 4. vbi videtur dicere fidem non esse fundamentum sine charitate, sed intelligi debet de fundamento actuali comparato cum complemento ædificij; sic enim fides non est actu fundamentum, quando non est actu complementum ædificij: nos autem diximus posse dici fundamentum actuale respectu aliarũ partium,quando ædificium paulatim crescit.Cùm autem Apostolus *ad Ephesios* 3. dixit, *In charitate radicati & fundati,*non significauit charitatem esse radicem ædificij spiritualis,sed vult nos habere charitatem firmam,& quasi altas habentem radices.Ex doctrina verò tradita possunt variæ Patrum locutiones intelligi.

DVBIVM VIII.

An fides sit prior omnibus virtutibus.

SErmo est de fide infusa & supernaturali,de hac enim proponitur quæstio à Doctoribus. & quia de prioritate est difficultas, oportet scire Aristot. *in prædicamentis de priori,*adduxisse quatuor modos, quibus vnum potest dici prius alio, vnus est secundùm tempus, alter secundùm consequentiam, tertius secundùm rationem,quartus secundùm dignitatem. quintum alium refert præsenti instituto minus necessarium.& *5.lib.metaphysica,cap. de modis prioris,*inter alios modos priores refert modum quo aliquid dicitur prius secundùm causalitatem;secundùm hos ergo modos potest fieri comparatio fidei cum alij virtutibus, & præcipua comparatio debet esse inter fidem

fidem cum spe & charitate,de quibus egit S.Thom.1.2. A *quæst.62.art.* 4. egit verò in eo articulo de ordine generationis,& perfectionis. & ordine generationis dixit fidē esse priorem ratione actus; in hoc verò articulo solùm videtur disputasse de ordine generationis.

De comparatione fidei cum spe secundùm ordinem generationis etiam dicendum est actum fidei esse priorem.

Probat verò S.Thom. quia ad spei & charitatis actum necessaria est prior cognitio, sed non potest esse naturalis : ergo debet esse supernaturalis : ergo est actus fidei, quia supponit S.Thom. in viatoribus communiter primam cognitionem esse obscuram & euidentem. Quòd verò non sufficiat cognitio naturalis , probat quia cognitio naturalis non attingit Deum vt eum respicit spes & charitas.& probatur ex Paulo ad Heb.11.*Sine fide impossibile est placere Deo.* Posset autem quis sine fide placere Deo si posset ipsum diligere amore charitatis supernaturalis sine fide. Et ratio debet sumi ex proportione requisita inter actum intellectus & voluntatis, per actum enim intellectus proponitur voluntatis obiectum sperandum & amandum , & propositio debet esse eiusdem ordinis cum affectu. & explicari potest à posteriori,quia spes non posset esse firma & certa,nisi cognitionem aliquam certam supponat : non est autem certa cognitio naturalis ordinis, vt requiritur ad spem supernaturalem, ad quam tamen idonea est fides.Et eadem ratione probatur fidem esse priorem ordine generationis aliis virtutibus supernaturalibus. Quomodo autem sit philosophandum de prima voluntate credendi,si sit supernaturalis,dicemus ad quæstionem sextam. Quòd si fides est C prior hac ratione spe & charitate , erit prior aliis, præsertim quæ sequuntur post spem vel charitatem.

De prioritate perfectionis certum est simpliciter & absolutè loquendo charitatem esse perfectiorem , ex 1. Corinth.13. *Maior autem horum est charitas.* & ita docent hîc interpretes,& 1.2.*ad articulum citatum,quæst.62.*

An verò non solùm in esse moris,sed secundùm physicam naturam sit perfectior charitas ipsa fide , quæstionem habet inter Doctores. Et aliqui docent in esse rei perfectiorem esse actum intellectus quouis actu voluntatis,etiamsi sit actus charitatis. ita docuit P. Vasquez 1.2.*d.*11.*cap.*8.& alij, eo quòd putant omnem actū intellectus esse perfectiorem actu voluntatis , quia vniuersè sentiunt omnem speciem generis perfectioris esse perfectiorem specie generis imperfectioris; genus verò D cognitionis est perfectius genere appetitus & volitionis.

Alij verò censent charitatis actum in esse rei esse perfectiorem actu fidei & spei,non tamen actu visionis claræ, putant enim aliquam speciem generis perfectioris posse esse imperfectiorem aliqua specie generis imperfectioris.ita Salas 1.2.*tomo* 1.*q.*3.*tractatu* 2.*d.*2.*sect.* 5.§. 5. *col.* 178. & alij 1. 2.*ad qu.*3.agentes de essentia beatitudinis, vbi id est ex instituto explicandnm in specie : nam controuersia illa generalis de comparatione speciei generis perfectioris cum specie generis imperfectioris ad Philosophiam pertinet.De prioritate temporis dicemus dubio sequenti. De comparatione fidei cum spe eadem controuersia esse potest : de perfectione in esse moris & in esse physico rei, neque est facile ferre iudicium de in E æqualitate perfectionis,sed ex dicendis de spe intelligetur aliquomodo.Bañez hîc & alij Thomistæ facile concedunt fidem esse perfectiorem.Item sciendum est comparationem posse fieri inter actus fidei & aliarum virtutum , & inter habitus etiam.

***

DVBIVM IX.

An fides possit esse prior tempore aliis supernaturalibus virtutibus.

DIfficultas hæc potest intelligi & de actibus, & habitibus.& de actu quidem fatentur Doctores posse esse ante actus aliarum virtutum supernaturalium , potest enim aliquis elicere actum fidei,etiamsi nolit sperare aut diligere Deum super omnia. Difficultas verò est de habitu an infundatur habitus fidei ante infusionem aliorum ha bituum.

Prima sententia est, extra sacramentum Baptismi non infundi vnum sine aliis, bene tamen in Baptismo , quia potest quis suscipere sacramētum Baptismi cum actuali B fide,& sine dispositione necessaria,ad infusionem gratiæ & charitatis.Hanc sententiam sequitur Sotus *1.de natura & gratia,cap.* 8. & Aragon infrà *ad quæstionem 6. in articulum primum ad vltimum* , etiamsi in secunda solutione aliam opinionem videatur sequi.

Secunda sententia est aliorum qui docent habitum fidei nunquam infundi de nouo sine charitate,quamuis sine charitate possit conseruari. Pro hac sententia citatur S.Thom.quia 1.2.*quæst.*62.*art.* 4. proposuit hanc dubitationem , & respondit , si loquamur de actibus fidei, actus est prior generatione;si verò de habitibus , sunt simul.& 3.*d.*23.*quæst.*2.*art.*5.& 3.*parte,quæst.*85.*art.*6. Bonauentura 3.*d.*23.*in expositione textus dub.*6.& 4.*d.*14.1.*parte, distinct.art.*2.*quæst.*3. Durand.*in* 3.*d.cit.quæst.*6.Richard.*art.* 5.& 6.*quæst.*3.Ochamus *d.*25.Scotus *d.* 36.*in fine*,Gab.*q.*1. *art.*2.Almain.*tractatu* 2.*moralium,cap.*2. Vega *lib.* 7. *in Tridem.cap.*28. & eandem sententiam esse probabilem ait Aragon *q.*6.*art.*1.*in fine.*

Deinde probant aliqui recentiores ratione , quia si post actum fidei infunderetur statim habitus fidei , sequeretur in adultis nunquam per Baptismum infundi de nouo habitum fidei, quia semper actus fidei est prior susceptione Baptismi. Consequens autem videtur contra id quod dicitur in Concilio Viennensi , & refertur *Clementina* 1. *de sum.Trinit.* vbi cùm quæstio esset an virtute Baptismi infundantur gratia & virtutes, respondet Pontifex affirmatiuè. Confirmatur , quia in eo decreto est sermo de prima infusione in adultis sicut in paruulis.

Secundò probant ex Concilio Trident.*sess.*6.*cap.*7.vbi dicit:Hæc omnia simul infusa accipit homo,fidem,spem & charitatem.& in eo capite est sermo de prima iustificatione,& prima infusione habituum. Volunt recentiores,qui hanc sententiam sequuntur, hoc oriri ex voluntate & lege Dei. Alia solent adduci pro hac sententia quæ obiiciemus infrà.

Tertia sententia communis est asserentium habitum fidei posse esse tēpore priorem habitibus aliis.ita Caiet. *in hac* 2.2.*quæst.*6.*art.*2.Bañez *ibidem,* Medina 1.2.*quæst.*62. *in art.*4.P.Valentia 1.2. *ad quæst. citatam,* Salas *ad quæst.* 62. *sect.*3.*in fine*,P.Suarez 3.*parte,tomo* 3.*d.*28.*sect.*3.P. Vasquez 1.2.*disp.*203.*cap.*9.*num.*117.& 118. *& tomo* 2.*in* 3.*parte,d.* 158.*in fine* , & multi viri docti huius ætatis , & indicat non obscurè S.Thom. infrà *quæst.* 6. *art.* 2. *ad* 3. & hanc sententiam debent amplecti omnes qui putant actum supernaturalem nullo modo posse fieri absque habitu supernaturali.

In hac controuersia mihi placet primò habitum fidei posse infundi absque habitu charitatis. Hanc probo, quia habitus fidei ex natura rei, quantum ad primam infusionem , non habet connexionem cum habitu charitatis,vt per se constat: sicut enim actus fidei potest esse sine actu charitatis,ita & habitus,neque oppositum hactenus probatum est vlla ratione habente speciem probabilitatis,neque habet connexionem ex lege & voluntate libera Dei : nullum est enim idoneum testimo-

nium Scripturæ, vel Patrum, ex quo nobis conſtet talis voluntas libera & conſtitutio: vt conſtabit ex ſolutione argumentorum. Cùm ergo actus fidei ſupernaturalis ſit & poſſit eſſe in aliquo ante actum charitatis, non eſt cauſa ob quam negemus infundi habitum fidei, vel vt actus ille fiat à potentia connaturali modo per principium inhærens, vel propter actum tanquam propter diſpoſitionem. mitto alias rationes quibus ad probandam noſtram concluſionem vtuntur aliqui recentiores, quæ minus habent efficacitatis.

Secundò dicendum eſt eodem modo poſſe infundi habitum fidei ante infuſionem habitus ſpei. & ratio ex dictis ſumenda eſt: nam ex natura rei habitus fidei non habet connexionem quantum ad primam infuſionem cum habitu ſpei, vt conſtat: nam ſicut actus fidei poteſt eſſe ante actum ſpei, ita & habitus. Deinde non poteſt dici ex natura rei eſſe obſeruandam talem ſimultatem in prima infuſione, quia nulla firma ratione conſtat de tali decreto & conſtitutione Dei, & habitus fidei, vt dicebam, dari poteſt vel vt ſit principium primi actus, vel propter illum tanquam propter diſpoſitionem.

Tertiò exiſtimo habitum fidei infundi ante habitum ſpei, quando quis habet actum ſpei, & non vult habere actum charitatis: nam quòd iſti actus poſſint ſeparari ita vt poſſit homo habere actum ſpei, & non charitatis, certum eſt apud Doctores.

Et ratio facta pro aliis concluſionibus hîc habet locum: nam neque ex natura rei, neque ex libero decreto, poteſt oſtendi talis connexio quantum ad infuſionem ſimultaneam horum habituum, præſertim cùm omnes Catholici fateantur poſſe manere habitum ſpei ſine habitu charitatis, vnde peculiaris connexio in prima infuſione non deberet affirmari ſine graui firmóque rationis aut authoritatis fundamento.

Ex dictis colligitur poſſe hominem adultum quando ſuſcipit Baptiſmum prius tempore quàm ſuſcipiat, habere habitum fidei, quando ante ipſam ſuſceptionem habuit actum. ita docuit expreſsè P. Vaſquez *tomo 2. in 3. parte, d. 158. in fine*, & P. Suarez *tomo 3. in 3. parte, d. 28. ſect. 3. in fine*, qui etiam docent per ſuſceptionem Baptiſmi augeri eos habitus quando priùs erant infuſi; ſicut de habitu gratiæ dicitur, quando quis per contritionem ante Baptiſmum comparauit habitum charitatis & gratiæ. Si verò contingat hominem non habere veram fidem ante ſuſceptionem Baptiſmi, & illius actum verum habeat in ipſa ſuſceptione, tunc habitus infundetur virtute Baptiſmi, & intuitu actualis fidei: vt docet P. Suarez ſuprà, & alij planè ſupponunt qui hanc efficacitatem tribuunt Baptiſmo, & tunc ſicut de infuſione habitus gratiæ efficacitate Baptiſmi, & intuitu contritionis (ſi eam habent tunc) philoſophandum eſt.

Reſtat ſatisfacere argumentis primæ ſententiæ. Ad primum reſpondeo Pontificem & Concilium Viennenſe ſolùm velle oſtendere efficacitatem Baptiſmi ad producendos eos habitus, ſiue quantum ad primam infuſionem, ſi non ſunt priùs infuſi, ſiue quantum ad augmentum. Et quantum ad efficacitatem eſt eadem ratio Baptiſmi in paruulis & in adultis, non tamen quantum ad aliud, propter rationem aſſignatam, quia adultus poteſt habere actum fidei ante ſuſceptionem Baptiſmi, neque eſt inconuenienter concedere Baptiſmum ſæpe inuenire habitus iam infuſos, & illos augere.

Ad ſecundum ex Concilio Trident. P. Suarez *loco allegato* reſpondet ex Concilio non colligi talem infuſionem ſimultaneam eorum habituum, ſed velle Concilium in inſtãti iuſtificationis eſſe ſimul eos habitus cum habitu iuſtitiæ. & colligit ex ratione quam ſubiunxit Concilium his verbis: Nam fides niſi ad eam accedat, ſpes & charitas neque vnit perfectè cum Chriſto, neque corporis eius viuum membrum efficit. & aduerbium *ſimul* non ſignificare ſimultatem durationis, ſed earum rerum collectionem.

P. Vaſquez reſpondet particulam *ſimul* vel ſumi pro particula *pariter*, vel ſi ſignificat durationem, non ſignificare inſtans infuſionis gratiæ habitualis, ſed totam durationem iuſtificationis, vt iuſtificatio ſumitur pro ſerie diſpoſitionum à primo auxilio vſque ad infuſionem habitus charitatis & gratiæ. Tandem reſpondere poſſet aliquis illis verbis ſignificare efficacitatem Baptiſmi ex ſua inſtitutione, ad producendos eos habitus quando non ſunt producti, & ad augendos illos quando fuerint producti priùs.

Sed ſolet obiici, quia non videtur conueniens homini exiſtenti in peccato infundere habitum fidei, cùm ſit donum Dei. Hoc argumento vtitur Vega, ſed nullius momenti eſt, quia etiam fidei actus & aliæ diſpoſitiones ad iuſtificationem ſunt dona Dei, & infunduntur peccatori. quod maximè decet Dei miſericordiam. Et idem eſt de infuſione habitus fidei, vel propter actum fidei tanquam propter diſpoſitionem, vel vt fiat à potentia connaturali modo.

Secundò obiicitur, quia Deus hominem perfectè ſanat, vt docuit Auguſtinus *de vera & falſa pœnitentia, cap. 9.* ergo non tribuit habitum fidei, niſi ſimul infundat habitum charitatis. Reſpondetur Deum ex ſe perfectè ſanare hominem, contingit tamen quòd homo apponat impedimentum, & ita non mirum ſi det illi vnum donum ſine alio, ſicut de actu fidei concedendum eſt, quòd detur ſæpe ſine actu charitatis.

Solùm reſtat explicare S. Thom. *1. 2. quæſt. illa 62. art. 4.* vbi dicit actum fidei eſſe priorem charitate ordine generationis, habitus verò ſimul infundi. Sed hæc verba Bañez hîc *in art. 7.* explicat de infuſione in ratione virtutis. Sed hæc meritò aliis non placet, cùm S. Thom. abſolutè videatur loqui. Secundò reſpondet cum Caietan. *1. 2. quæſt. 62. ad art. 4.* intelligi ea verba quantum eſt ex parte Dei infundentis, ſi aliàs non eſſet impedimentum, & hanc ſequuntur alij interpretes in eum articulum, & ſic poſſent aliqui alij ex antiquis Theologis explicari.

Reſtat explicandum an fides ita ſit prima inter virtutes, vt etiam comparata cum qualibet ſit prima. Quæſtionis cauſa eſt actum voluntatis, à quo pendet fidei aſſenſus, eſt prior ipſo aſſenſu fidei, & tamen ſecundùm aliquos eſt actus ſupernaturalis, & debet eſſe prior.

Hæc difficultas præcipuè habet locum in opinione aſſerentium talem actum voluntatis habere peculiarem habitum diſtinctum ab his qui communiter numerantur: nam ſecundùm hanc doctrinam planè ſequitur illam virtutem eſſe priorem fide.

Sed reſpondent ita eſſe, tamen cùm Patres loquuntur de fide, & docent eſſe primam inter virtutes, loquuntur de fide voluntaria, & ita includitur actus voluntatis & habitus, ſi illum habet. Sed, vt ſuprà dixi, hæc ſententia planè eſt contrà S. Thom. quia in hoc *art. 7. ad 5.* non vult concedere eum actum voluntatis qui præexigitur ad fidem, habere aliquem habitum, & ſi S. Thom. putaret illum habere, facile reſponderet argumento propoſito, & tamen ſolùm reſpondet eum actum non habere habitum.

Secundùm noſtram verò ſententiam dicendum eſt affectum illum ſtudioſitatis ſi infuſus ſit, non habere habitum ante infuſionem charitatis, vt diximus diſputantes de eo affectu, quia virtutes morales infunduntur cum habitu charitatis, & ita ante fidem non concedimus virtutem aliquam ſupernaturalem, etiamſi concedamus actum voluntatis à quo pendet ipſe aſſenſus fidei. quod fatentur Scholaſtici, & Patres planè loquuntur de fide voluntaria.

* * *

DVBIVM

DVBIVM X.

Quomodo sit philosophandum de fide acquisita mysteriorum nostræ religionis in præcedentibus dubiis.

SÆpe diximus suprà ante assensum fidei infusæ esse necessarium vt conditionem assensum aliquem fidei acquisitæ, quem diximus esse ex gratia:& licèt requiratur, tamen certum esse debet neque vt dispositionem, neque vt formam sufficere ad iustificationem,iuxta doctrinam traditam dubio primo huius disputationis.

Secundò etiam est certum hanc fidem pertinere ad intellectum,non ad voluntatem,& esse conditionem ad fidem infusam,quæ est in intellectu,iuxta dicta suprà.

Item certum est hanc fidem distingui à fide miraculorum, siue fides miraculorum sit fides theologica, siue fides particularis,de qua etiã in superioribus actum est.

Deinde hæc fides quæ necessaria est ad assensum fidei infusæ,tanquam conditio, non est ea de qua formaliter intelligitur quòd sit humanæ salutis initium, radix & fundamentum,hæc enim est fides supernaturalis : est tamen fides acquisita conditio ad illam infusam necessaria.

Vlteriùs quæri potest an ad hanc fidem acquisitam possit concedi dispositio aliqua quæ sit opus honestum naturale secundùm substantiam,ex auxilio tamen peculiari Dei ; & certè cùm ipsa fides hæc acquisita sit naturalis secundùm substantiam, nõ videtur absurdum concedere respectu illius aliud opus eiusdem ordinis,& ex gratia quòd sit dispositio ad talem fidem acquisitam,de quo in materia de gratia dicemus.

Item potest esse quæstio de prioritate huius fidei cõparatione aliarum virtutum;& certum videtur posse esse priorem virtutibus infusis, siquidem est conditio necessaria ad fidem infusam quæ est prior illis. & hæc doctrina intelligenda est de prioritate temporis; de prioritate verò perfectionis etiam est certum in genere moris,vt aiunt,& in ordine ad meritum,omnes supernaturales virtutes esse perfectiores. An verò in esse physico sint perfectiores,ex ea quæstione pendet,an omnes species generis perfectioris sint perfectiores qualibet specie generis imperfectioris. quæ controuersia non est huius loci. Potest etiam comparari cum spe acquisita, & charitate acquisita,secundùm opinionem asserentium esse talem amorem. & comparatio potest intelligi de prioritate temporis,& non est difficultas quin possit esse prior tempore illis secundùm actum, ac proinde secundùm habitum acquisitum , qui ab actu producitur, quamuis amor ille naturalis secundùm opinionem illam affirmantium non pendeat ad hac fide,sed à cognitione naturali ipsius Dei , & proinde etiam ipse amor possit esse sine tali fide.

Quod verò attinet ad dignitatem secundùm perfectionem,quæstio potest esse & de perfectione morali,& de perfectione secundùm esse rei. & ex principiis suprà assignatis soluenda est difficultas.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm fides sit certior scientia, & aliis virtutibus intellectualibus.

30. 1. d.23. q.2.a.2. q.1.Et 2.Cõra ct 4. cor.3.6. & con. 3.fin. Et veri. q. 10.

AD octauum sic proceditur. *Videtur, quòd fides non sit certior scientia,& aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini:vnde videtur illud esse certius,quod minus potest habere de dubitatione : sicut est albius, quod est nigro impermixtius. Sed intellectus & scientia, & etiam sapientia non habent dubitationem circa ea quorum sunt.* a.12. ad 4.5.& 10.: 10. fin. *Credens autem interdum potest pati motum dubitationis,& dubitare de his, quæ sunt fidei : ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.*

2. Præterea, Visio est certior auditu , sed fides est ex auditu ; vt dicitur ad Rom.10.cap. In intellectu autem,& scientia & sapientia includitur quædam intellectualis visio:ergo certior est scientia, vel intellectus, quàm fides.

*3. Præterea, Quanto aliquid est perfectius in his, quæ ad intellectum pertinent,tanto est certius. Sed intellectus est perfectior fide,quia per fidem ad intellectum peruenitur, secundùm illud Isai.7.cap.*Nisi credideritis,non intelligetis, *secundum aliam literam. Et Augustin.* dicit etiam de scientia.* 14.*de Trin. quod per scientiam roboratur fides : ergo videtur, quòd certior sit scientia, vel intellectus,quàm fides.* 11.12.de trin.c.2. à med.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit 1. *ad Thess.2. cap.* Cùm accepissetis à nobis verbum auditus, *scilicet per fidem:*accepistis id non vt verbum hominum, sed sicut verè est verbum Dei, *sed nihil certius verbo Dei:ergo scientia non est certior fide,nec aliquid aliud.*

*Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, virtutum intellectualium duæ sunt circa contingentia, scilicet prudentia & ars, quibus præfertur fides in certitudine ratione suæ materiæ:quia est de æternis,quæ non contingit aliter se habere. Tres autem reliquæ intellectuales virtutes,scilicet sapientia, scientia,& intellectus, sunt de necessariis,vt suprà * dictum est. Sed sciendum est, quòd sapientia, & scientia, & intellectus dupliciter dicuntur. Vno modo secundùm quod ponuntur virtutes intellectuales à Philosopho in 6.* Ethic. Alio modo, secundùm quod ponuntur dona Spiritus sancti. Primo modo dicendum est,quòd certitudo potest considerari dupliciter. Vno modo ex causa certitudinis:& sic dicitur esse certius illud,quod habet certiorem causam:& hoc modo fides est certior tribus prædictis:quia fides innititur veritati diuinæ:tria autem prædicta innituntur rationi humanæ. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti:& sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum , quia ea,quæ sunt fidei, sunt supra intellectum hominis,non autem ea,quæ subsunt tribus prædictis,ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia vnumquodque iudicatur ,simpliciter quidem secundum causam suam:secundùm autem dispositionem,quæ ex parte subiecti est, iudicatur secundum quid:inde est, quòd fides est simpliciter certior: sed alia sunt certiora secundùm quid , scilicet quo ad nos. Similiter autem, si accipiantur tria prædicta , secundum quod sunt dona præsentis vitæ, cooperantur ad fidem, sicut ad principium,quod præsupponunt:vnde etiam secundùm hoc fides est eis certior.* 2.2.q. 4. a. 8. ad 3. 57.a. 2.ad tertium. 1.6.Eth. c.3.& 6. & 7.c.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa dubitatio non est ex parte causæ fidei. Sed quo ad nos , inquantum non plenè assequimur per intellectum ea,quæ sunt fidei.

Ad secundum dicendum,quòd cæteris paribus, visio est

sio est certior auditu: sed si ille à quo auditur, multum excedit visum videntis: sic certior est auditus quàm visus. Sicut aliquis paruæ scientiæ magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo scientifico, quàm de eo, quod sibi secundùm suam rationem videtur. Et multo magis homo certior est de eo, quod audit à Deo, qui falli non potest, quàm de eo, quod videt propria ratione, quæ falli potest.

Ad tertium dicendum, quod perfectio intellectus & scientiæ, excedit cognitionem fidei quãtum ad maiorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhæsionem: quia tota certitudo intellectus, vel scientiæ, secundum quod sunt dona, procedit à certitudine fidei: sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem, quòd scientia, & sapientia, & intellectus, sunt virtutes intellectuales: innituntur naturali lumini rationis, quòd deficit à certitudine, & à verbo Dei, cui innititur fides.

CONCLVSIO est affirmans.

DISPVTATIO XLII.

Circa hunc articulum.

DVBIVM I.

An fidei cognitio sit certior omni scientia naturalis ordinis.

SENSVS dubij satis est manifestus, & non est vna Doctorum sententia in hac controuersia. Alens. 3. *p. q.* 68. *memb.* 9. *artic.* 1. docet duobus modis posse generari in intellectu certitudinem, nempe vel ex ipsa rei euidentia, vel ex informatione scientiæ. Appellat verò informationem affectum inclinantem intellectum ad assensum, & hoc modo qui habet habitum fidei, inclinatur ad assentiendum, & docet in fide maiorem esse certitudinem ex parte informationis, nõ tamen ex rei euidentia. & eandem doctrinam sub aliis terminis tradidit Bonauentura 3. *d.* 23. *artic.* 1. *quæst.* 4. qui certitudinem ex informatione conscientiæ appellat certitudinem adhæsionis; alteram verò appellat certitudinem speculationis. & eandem sententiam videtur amplecti Albertus *ead. dist. artic.* 17.

Secunda opinio est Durandi *d. cit. quæst.* 7. *num.* 10. & sequitur Almayn. *quæst.* 3. qui docet plures esse scientias in nobis certiores actu fidei, quia scientia habet plures modos certitudinis, habet enim certitudinem euidentiæ, & certitudinem adhæsionis: & scientia certior est intensiuè, quia quod certius est, minus admittit dubitationis in eodem intellectu.

Tertiam sententiam refert Durandus *loco citato*, asserentium fidem secundùm se esse certiorem, quoad nos verò minus certam. quæ sententia potest habere verum sensum, vt ex dicendis constabit, & ideo, vt notauit Caietanus hîc, nõ videtur Durandus intellexisse hanc sententiam, vel sinistrè interpretatus est eam, vt refutaret illam.

Quarta sententia est S. Thom. *in hoc articulo*, asserentis quòd si certitudo cõsideretur ex parte causæ esse fidem certiorem, ex parte tamen subiecti esse minùs certam. & hanc sententiam sequuntur discipuli S. Thom. *in hunc articulum, & 1. p. q. 1. ad artic.* 5. P. Valentia hîc *quæst.* 9. *p.* 8. Gabr. 3. *d.* 23. *q.* 2. *art.* 1. Richardus *artic.* 7. *quæst.* 1. Sotus 3. *de natura & gratia, cap.* 10.

Vt autem hanc sententiam & veritatem explicemus, sciendum est, certitudinem variis modis vsurpari, vt notauit P. Vasquez 1. *p. ad quæst.* 1. *in artic.* 5. Et primò sumitur pro assensu determinato vnius partis sine dubitatione. Secundo modo pro veritate cognitionis, quæ sumitur ex conuenientia intellectus cum obiecto. Tertiò pro actu reflexo, quo quis iudicat se nõ falli in actu directo.

Primus autem modus certitudinis explicari potest ex contrario, quia incertus dicitur qui non habet assensum determinatum, & hac ratione omnis scientia demõstratiua est certior fide, quia talis scientiæ assensus determinat ex se intellectum ad vnam partem, & permanente scientiæ assensu non insurgit dubitatio de veritate obiecti demonstrati; fides verò hoc modo non conuincit intellectum, cùm obiectum obscurè proponatur, vt suprà diximus, & hoc sensu S. Thom. *in hoc articulo*, dixit fidem ex parte subiecti non esse certiorem, licèt hæc certitudo oriatur ex claritate & euidentia medij.

Secundo modo fides nostra ex parte obiecti formalis certior est quauis scientia naturali, quia est medium magis necessarium, nempe testimonium Dei, vt suprà diximus. & hoc sensu S. Thom. dixit fidem ex parte causæ esse certiorem, nempe ex obiecto formali, & eodem modo & sensu solet dici fides certior secundùm se, hoc est, ex suo obiecto formali. Diximus verò *ex parte obiecti formalis*, quia ex parte obiecti materialis scientia de Deo potest esse æqualis certitudinis, quia obiectum materiale est æquè necessarium. Sed si expresè loquendum sit, certitudo scientiæ ex obiecto formali sumenda est, vt constat in opinione de Deo vt obiecto. Obiectum materiale est necessarium, & assensus opinionis non habet maiorem certitudinem quàm sit certitudo obiecti formalis, & medij. & ex hac doctrina intelligi & explicari potest sententia S. Thom. & discipulorum, quam etiam sequutus est P. Vasquez.

Deinde est aliud genus certitudinis in actu reflexo, ad quem necessarium est non solùm vt quis putet obiectum actus directi ita esse, sed etiam vt cognoscat non posse aliter se habere, vt nullam habeat dubitationem, vel formidinem, & hoc genere certitudinis nostra fides circa mysteria nostræ religionis certior est quauis scientia naturali creati obiecti, quia non tantùm credimus mysteria vt vera, sed etiam reuelata à Deo, & ita credimus impossibile esse aliter se habere. Et licèt scientia de obiecto creato idem iudicet, tamen obiectum creatum non est ita necessarium sicut Deus ipse, & eius testimonium.

Ex dictis facile est ferre iudicium opinionum quas suprà retulimus, & primã quidem opinionẽ refutat Durandus, quia adhæsio ad vnam partem per assensum non dicitur certitudo, certitudo enim non potest esse cum falsitate: at determinatus assensus ad vnam partem potest esse cum falsitate, vt patet in assensu opinionis. Secundò, quia si accipiatur pro firmitate assensus, maior videtur esse certitudo in actu scientiæ, quàm in actu fidei, illi enim firmiùs præbemus assensum, à quo difficiliùs recedimus: difficiliùs autem recedimus ab eo quod euidenter nouimus, quàm ab eo quod sola fide credimus.

Sed istæ rationes parum habent efficacitatis. Prima enim solùm probat de aliquo genere certitudinis, quod non potest esse cum falsitate; certitudo verò ex parte subiecti bene potest esse cum falsitate, vt contra Durandum notauit Paludanus 3. *d.* 23. *q.* 4. *art.* 2. Secunda etiam ratio solùm probat maiorem esse certitudinem ex parte intellectus, non ex parte affectus. quòd enim quis non recedat à scientia, oritur ex claritate rei quæ pertinet ad intellectum, non ex parte affectus, & fidelis ita credit vt sit paratus ad ferendam mortem potius quàm ad deserendam fidem. & de hac adhæsione ex parte affectus loquutus est Alensis, nihilominus in præsenti dubio philosophan

537

losophandum est iuxta distinctionem à nobis traditam.

Sententia autem Durandi multis non placet,eo quòd non satis constat quo sensu vsurpet certitudinem,& nisi nobiscum sentiat, admittendus non est.

Tertiam opinionem impugnant aliqui cum Durando, quia certitudo non est affectio obiecti cogniti, sed cognitionis : vt docuit P. Vasquez *1.p.d.68.cap.5. num.33.* vnde minus aptè videtur dictum fidem secundùm se esse certiorem,non tamen quoad nos.

Verùm prædicta opinio verum sensum habere potest, si illa particula *secundùm se*, referatur ad obiectum formale,ob quod credimus : iuxta doctrinam traditam suprà,hoc enim idem est ac dicere fidei cognitionem ex parte causæ esse certiorem.

In fine huius dubij notãdum est nullo modo esse admittendam sententiam Durandi, quia modus eius loquendi videtur non solùm contra omnes Scholasticos, qui aliquo modo admittunt fidem nostram esse certiorem scientia, sed etiam cõtra modum loquendi Sanctorum,qui maiorem certitudinem requirunt in fide quàm in scientiis.pro quo citat Bañez *in hunc articulum*,August. *7.confess. cap.*10. ex quo nihil potest colligi pro fidei certitudine:loquitur enim de veritate quę per ea quæ facta sunt conspicitur:alia etiam citat testimonia quibus non multum fidei adhibeo. Legantur quæ attulimus suprà *disp.23.dub.4.* fauet Chrysost. *homil.12.in epistolam ad Hebraos.* fauent aliqua testimonia quæ refert P. Valentia *par.8.* adeò verò modus loquendi Durandi displicuit magistro Bañez *in hoc articulo*, vt dixerit esse temerariũ, & pias aures offendere:& quòd fortasse aliquis iudicabit eam sententiam grauiori censura dignam, P.Valent. *p.8.* dicit opinionem Durandi videri temerariam. Alij verò viri docti huius ætatis mitiùs agunt cum Durando,licèt eum meritò reprehendant; mihi satis sit dixisse eum modum loquendi non esse admittendum.

Dvbivm II.

An fides sit certior cognitionibus supernaturalibus.

DVbio præcedenti comparauimus fidei cognitionẽ cum cognitionibus scientiarum naturalium, restat vt de comparatione cum sciẽtiis supernaturalibus agamus,& explicemus quid sit sentiendum.Et primò rectè docuit S.Thom. *in hoc artic.ad* 3. fidei cognitionem esse certiorem certitudine donorum scientiæ & intellectus, quia certitudo istorum secundùm quòd sunt, pendet à certitudine fidei,sicut certitudo conclusionis à certitudine principiorum. Idem iudicium est de dono sapientiæ,& de virtute prudentiæ infusæ.

Deinde potest fides comparari cum cognitione prophetica, & non habet locum comparatio quando prophetia fit per lumen fidei ; si verò præter cognitionem fidei sit euidentia testimonij Dei, poterit ex parte testimonij formaliter esse æqualis certitudo,& ex parte euidentiæ erit alia certitudo in eis actibus Prophetæ.

Tertiò comparari potest cognitio fidei cum cognitione scientiæ infusæ euidentis obiecti supernaturalis creati : & dicendum est ex parte medij actum fidei esse certiorem,quia medium est testimonium primæ veritatis, quod habet maiorem necessitatem quàm quodlibet obiectum creatum ; ex parte tamen euidentiæ scientiæ infusæ cognitio magis determinat intellectum, vt de aliis cognitionibus euidentibus suprà dicebamus.

Vlteriùs potest comparari cognitio fidei cum cognitione Theologiæ,& facile intelligitur fidem esse certiorem. quod explico, quia vel Theologia deducitur ex principiis creditis fide humana,& testimoniũ diuinum longè maiorem certitudinem potest generare quàm testimonium humanum,vel humana ratio,vt constat ; vel theologica conclusio deducitur ex principiis creditis fide diuina, & tunc conclusio minorem habet certitudinem quam principia, vt constat in aliis conclusionibus, & intelligi potest ex multis quæ diximus ad quæstionem primam.

Restat comparatio inter actum fidei,& visionem claram Dei. Caietanus *in fine articuli*, videtur sentire visionem beatificam esse certiorem, & recentiores aliqui ita sentiunt, quia prima veritas clarè visa videtur generare certiorem assensum, quàm prima veritas obscurè proposita.

Alij verò docent fidei cognitionem & visionem beatam esse æqualis certitudinis ex parte primæ veritatis, quæ est immediatũ obiectum formale actus fidei,quamuis clarè visum generet magis firmam adhæsionem ex parte intellectus,& in hoc excedat visio actum fidei. & hæc pars mihi magis placet,& fortè hoc solùm voluerunt Caietanus,& alij qui contrariũ videntur docuisse.

Sed potest obiici Hugo Victorinus *lib.1.de Sacrament. p.10.cap.1.* qui videtur sentire contra doctrinam à nobis traditam,ait enim fidem esse certitudinem animi de rebus absentibus supra opinionem,& infra sciẽtiam constitutam. Videtur ergo significare scientiam esse certiorem. Respondet tamen P. Valentia solùm velle Hugonem scientiam habere aliquid peculiare, nempe quòd ab his quæ scimus non possimus discedere, quod oritur ex euidentia scientiæ. & eodem modo docet esse intelligendum *lib.de vtilitate credendi*, S.August.*cap.4.*vbi quid simile videtur docuisse illi quod docuit Hugo.

Solùm restat explicare an fides acquisita mysteriorum nostræ religionis sit certior scientiis,& facile constat neque ex euidentia,neque ex obiecto formali posse dici certiorem, quia nec habet euidentiam, neque pro obiecto formali habet testimonium Dei.Sed potest dici aliquo modo certior,quatenus per actum reflexũ iudicamus ea obiecta esse reuelata à Deo.Et sic putamus ea obiecta esse magis necessaria quàm obiecta creata scientiæ creatæ:vt docuit in simili P.Vasquez *1.p.q.1. ad art.* 5.loquens de certitudine theologicæ cõclusionis,quando deducitur ex principiis creditis fide humana. & de hac certitudine loquitur *1.2.d.201.cap.2.*

Dvbivm III.

An fidelis cognoscat euidenter & certè suam fidem.

DE hoc disputant plures recentiores hîc, & Bañez ad quæstionem sextam, vbi etiam Caietanus Aragonius in hunc articulum. Et licèt disputari de hoc soleat *1.2. ad quæst.*112. placet tamen hoc loco rem hanc explicare quæ ad disputationem de fide reuera pertinet. & modò quærimus de cognitione euidenti, postea verò dicemus an quis debeat credere fide catholica infusa se habere fidem. quod *1.2. loco allegato*, etiam solet disputari. & aliquorum sententia fuit fidelem cognoscere euidenter suam fidem supernaturalem. indicat Caietan. *1.2.ad quæst.*112. *in artic.5.* sequitur Sotus *lib.3. de natura & gratia,cap.*10.*argumento* 8.*& Apologia contra Catharinum, cap.5.* citatur Medina ita sentiens *1.2.ad quæst.cit. in art.5.* noster Iustinianus *in caput vltimum 2. ad Corinth.* & sequuntur aliqui recentiores. & probant primò ex S.Th. *1.2.in eo artic.5. cit. in solutione secundi argumenti.* Secundò ex August. *13.de Trinit. cap.1.* dicente:Fidem suam videt quisque in corde suo esse qui credit, & non esse si non credit.

Tertiò, quia si quis dubitaret de sua fide supernaturali, posset etiam dubitare an esset Christianus, quod tamen dubium nullus fidelis habet.

Quartò probant aliqui recentiores ab experimento, quia vnusquisque fidelis potest experiri se credere certissimè propter testimonium diuinum. hæc autem est

fidei diuinæ assensus. addunt non esse necessarium cognoscere an hic assensus sit supernaturalis distinctus à naturali, quia hoc non potest sola experientia constare, sed ratiocinatione theologica, quam non omnes agnoscunt.

Aliorum sententia est fidelem nõ habere euidentiam huius quod est se habere fidem supernaturalem. ita docuit Durandus *in 1.d.17.q.4.* Richardus *3.d.23.in expositione textus.* Ayala *de traditionibus, p.2.cap.1.* Rofensis *artic. 4.* Vega *lib.9.in Trident.cap.37.* Scotus *3.d.23.quæst.vnica. §.sed quod dicit.* & videtur sequi Caiet.*in hac 2.2.ad quæst. 6.in artic.1.* & communiter Theologi huius ætatis.

Explicationis gratia sciendum est & ponendum hoc loco euidentiam duplicem esse, alteram ab effectu ad causam, alteram à causa ad effectum. Quod intelligendum est de scientia per discursum: nam sine discursu potest clarè res cognosci per speciẽ quæ repræsentat rem, vt est in se: sicut diximus de speciebus scientiæ naturalis Angelorum in materia de Angelis, & de speciebus supernaturalibus scientiæ infusæ animæ Christi. *3.p. ad quæst.11.* Quæstio ergo esse potest an aliquo ex his modis cognoscat fidelis euidenter suam fidem actualem supernaturalem.

Primò certum est non cognoscere actum fidei supernaturalis clarè & intuitiuè vt est in se. hoc constare potest cuilibet fideli, nullus enim talem cognitionem secundùm communem legem experitur, quia nullus habet speciem infusam talis obiecti quæ illud repræsentet vt est in se.

Secundò certum esse debet nullum secundùm communem legem cognoscere euidenter ex causa talem actum. hæc etiam experimento constare potest cuilibet seriò rem consideranti, quia nullus experitur tam euidentem cognitionem. Secundò, quia causa assensus fidei supernaturalis vel est Deus concurrens concursu supernaturali cum intellectu, vel habitus supernaturalis. neutrum verò principium ita cognoscimus euidenter vt possimus euidenter deducere notionem actus fidei supernaturalis, vt constat.

Et ideo recentiores aliqui solùm defendunt primam opinionem eo sensu vt dicant actum fidei cognosci quasi ab effectu ipsa experientia.

Et dicendum est fidelem secundùm communem legem non cognoscere euidenter se habere actum fidei quo credat propter testimonium Dei tanquam propter rationem formalẽ. hanc teneo cum Doctoribus secundę sententiæ. & est reuera opinio P.Vasquez *1.2.d.201.c. 2. num.1.* vbi explicat citatum testimonium Augustini, relatum pro prima sententia, *& num.8. §. tertio cuilibet.* Et probari potest primò experimento doctorum hominum, qui docent sibi non constare an credant formaliter propter testimonium Dei secundùm se, vel propter illud vt propositum ab Ecclesia, vel concionatore. Si enim hoc posteriori modo credat, non est fides diuina, quia reducitur in testimonium humanum. Confirmari potest, quia multi sunt qui laborant scrupulis, dubitantes an credant fide diuina: ergo non cognoscunt euidenter se credere diuina fide, euidentia enim tolleret scrupulorum anxietatem, quia non admittit secum dubium circa idem obiectum, vt patet in scientia.

Secundò alio modo explico veritatem huius sententiæ: nam si quis ferre velit iudicium de suo actu credendi, ratione experientiæ, inueniet se eodem modo credere sibi videri quando credit rem falsam quam putabat de fide, & quando credit rem veram, & tamen quando credit rem falsam, certum est non credere propter testimonium Dei, licèt hoc sibi videatur: ergo ex solo experimento non potest homo colligere euidenter se habere fidei actum propter testimonium Dei tanquam propter rationem formalem.

Deinde arguo, quia si agnosceretur euidenter actus fidei, cuius obiectum formale esset testimonium Dei, vel dicitur cognosci euidenter actus vt falsus. & hoc non, quia si fidelis iudicaret eum actum, cuius Deus esset testis, esse falsum, esset hæreticus: vel dicitur cognosci vt verus. & hoc esse non potest, quia non potest cognosci actus vt verus, nisi cognoscatur obiectum: vt bene arguit Scotus *loco citato.* neque enim potest quis cognoscere conformitatem imaginis cum obiecto, nisi cognoscat obiectum ipsum. Quis enim poterit iudicare an imago Cæsaris sit illi conformis, si non agnoscat Cæsarem, qua ratione vsus sum *1.p.ad quæst.32.* agens de euidentia attestantis. & *3.p. ad quæst.11. & suprà ad quæst.1.d.9.* & doctrinam hanc tradidit Scotus suprà, & P.Vasquez *1.2.d.201.in fine,* explicans Scotum.

Deinde si actus ille agnoscitur euidenter vt verus, propter testimonium Dei: ergo omnis fidelis habere posset euidentiam attestantis. Probatur, quia posset euidenter cognoscere, primam veritatem nec fallere, nec falli posse, & cognoscere hanc minorem: Prima veritas hoc dicit, quia agnoscit euidenter actum cuius obiectum formale est testimonium Dei, cui non potest subesse falsum: ergo deducere posset hanc conclusionem: ergo hoc est verum, sicut de Angelo in primo instanti dicebamus suprà *disput.9.* Consequens autem est contra experimentum vniuscuiusque, & contra communem sensum Theologorum. quod si admittatur, sequetur ex illo eum qui semel credidit aliquod obiectum propter testimonium Dei, non posse errare per dissensum circa illud, quia per euidentiam attestantis conuincitur intellectus, vt constat ex dictis *disput.9.* Concedere verò hanc sequelam absurdum esset manifestum, quia sequeretur non posse hominem esse hæreticum circa obiecta illa quorum habuit assensum fidei diuinæ. Aliis rationibus solet probari hæc sententia quæ minus habent efficacitatis, quas infrà referam.

Restat satisfacere argumentis contrariæ opinionis. Ad primum ex S.Thom. respondendum est ex eo nihil colligi contra nostram doctrinã, quod vt intelligamus oportet referre argumentum, & solutionem. Argumentum est hoc: Sicut scientia est donum Dei, ita & gratia. Sed qui à Deo accipit scientiam, scit se scientiam habere: ergo pari ratione qui accipit gratiam à Deo, scit se gratiam habere. Respondet, ad secundum dicendum quòd de ratione scientiæ est, quòd homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam, & de ratione fidei est quòd homo sit certus de his quorum habet fidem, & hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona existunt, & ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere.

Circa quæ verba pendendum est quòd S.Thom. non explicat an loquatur de fide infusa supernaturali. Secundò non explicat dum de fide loquitur an sit certus euidenter se habere fidem, vel solùm morali & prudenti certitudine, & maior quàm sit certitudo eius quod est se esse iustum & sanctum.

Facile ergo possumus respondere S.Thom. solùm velle hominem qui credit certum omnino, euidenter esse de aliquo actu fidei, non tamen de actu fidei infusæ, cùm tamen non ita sciat se habere gratiam, aut charitatem, de quo ipse disputabat in eo articulo.

Alij explicant S.Thom. vt non loquatur de actu reflexo quo cognoscat suum actum fidei, sed de ipso actu fidei: nam actus quo aliquis intelligit obiectum, dicitur vtique intelligere ipsum actum. qui sensus admitti potest, & nihil sequitur contra doctrinam à nobis traditam.

Et eodem modo explicat P. Vasquez *d.cit.cap.2.* testimonium Augustini allatum pro prima opinione.

Ad secundum respondetur nullum fidelem prudenter dubitare an sit Christianus. Primò, quia prudenter iudicat

iudicat se esse baptizatum, & ita non potest prudenter iudicare an sit Christianus. Secundò, quia prudenter iudicare potest se facere ex auxilio gratiæ, quod potest ad credendum vera fide infusa, & ideo non potest prudenter dubitare an sit Christianus, licèt nesciat euidenter speculatiuè an habeat actum fidei supernaturalis.

Ad quartum ex dictis constat nullum habere experimentum ex quo iudicet se credere assensu supernaturali propter testimonium Dei.

Ex his constat veritas & probabilitas nostræ sententiæ, sed oportet scire pro ea afferri aliqua argumenta parui momenti.

Richardus suprà probat ex maxima similitudine quæ est inter assensum fidei acquisitæ, & assensum fidei infusæ. Sed hæc ratio licèt probabilitatem habeat, non videtur omnino refutare contrariam opinionem, quia authores illius dicere possunt ex obiecto formali distingui prædictos duos affectus, posséque discerni, quòd si Richardus velit eos assensus esse eiusdem speciei, audiendus non est.

Durandus probat, quia existimat vtrumque assensum esse eiusdem speciei quoad substantiam, vt docuit *in 1. d. 28. quæst. 1.* & incertum esse à quo habitu oriatur, an ab acquisito, an ab infuso. Sed doctrinam assumit falsam.

Deinde ex doctrina tradita constat facile fidelem secundùm communem legem non habere euidẽtiam eius quod est se habere habitum fidei infusæ, quia neque talem habitum intuetur vt est in se, quia non habet speciem eius propriam infusam, neque habet aliquod principium, ex quo tanquam ex causa euidenter colligat notionem eius. Ab effectu autem non potest euidenter cognitionem eius deducere, tum quia actus non cognosceretur, tũ quia actus posset fieri ab auxilio absque habitu, quamuis si cognosceretur euidenter actus, satis probabiliter inferretur existentia habitus in intellectu ad eliciendum actus fidei, quia vel datur habitus ad eliciendum connaturaliter etiam primum actum, vel propter illum, tanquam propter dispositionem datur ad operandum imposterum.

DVBIVM IV.

An actus fidei acquisitæ mysteriorum nostræ religionis cognoscatur euidenter.

ALiqui recentiores docent cognosci quidem euidenter actum fidei ab eo qui credit, non tamen cognosci an sit fidei acquisitæ, vel infusæ, quia ignorat fidelis ob quam rationem formalem credat. Et probari potest, quia si quis euidenter cognoscit se credere ob testimonium hominis : ergo euidenter cognoscet fidem diuinam, quia vel cognoscet illam, vel nõ: si cognoscit, agnoscit obiectum formale: si non cognoscit, ex hoc potest deducere esse obiectum supernaturale, quia si esset solùm naturalis ordinis, ipse cognosceret illud ex concessa opinione.

Alij verò recentiores planè docent fidelem posse cognoscere suam fidem humanam, id est, eam qua credit, vel propter testimonium Ecclesiæ, vel propter testimonium concionatoris. Ita docent P. Vasquez 1. 2. *disp. 201. cap. 2. §. tertio cuilibet.* quod probat experimento, quilibet enim videt se duci exhortatione eius, qui proponit mysteria credenda. Secundò potest probari, quia cùm quis in aliis rebus habet assensum fidei ob authoritatem humanam, planè cognoscet suam fidem, quia cognoscit se habere fidem, & non ob testimonium Dei : ergo ob testimonium humanum. ergo etiam in materia mysteriorum nostræ religionis potest quis iudicare euidenter se credere ob testimonium humanum. Confirmatur, quia hoc est euidens, quando nondum proponitur fideli obligatio credendi ob testimonium Dei, & tamen proposita fuit obligatio credendi. Et hæc secunda opinio mihi est probabilior propter factas rationes.

Solùm restat respondere rationi quam fecimus pro prima opinione, & dicendum est nos non cognoscere euidenter fidei diuinæ assensum, quia non cognoscimus an habeamus duos assensus fidei simul ob diuersum testimonium, vt loco citato docet P. Vasquez. Si autem cognosceremus nos habere duos assensus, & euidenter cognosceremus vnum esse ob testimonium humanum, & alterius obiectum formale non cognosceremus, multum videretur habere efficacitatis ratio facta, & nihilominus illi rationi posset aliquis respondere hominem non cognoscere euidenter assensum fidei diuinæ, quia etiamsi experiretur duos assensus, posset dubitare an secundus esset ob testimonium Dei, ita vt non penderet à priori, vt ex præmissa, sed solùm vt à conditione, iuxta doctrinam traditam ad quæstionem primam. vnde res est dubia, & non potest homo secundùm communem legem habere euidentiam suæ fidei actualis. De cognitione habitus fidei acquisitæ facile est philosophari supposita generali doctrina de habitibus acquisitis. Deinde duo sunt à nobis explicanda, vnum est quomodo sit intelligendum aliquem cognoscere euidenter suam fidem, & an hoc fiat per actum reflexum. Alterum an Angelus in via cognouerit euidenter suam fidem infusam actualem.

Circa primum existimo dicendum esse, eam cognitionem esse actum reflexum. Probatur de cognitione euidenter, qua quis cognoscit se habere assensum fidei acquisitæ ob testimonium humanum, quia actus directus est assensus fidei; cognitio verò euidens non potest idem esse cum actu fidei acquisitæ, iuxta doctrinam à nobis traditam ad quæstionem primam, vnde & vnus pertinet ad habitum fidei, & alter ad habitum scientiæ, & idem iudicium debet esse si quis dicat fidelem cognoscere euidenter suum actum fidei infusæ.

Sed difficultas est an actus euidens quo dicitur cognosci euidenter assensus fidei infusæ, sit supernaturalis secundùm substantiam. Affirmare videntur aliqui recentiores 1. 2. *ad q.* 112. *in fine*, dicentes idem auxilium esse quo intellectus fidelis roboratur ad eliciendum assensum fidei, & quo roboratur ad euidenter cognoscendum eundem assensum fidei. Tale verò auxilium supernaturale est, siue sit aliquid habituale, siue actuale. Alij affirmant esse supernaturalem, quia talis cognitio euidens est de obiecto supernaturali, nempe de ipso assensu fidei infusæ : ex obiecto autem sumi debet supernaturalitas actus secundùm substantiam.

Ego verò existimo primò non esse idem auxilium quod concurrat ad assensum fidei supernaturalis, & quo talis actus euidenter cognosceretur, secundùm opinionem asserentium fidelem euidenter cognoscere suam fidem actualem supernaturalem, & infusam. Probo, quia vel est sermo de habitu, vel de actuali aliquo auxilio; habitus verò fidei infusæ supernaturalis non est principium actus scientiæ, vt probaui ad quæstionem primã; & eadem ratio est de auxilio actuali, nequit enim idem esse actus scientiæ, & fidei, vel principium actus scientiæ.

Superest explicandum an ex obiecto talis cognitionis reflexæ ipsa cognitio reflexa sit supernaturalis secundùm substantiam. Et ponendum est hominem etiam secundùm dictam opinionem non videre actum fidei, vt est in se, intuitiuè, & clarè, sed solùm à posteriori & per experientiam, & per species quibus repræsentatur instar rerum materialium, vnde talis actus reflexus pertinet ad scientiam, quam vocant à posteriori, & ita videtur scientia adquisita, & naturalis secundùm substantiam, quia si esset scientia infusa, respiceret obiectum vt

est in se. Sicut de scientia naturali infusa Angelis diximus in materia de Angelis, & de scientia supernaturali infusa animæ Christi diximus ad tertiam partem in quæstionem vndecimam.

Circa aliud de Angelis in via an cognouerint euidenter suam fidem actualem, facile affirmabunt qui sentiunt, fideles homines in via euidenter cognoscere suũ assensum fidei infusæ. & in Angelis est peculiaris ratio, quia habuerunt fidem, & potuerunt experiri se elicere actum fidei, & sciebant se non credere ob testimonium creaturæ alicuius: ergo potuerunt colligere se credere ob testimonium Dei. Fides verò Angelorum supponebat cognitionem testimonij Dei euidentem ab effectu, vt constat ex his, quæ diximus ad quæstionem primam agentes de euidentia attestantis.

Et hæc pars satis probabilis est, & vt eam explicemus sciendum est Angelum absque speciali reuelatione non potuisse cognoscere assensum fidei supernaturalem intuitiuè, vt erat in se, hoc enim pertinet ad scientiam infusam supernaturalem. In præsenti verò solùm disputamus de scientia abstractiua à posteriori, nempe sumpta ex experimento quo Angelus potuit experiri se habere assensum fidei ob testimonium Dei, & ita in tali cognitione reflexa vteretur speciebus alienis, & aliquali discursu, iuxta doctrinam à nobis traditam in materia de Angelis, docuimus enim Angelum posse vti discursu, quando non cognoscebat res, & obiecta per proprias species, non tamen quando cognoscebat obiecta per proprias species infusas repræsentantes res vt sunt in se, & sic esse intelligendum S. Thom. cùm dicit Angelos non vti discursu: in prædicto ergo sensu de scientia abstractiua mihi videtur vera prædicta sententia asserentium Angelum potuisse euidenter cognoscere suam fidem infusam actualem, & ex hoc sequitur potuisse abstractiuè talis Angelus probabiliter cognoscere habitum infusum fidei, quia vel datur ad eliciendum connaturaliter primum actum fidei, vel propter primum actũ, tanquam propter dispositionem: imò euidenter cognosceret habitum si vera esset opinio asserẽtium non posse fieri actum supernaturalem sine habitu, etiam de potentia absoluta. Sed hæc doctrina suprà à nobis refutata est.

DVBIVM V.

An fidelis teneatur credere fide infusa actuali se habere fidem actualem ob testimonium Dei.

IAm explicuimus an possit fidelis cognoscere euidenter suum assensum fidei diuinæ, restat explicare an fide diuina teneatur credere se credere fidei diuinæ assensu. In qua quæstione est contrarietas opinionum inter Doctores. & aliquorum sententia est hominem obligari ad credendum fide diuina se habere fidem diuinam. ita videtur sentire Bonauent. 3. *d.* 23. *dubio* 4. *litterali.* Vega *lib.* 9. *in Trident. cap.* 37. Sotus *Apologia contra Catharinum, c.* 5. *& lib.* 3. *de natura, & gratia, cap.* 10. *ad* 8. Aragonus *in hunc articulum.* Medina 1. 2. *ad quæstionem* 112. *in art.* 5. Noster Iustinianns *in caput vltimum* 2. *ad Corinthios*, & alij. Solet probari primò hæc sententia ex illo 2. ad Corinthios vltimo, *Vos metipsos tentate si statis in fide, & sic probate.* ergo sentit fidelem posse cognoscere suam fidem. Secundò probat Medina ex Ambrosio, Lyra, & Theophylacto, & S. Thom. *in eundem locum.*

Tertiò, quia de fide est neminem certò & indubitanter credere omnibus quæ proponuntur ab Ecclesia, nisi doceãtur & dirigantur ab Spiritu sancto: sed homo fidelis potest experiri se indubitanter & certò credere; ergo de fide debet credere se habere assensum fidei diuinæ.

Quartò fidelis credit certitudine fidei quòd Deus est trinus, & vnus: ergo eadem certitudine credit quòd habet testimonium Dei in se, quia resolutio assensus fidei diuinæ, vt diximus ad quæstionem primam, fit in testimonium primæ veritatis.

Quintò, quia si quis est certus de obiecto: ergo & de suo assensu circa obiectum illud. Sed quilibet debet credere fide diuina quòd Deus est trinus & vnus: ergo eadem certitudine credit suum assensum esse infallibilem circa tale obiectum. Alia argumenta pro hac sententia adducemus infrà, §. *contrariam sententiam tenent multi huius etatis*, Roffensis *art.* 14. *contra Lutherum*, Ayala *de traditionibus, parte* 2. *art.* 1. Bañez infrà *ad quæst.* 6. *in art.* 2. *dubio vltimo, conclusione* 5. & in explicatione illius P. Vasquez 1. 2. *d.* 201. *cap.* 2. & alij recentiores interpretes 1. 2. *ad quæst.* 112. *in art.* 5. quæ sententia ex dicendis intelligetur.

Sciendum autem est nos in hoc dubio non disputare an eodem actu, quo quis credit, credat se credere vt quo, vt ita dicam, (sæpe enim cogor vti terminis scholæ) de hoc enim non est difficultas vlla, sed disputamus an fidelis actu reflexo teneatur credere se credere ita vt actus ille reflexus sit actus fidei diuinæ, & infusæ, propter Dei testimonium. Deinde quæstio intelligitur absque speciali reuelatione: nam per reuelationem dubium non est quin possit quis cognoscere ita certò suam fidem, vt obligetur ad credendum propter Dei testimonium se credere.

His præmissis dicendum est nullum hominem posse secundùm cõmunem legem credere fide diuina se credere assensu fidei diuinæ. Hanc conclusionem probant aliqui, quia non est definitum de fide esse talem assensum fidei diuinæ, quia non est definitum esse habitum supernaturalem fidei, & ipsi putant de potentia absoluta non posse effici actum supernaturalem sine habitu supernaturali. Et ita debent philosophari aliqui Thomistæ, & Bañez vtrumque principium habet: nam infrà *ad quæst.* 6. *in art.* 2. *dubio vltimo, conclusione* 2. docet non esse definitum esse talem habitum fidei infusum. & 1. *parte, quæst.* 12. *art.* 6. *ad* 4. censet actum supernaturalem etiam de potentia absoluta non posse fieri sine habitu, sed hæc duo principia alibi examinanda sunt; obiter verò est obseruandum ex his principiis quæ amplectuntur aliqui Thomistæ, planè sequi non esse de fide, esse actum supernaturalem fidei infusæ secundùm substantiam, licèt negare talem actum fas non sit, de quo suprà *disp.* 23. *dubio* 4. *in fine.*

Secundò nostram præsentem conclusionem probant alij, quia non est definitum in hoc aut illo homine determinatè esse assensum fidei diuinæ, quia neque constat definitione aliqua Ecclesiæ, non enim assignatur talis definitio, neque ex reuelatione particulari, quia modò loquimur secluso tali reuelatione, & secundùm communem legem; ex rationibus verò aut testimoniis allatis pro prima opinione non colligitur reuelatio ex qua intelligamus quemlibet priuatum hominem habere assensum fidei infusæ ob testimonium Dei, & hoc debet esse præcipuum fundamentum nostræ conclusionis.

Secundò dicendum est nullum credere certitudine fidei infusæ se habere habitum supernaturalem fidei. Hanc docent non solùm Doctores secundæ sententiæ, sed etiam aliqui alij, vt Medina & Aragonius cum aliis, quos citat, & probant vel quia non est de fide esse constituendos habitus infusos, vel quia non est certum esse in nobis talem actum, qui postulet eum habitum infusum: aut tandem quia secundùm aliquos actus fidei supernaturalis potest fieri sine tali habitu per solum auxilium supplẽte Deo efficacitatem habitus. Ex his principiis probanda est hæc conclusio secundùm diuersas opiniones Doctorum.

Restat satisfacere argumentis contrariæ opinionis. Ad primum respondetur ex illo loco secundæ ad Corinthios

rinthios non posse sumi efficax argumentum contra nostram doctrinam : nam variè locus explicatur à Patribus. Nonnulli de fide miraculorũ explicant. Theodoretus de fidei constantia; neque est necessarium explicare de cognitione, qua vel euidenter, vel certitudine fidei diuinæ, quis cognoscat suam fidem, sed de actuali notione, & prudenti. Item pseudo-Ambrosius de mutua collatione interpretatur, quod confirmat Oecumenius, nempe vt inter sese conferat fidem suam, ne fortè aliquali errori aliquis acquiescat.

Ad secundum respondetur ex illis Patribus non colligi primam opinionem, vt legenti constabit.

Ad tertium respondetur non posse experiri se credere certò fide diuina, vt constat ex dictis suprà, & sic argumentum nihil concludit; & si consideretur, quod ipse experitur, idem videtur sibi experiri quando deceptus credit aliquid falsum, putans esse propositum ab Ecclesia, & tamen non habet assensum fidei diuinæ circa illud obiectum, cùm falsum sit.

Ad quartum respondeo, licèt fidelis reuera credat certitudine fidei diuinæ, Deum esse trinum, & vnum, tamen hoc neque illi constat euidenter actu reflexo, neque certitudine fidei diuinæ alio actu reflexo, de hoc enim est controuersia, & explicari potest ex solutione tertij.

Ad quintum Bañez loco allegato negat antecedens, & ratio esse potest, quia etiamsi quis sit certus de veritate obiecti, potest dubitare de ratione assentiendi, an esset testimonium humanum, vel diuinum; & hoc licèt reuera credat propter diuinum testimonium, quia non habet medium aliquod ex quo per actum reflexum sit certus de ratione formali actus directi. Sed obiicies, qui habet scientiam, est certus non solùm de obiecto; sed per actum reflexum potest esse certus de ipso assensu scientifico : ergo idem erit de assensu fidei.

Bañez suprà respondet hoc argumentum probare quòd lumen fidei possit producere eam certitudinem, non tamen quòd homo non possit falli in ea reflexione : alij tamen meritò negant, fidei lumen posse generare hanc certitudinem propter rationem factam suprà.

Ego verò existimo si aliquid probat factum argumentum non probare reflexionem esse actum fidei, sed scientiæ ex experimento ; vnde Thomistæ, qui putant, scientiam & fidem de eodem obiecto non posse simul esse, non possunt dicere, eum, qui euidenter cognoscit suum assensum per actum reflexum, posse etiam per actum reflexum fidei credere se credere. Quòd si dicas non habere euidentiam sui assensus, quia non cognoscit illum euidenter; ex hoc respondeo obiectioni factæ esse differentiam inter actum reflexum circa actum scientiæ, & actum reflexum circa actum fidei : nam actus scientiæ cognoscitur euidenter ab homine, actus verò fidei infusæ non cognoscitur euidenter, vt suprà diximus; & ex alio capite non cognoscitur certò, quando non est specialis reuelatio, & ita fidelis circa illud non potest habere actum reflexum fidei infusæ.

Obiicitur vlteriùs, si fidelis non est certus certitudine fidei, quòd habeat fidem infusam : ergo potest dubitare an sit fidelis, quod tamen dicendum non est; respondeo fidelem non posse dubitare de veritate obiectorum quæ ab Ecclesia proponuntur credenda. Item non potest dubitare quòd credat aliqua fide, & quantũ est ex se conatur credere ob testimonium Dei, & ita est morali certitudine certus, quòd habeat assensum fidei infusæ. Nec potest dubitare dubio opposito huic certitudini morali, sed non est certus certitudine scientiæ, aut fidei diuinæ per actum reflexum quòd credat ob testimonium Dei.

Rursus obiicitur, quia si fidelis non est certus certitudine fidei de sua fide : ergo non est certus se non esse Gentilem. Respondeo falsam esse sequelam, quia fidelis quilibet euidenter cognoscit se non sequi Gentilium errores. Nonnulla alia dicemus dubio sequenti, quæ ad materiam etiam præsentis dubij possunt pertinere.

DVBIVM VI.

An fidelis saltem discursu theologico possit esse certus de sua fide actuali ob testimonium Dei.

DIscursum theologicum in præsenti vocant Doctores quando ex vna præmissa de fide, & altera euidenti colligitur conclusio per bonam & legitimam consequentiam. In præsenti dubio affirmant aliqui recentiores, qui licèt putent fidelem non habere certitudinem fidei de sua fide actuali infusa, sentiunt tamen fidelem posse euidenter cognoscere suam fidem, & ita possunt efficere hunc discursum : Omnis, qui credit ob testimonium primæ veritatis, habet veram fidem; sed ego experior me credere ob testimonium primæ veritatis : ergo habeo verã fidem infusam, & supernaturalem. & Bañez *loco allegato* ita sensit, vt constat ex probatione quintæ conclusionis, licèt contendat posse contrarium defendi sine errore, & soluat argumenta contraria.

Authores tamen, qui sentiunt fidelem non posse esse certum de sua fide certitudine scientiæ, aut fidei, consectariè debent fateri non posse fidelem habere discursum theologicum certum, quia ad talem discursum necessaria est notio euidens de actu fidei infusæ peculiari, & proprio vniuscuiusque fidelis. Talis verò notitia euidens admitti non potest, vt suprà probauimus, & ita dicendum est fidelem non posse esse certum de sua fide actuali infusa certitudine discursus theologici. & ratio sumenda est ex dictis, quia solo lumine naturali non potest fidelis cognoscere suum fidei assensum supernaturalem, & ita non potest efficere discursum theologicum, in quo vna ex promissis sit euidens lumine naturali, id quod à nobis probatum est suprà, ostendimus enim non posse fidelem euidenter cognoscere suam fidem supernaturalem, vbi etiam soluimus argumenta quibus aliqui contendunt probare fidelem euidenter agnoscere proprium fidei assensum infusum.

Ex his, quæ hactenus diximus, constat non esse præceptum, quo quis obligetur ad credendum fide diuina se habere assensum fidei diuinæ, vt docuit Bañez *loco allegato*, & multi recentiores, & assignat Bañez rationem, quia præceptum fidei est de propositis ab Ecclesia; sed quia hæc ratio calumniæ patere potest, oportet rem explicare. sermo enim potest esse de præcepto negatiuo, vel de præcepto affirmatiuo; & quidem præcepto negatiuo nullus peccare potest contra fidem, nisi obiectum proponatur prudenter : non potest autem prudenter proponi alicui, quòd sit obligatio non assentiendi huic propositioni, per actum reflexum fidei est credendum à quolibet fideli se habere actum fidei infusæ. hoc enim cùm sit reipsa incertum, non potest per se loquendo pertinere ad obiectum fidei, licèt aliquis ex ignorantia vel falsa opinione putet se obligari. Et idem iudicium est de præcepto affirmatiuo eliciendi actum reflexum, & ita hoc non proponitur ab Ecclesia, vt obiectum credendum. Imò licèt esset possibilis actus reflexus fidei, meritò viri docti huius ætatis sentiunt non esse affirmatiuum præceptum illius, non enim videtur necessarius talis actus ad finem iustificationis, vel ad rectè viuendum, & ita non est causa ob quam dicamus esse præceptum naturale de tali actu reflexo : nam, quòd non sit præceptum positiuum, per se constat, & explicari potest à simili, quia neque de actu reflexo charitatis, vel aliarum virtutum est præceptum, sed de actu directo.

Ex hoc sequitur secundò non esse peccatum nolle elicere talem actum reflexum. Tertiò non erit peccatum iudicare se non esse certum per actum reflexum de

actu

actu directo fidei.

Item sequitur ex dictis non esse argumentum certitudinis fidei infusæ, quòd aliquis sit paratus ad ferendam mortem, ne discedat à fide, ad hanc enim animæ præparationem satis est euidentia moralis, quòd quis credat omnibus, quæ proponuntur ab Ecclesia propter authoritatem Ecclesiæ, & moralis & prudens certitudo, quòd credat ob testimonium Dei dicentis; non tamen est necessarius vel actus euidens reflexus, vel actus fidei infusæ reflexus; & explicatur, quia si quis deceptus putat rem esse de fide diuina, etiam pro tali obiecto erit paratus mori, quia censet pertinere ad fidem catholicam, & tamen tunc neque actus directus, neque reflexus est de fide, cùm reuera obiectum sit falsum.

Sed obiici potest, de fide est neminem credere posse omnibus, quæ proponit Ecclesia, nisi habeat veram fidem: sed ego experior me assentire omnibus, quæ proponet Ecclesia; ergo habeo veram fidem.

Aliqui respondent hūc esse discursum theologicum, & conclusionem non esse de fide: nam propositio de fide non colligitur per discursum, vt diximus ad quæstionem primam. Sed nos non admittimus certitudinem discursus theologici, & ideo aliter respondendum est minorem esse falsam de experimento assensus infusi, vt suprà probaui. Maior etiam distinguenda est: nam non est de fide quòd habeat veram fidem infusam, qui credit omnibus quæ Ecclesia proponit, fieri enim potest vt habeat fidem veram, sed adquisitam. Potest autem esse de fide si credat omnibus illis propter testimonium primæ veritatis, & hoc quando reuera ita est: nam aliquis falsò potest elicere assensum fidei circa obiectum falsum quod fidelis putat verum, & tunc ille assensus non erit ob testimonium Dei.

Deinde contra nostram doctrinam poterant obiici omnia ea, quæ adducuntur ad probandum posse hominem esse certum de sua iustitia & sanctitate, ad hunc enim statum requiritur fidei assensus. sed hæc soluenda sunt in materia de gratia 1.2. *ad quæst.* 112. *in artic.* 5. & legi potest P. Vasquez 1.2. *disput.* 200.

Illud est hoc loco notandum secundùm doctrinam à nobis traditam, faciliùs posse defendi nullum posse esse certū certitudine fidei diuinæ, aut certitudine scientiæ de sua iustitia & sanctitate, quia dicimus non posse esse certum tali certitudine de fide infusa, quæ est necessaria simpliciter ad iustificationem, quamuis catholici, qui docent fidelem habere euidentiam, vel fidem de sua fide, etiam defendant, & meritò neminem posse esse certum de sua iustitia, de quo 1.2. *ad quæstionem illam* 112. *citatam.*

QVÆSTIO V.

De habentibus fidem, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de habentibus fidem.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primò, vtrùm angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

Secundò, vtrùm dæmones habeant fidem.

Tertiò, vtrùm hæretici errantes in vno articulo fidei, habeant fidem de aliis articulis.

Quartò, vtrùm fidem habentium, vnus alio habeat maiorem fidem.

A Disputauit S. Thom. *quæst. præcedenti, artic.* 2. de subiecto immediato fidei; in hac verò quæstione disputat de subiecto remoto, hoc est, de personis, quæ possunt habere fidem.

ARTICVLVS I.

Vtrùm Angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd angelus, aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de sancto Victore in suis sententiis, quòd quia homo oculum contemplationis non habet apertum, Deum & quæ in Deo sunt, videre non valet. Sed angelus in statu suæ primæ conditionis ante confirmationem, vel lapsum habuit oculum contemplationis apertum. Videbat enim res in verbo: vt Augustinus dicit in 2. super * *Genes. ad literam. Et similiter primus homo in statu innocentiæ videtur habuisse, oculum contemplationis apertum. Dicit enim Hugo* * *de sancto Victore, in suis sententiis, quòd nouit homo in primo statu Creatorem suum, non ea cognitione, qua foris auditu solo percipitur, sed ea, quæ intus per inspirationem ministratur, non ea, qua Deus modo à credentibus absens fide quæritur: sed ea, qua per præsentiam contemplationis manifestius cernebatur: ergo homo, vel angelus in statu primæ conditionis fidem non habuit.*

2. Præterea, Cognitio fidei est ænigmatica, & obscura, secundùm illud 1. ad Corinth. 13. cap. Nunc videmus per speculum in ænigmate. *Sed in statu primæ conditionis non fuit aliqua obscuritas, neque in homine, neque in angelo: quia tenebrositas est pœna peccati: ergo fides in statu primæ conditionis esse non potuit, neque in homine, neque in angelo.*

3. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 10. cap. quòd fides est ex auditu, auditus autem per verbum Dei. Sed hoc locum non habuit in primo statu angelicæ conditionis, aut humanæ. Non enim erat ibi auditus ab alio: ergo fides in statu illo non erat neque in homine, neque in angelo.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Hebr. 11. cap. Accedentem ad Deum oportet credere. *Sed angelus, & homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum: ergo fide indigebant.*

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt, quòd in angelis ante confirmationem, & lapsum, & in homine ante peccatum, non fuit fides propter manifestam contemplationem, quæ tunc erat de rebus diuinis. Sed cum fides sit argumentum non apparentium, secundùm Apostolum, & per fidem credantur ea, quæ non videntur, vt * *Augustinus dicit, illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam creditur apparēs, vel visum id, de quo principaliter est fides. Principale autem obiectum fidei est veritas prima, cuius visio beatos facit, & fidei succedit: cum ergo angelus ante confirmationem, & homo ante peccatum nō habuerit illam beatitudinem, qua Deus per essentiam videtur, manifestum est, quòd* ✠ *non habuit sic manifestam cognitionem, quod excluderetur ratio fidei. Vnde quod non* ✠ *habuit fidem, hoc esse non potuit, nisi quod* ✠ *penitus ei erat ignotum id, de quo est fides. Et si homo, & angelus fuerunt creati in puris naturalibus, vt quidam dicunt, forte posset teneri, quòd fides non fuerit in angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo, non solum hominis, sed etiam angeli. Sed quia in primo iam* * *diximus, quòd homo & angelus creati sunt cum dono gratiæ, ideo necesse est dicere, quòd per gratiam acceptam, & nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quædam sperata beatitudinis, quæ quidem inchoatur in voluntate per spem & charitatem, sed in intellectu per fidem, vt suprà* * *dictum est. Et ideo necesse est dicere, quòd angelus ante confirmationem habuit fidem, & similiter homo ante peccatum. Sed tamen considerandum est, quòd in obiecto fidei, est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens, & aliquid materiale, sicut id, cui assentimus inhærendo primæ veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhærendo primæ veritati. Sed quantum*

ad

ad ea, quæ materialiter credenda proponuntur, quædam sunt credita ab vno, quæ sunt manifestè scita ab alio, etiam in statu præsenti, vt supra dictum est. Et secundum hoc etiam potest dici, quòd angelus ante confirmationem, & homo ante peccatum quædam de diuinis mysteriis manifesta cognitione cognouerunt, quæ nunc non possumus cognoscere, nisi credendo.*

Ad primum ergo dicendum, quòd quamuis dicta Hugonis de sancto Victore magistralia sint, & robur auctoritatis habeant: tamen potest dici, quòd contemplatio, quæ tollit necessitatem fidei, est contemplatio patriæ, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum · sed eorum contemplatio erat altior, quàm nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum plura manifestè cognoscere poterant de diuinis effectibus & mysteriis, quam nos possumus. Vnde non inerat eis fides, qua ita quæreretur Deus absens, sicut à nobis quæritur. Erat enim eis magis præsens per lumen sapientiæ, quam sit nobis, licet nec eis esset ita præsens, sicut est beatis per lumen gloriæ.

Ad secundum dicendum, quòd in statu primæ conditionis hominis, vel angeli, non erat obscuritas culpæ vel pœnæ: inerat tamen intellectui hominis, & angeli quædam obscuritas naturalis secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati diuini luminis, & talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

Ad tertium dicendum, quòd in statu primæ conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed à Deo interius inspirante: sicut & Prophetæ audiebant: secundum illud Psal. 84. Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS II.

Vtrùm in dæmonibus sit fides.

32 3.d.16. a.1.cor. 1.3.di. 32.q.3 2.2.q.1. Et vtrit. q.1.a.2 q.ad tertiũ. *C. in fi t. 7. *P.P.q. 64.a.2. ad 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd in dæmonibus non sit fides. Dicit enim Augustin. in libro de prædestinatione sanctorum, quòd fides consistit in credentium voluntate. hæc autem voluntas bona est, qua quis vult credere Deo: cùm ergo in dæmonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, vt in primo* dictum est, videtur quòd in dæmonibus non sit fides.*

2 *Præterea, Fides est quoddam donum diuinæ gratiæ, secundum illud Ephes. 2. Gratia estis saluati per fidem: donum enim Dei est. Sed dæmones dona gratuita amiserunt per peccatum, vt dicitur in Glos. super illud Osee 3.* Ipsi respiciunt ad deos alienos, & diligunt vinacia vuarum: *ergo fides in dæmonibus post peccatum non remansit.*

3 *Præterea, Infidelitas videtur esse grauius inter peccata, vt patet per* Augustinum super illud Ioan. 15.* Si non veniſſem, & locutus eis non fuissem, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo: *sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. si ergo fides esset in dæmonibus, aliquorum hominum peccatum esset grauius peccato dæmonum: quod videtur esse inconueniens, non ergo fides est in dæmonibus.*

Trac. 89. in Io. ante medii. to. 9.

Sed contra est, quod dicitur Iacob. 2. Dæmones credunt & contremiscunt.

2.2. q. 1.a.4.

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est, Intellectus credentis assentit rei creditæ: non quia ipsam videat vel secundum se, vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis mouentis intellectum. Quòd autem voluntas moueat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus. Vno modo ex ordine voluntatis ad bonum: & sic credere est actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus conuincitur ad hoc, quòd iudicet esse credendum his, quæ dicuntur: licet non conuincatur per euidentiam rei, sicut si aliquis Propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, & adhiberet signum, mortuum suscitando: ex hoc signo conuinceretur intellectus videntis, vt cognosceret manifestè hoc dici à Deo, qui non mentitur: licet illud futurum quod prædicitur, in se euidens non esset, vnde per hoc ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo, quòd in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum, & secundum hoc non est in dæmonibus. sed solùm secundo modo. Videnti enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ à Deo esse; quamuis ipsi res ipsas, quas Ecclesia docet, non videant, puta Deum esse trinum & vnum, vel aliquid huiusmodi.*

Ad primum ergo dicendum, quod dæmonum fides est quodammodo coacta ex signorum euidentia. & ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum, quod credunt.

Ad secundum dicendum, quòd fides, quæ est donum gratiæ, inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni: etiam si sit informis. vnde fides, quæ est in dæmonibus, non est donum gratiæ, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum dæmonibus displicet, quòd signa fidei sunt tam euidentia, vt per ea credere compellantur: & ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc, quod credũt.

CONCLVSIO est, in dæmonibus non est fides, quæ generatur ex bono affectu.

DISPVTATIO XLIII.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

An primus parens in primo instanti creationis habuerit fidem.

DE fide quã habuit primus parens ante & post peccatum, diximus *disputatione 26. dubio 1.* vbi etiam docuimus quorum obiectorum fuerit illa fides in vtroque statu.

Ponendum verò est hoc loco primum parentem in gratia fuisse creatum. ita docuerunt Dionysius *cap. 13. de ecclesiastica Hierarchia, parte 3.* Irenæus *lib. 3. contra hæreses, cap. 37.* explicans quid sit fuisse productum hominem ad imaginem Dei. *& lib. 5. cap. 20.* Chrysost. *homilia 8. & 9. in Genesim,* Cyrill. *lib. 1. in Ioannem, c. 9. & lib. 2. cap. 3. & lib. 11. cap. 25. & lib. 12. cap. 56. & lib. de adoratione in spiritu;* & ex Latinis Cyprianus *serm. 3. de patientia,* & Ambrosius *lib. 6. exameron, cap. 7.* August. *lib. 14. de ciuitate, cap. 11. & 17. & lib. 13. cap. 19. & de spiritu & litera, cap. 27.* Prosper *responsione 8. ad capitula obiectionum Gallicarum,* quæ cum multis Sacerdotibus fecit.

Vnde meritò damnata est Gregorio XIII. & Pio V. 24. præpositio Michaëlis Baylobanensis, quæ talis est: Absurda est eorum sententia, qui dicunt hominem ab initio quodam supernaturali & gratuito dono supra ordinem naturæ suæ fuisse exaltatum, vt fide, spe, & charitate Deum supernaturaliter coleret. habetur hæc propositio in Bulla prædictorum Pontificum, quæ habetur inter opera P. Vasquez post commentaria in Epistolas Pauli. Et eadem ratione damnata est propositio 25. quæ talis est: A vanis & otiosis hominibus secundùm insipientiam Philosophorum excogitata est sententia, hominem ab initio sic constitutum, vt per dona naturæ superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus, & in Dei filium adoptatus. Aliæ sunt propositiones, quæ eandem doctrinam sapiunt, quam doctrinam repetit in suis operibus, vt constat ex propositione 27. Bullæ citatæ. Meritò autem damnata est prædicta doctrina propter communem sensum Patrum quos retuli.

Difficultas verò est & controuersia inter aliquos an sit de fide, hominem in instanti suæ creationis habuisse gratiam & sanctitatem.

Aliqui putant rem esse de fide eo quòd in Concilio Trident. *sess. 5. decreto de peccato originali, cap. 1.* dicitur Adamus per peccatum iustitiam & sanctitatem amisisse, in qua à Deo constitutus erat. quasi idem sit constitutum fuisse in iustitia, & in ea creatum fuisse.

Sed

Sed P. Vaſquez 1.*p.d.* 227.*cap.*3. putat ex illo loco Concilij id non colligi,quia illa verba,conſtitutum eſſe in gratia, non ſignificant conditum & creatum eſſe,ſed ordinatum, vel ornatum ; & Bañez hîc *in artic.*1. ſentit rem non eſſe de fide ; verùm negare non poſſumus propter communem ſenſum Patrum, vel rem eſſe de fide, vel ita certam,vt ſine errore negare non poſſit. & prædictam veritatem indicant Patres , Hieronym. *contra Iouinianum lib.*1. Auguſt. 14.*de ciuitate Dei,cap.*11.*& cap.*27. *& lib.de correptione, & gratia,cap.* 20. S.Thom. 1.*p.q.*91.*art.* 1. legatur P. Valentia 1.*p.d.*7.*q.*2.*p.*2. & indicat Scriptura Eccleſiaſt.1. *Deus fecit hominem rectum.* legantur Lorinus , & Carthuſianus in citatum locum Eccleſiaſtici.

Deinde Sapientiæ ſecundo dicitur, *Deus creauit hominem inexterminabilem , & ad imaginem ſimilitudinis ſuæ fecit illum.* Circa quem locum primùm ſciendũ eſt illud verbum *inexterminabilem*, aliquos vertere in incorruptione, vt ibi notauit Lorinus, & alij : vnde Damaſcenus 2.*de fide, cap.*12. & Elias Cretenſis *in orationem* 3.*Nazianzeni, quæſt.*1. *contra Iulianum,* explicans illa verba,*ad hæc quomodo illud,* dicũt Deum creaſſe hominem naturam ἀναμάρτητον, id eſt, *impeccabilem* , non quòd peccare non poſſet , ſed quòd hoc non haberet ex ſola natura, ſed ex voluntate, & ideo per tale verbum dona gratiæ videntur intelleXiſſe. nam Chryſoſt. in illud Iſaiæ 7. *Propter quod antequam ſciat puer vocare Patrem,* explicat ἀναμάρτητον, id eſt, *impeccabilem.* vt bene intellexit P.Vaſquez *tom.*1.*in* 3.*p. diſputat.*61.*cap.*3.

Deinde per imaginem Dei ſupernaturalia dona ſolent ſignificari 1.*Corinth.*15.interpretes ſuper *cap.*3.*Geneſ.*

Poſito ergo quòd fuerit creatus in gratia, ponendum etiam eſt non fuiſſe creatum cum viſione clara Dei, vt docet S.Thom. 1.*p.q.*94.*art.*5. & ita valde conſentaneum rationi eſt dicere in eo primo inſtanti habuiſſe actum fidei,vt reciperet gratiam cum diſpoſitione actuali ex gratia:vt cum S.Thom. & aliis docui ſuprà *diſput.*24. *dub.*1. Et certè cùm ante peccatum fuerit iuſtificatus ſine cauſa,diceremus non fuiſſe iuſtificatum, ſed potiùs ſanctificatũ in primo inſtanti creationis per propriam diſpoſitionem,vt adultus iuſtificatur.An verò Adamus ſimul cum actu fidei habuerit euidentiam atteſtantis,diximus *ad quæſt.*1.*diſputat.*9.

Tandem etiam ponendum eſt Euam cum gratia fuiſſe creatam , & cum propria diſpoſitione ex auxilio gratiæ iuſtificatam fuiſſe, & ita habuiſſe in primo inſtanti actum fidei ſupernaturalis : cùm autem dixerimus primos parentes habuiſſe fidem actualem , conſectariè dicendum eſt etiam habuiſſe habitum ſupernaturalem fidei.

DVBIVM II.

An Angelus in primo inſtanti creationis habuerit fidem.

DIfficultas intelligitur de fide ſupernaturali, actuali,& habituali. & aliquorum ſententia fuit,Angelum creatum fuiſſe cum viſione clara Dei, & ita debuerunt dicere nõ habuiſſe fidem, quia viſio & fides ſaltem ſecundùm communem legem non poſſunt eſſe ſimul. refertur ita ſenſiſſe Magiſter *in* 2.*d.*5.*cap.vltimo,*& poſtea eum ſequutus eſt Altiſiodorenſis *lib.*3. *tract.*1. *cap.*7. & probabilem putat Albertus 3.*d.*18. *art.*4.Sed iſti authores his locis ſolùm dixerunt Angelos per opera facta in ſtatu beatitudinis meruiſſe beatitudinem, cum quo non eſt neceſſarium dicere fuiſſe creatos in beatitudine : vt notauit P.Vaſquez 1.*p.d.*229.*cap.*2. vnde Scholaſtici cõmuniter ſentiunt Angelos non fuiſſe creatos in viſione clara Dei:vt diximus in primam partem *ad quæſt.*62. & P. Vaſquez *d.*226.*cap.*4. vbi refert Ludouicum Viues *in lib.*11.*de ciuitate Dei, ad cap.*9. ſenſiſſe Angelos bonos creatos cum viſione clara Dei. probabat autem ex Auguſtino,quem bene ibi explicat P.Vaſquez.

Alia ſententia fuit Durandi 3.*diſt.*23.*q.*9. qui probabile putat Angelos non habuiſſe fidem. mouetur verò Durandus,quia exiſtimat fidem pugnare cum euidentia atteſtantis,& hanc euidentiam habuerunt Angeli , vt vidimus *diſput.*9.

Tertia ſententia refertur ex Alenſe 3.*p.q.*62. *memb.*8. *art.* 2. qui in Angelis ſolùm ponit cognitionem quandam obſuram, & ita obſcurè loquitur, vt non ſatis intelligam an velit conſtituere in Angelis in via euidentiam illam Durandi ſine fide ; & quòd ante peccatum dæmones non habuerint fidem , dicunt 3.*d.*23. *artic.*6. Gabr. *quæſt.*2.*artic.*3.

Quarta ſententia communis eſt S. Thom. *artic.*1. & interpretum *ibidem,* quæ mihi magis placet, aſſerentium Angelos in primo inſtanti habuiſſe fidem.

Dicendum verò eſt primò Angelos in primo inſtanti ſuæ creationis habuiſſe actum fidei.quam cõcluſionem vt explicemus ponendum eſt Angelos in ſanctitate & iuſtitia fuiſſe creatos,iuxta cõmunnem ſenſum Patrum; ita ex Græcis docuerunt Baſilius in illud Pſalm.32. *Et ſpiritu oris eius omnis virtus eorum.* Damaſcen. 2.*de fide,c.*3. Anaſtaſius *in quæſtionibus Scripturæ , quæſt.*6. 4.*tomo Bibliothecæ,* qui citat Theodoretum *lib.de Dei cultu.* ex Latinis Hieronym. *in cap.*3.*Oſeæ,* Gregor. *lib.*32.*moralium,cap.*18. *aliàs* 23. Proſper *lib.*10.*de vita contemplatiua,cap.*3. Iſidor. *de ſummo bono, cap.*12. Anſelmus *de caſu diaboli ,cap.*4. & *cap.*17.*& cap.*27. de mente Auguſt. legatur P. Vaſquez 1.*p.d.*227.*cap.*2. Solet etiam probari hæc veritas ex variis locis Scripturæ , ex quibus non ſumitur efficax argumentum, quia variè explicantur à Patribus , vt loco allegato ſuprà *cap.*3. docuit P.Vaſquez ; efficaciter tamen probatur ex epiſtola Iudæ,ex illis verbis , *Angelos verò, qui non ſeruauerunt ſuum principatum , ſed dereliquerunt ſuum domicilium.* hæc enim verba non poſſunt intelligi de aliquo dono naturali , quia naturalia integra manſerunt in Angelis ; ergo non ſeruauerunt dignitatem gratiæ:ergo ante peccatum habuerunt gratiam : ergo non eſt cauſa ob quam dicamus Angelos non fuiſſe ſanctos in primo inſtanti ſuæ creationis.

Quòd ſi Angeli ſunt creati in gratia,valde conſentaneum eſt naturis rerum,vt cum propria diſpoſitione ex auxilio Dei fuerint iuſtificati. Ac proinde valde probabile eſt habuiſſe actum fidei, quia non fuerunt creati cum viſione Dei,vt pono ex materia de Angelis. Et licèt habuerint euidentiam atteſtantis , tamen hæc non pugnat cum aſſenſu fidei , vt diximus ad quæſtionem primam ; ergo non eſt negandum Angelos in via habuiſſe fidem.

Solet autem vocari in quæſtionem quàm ſit certum Angelos habuiſſe fidem in via. Bañez *in artic.*1. cenſet ſententiam Durandi eſſe temerariam , primò , quia eſt contra communem ſenſum Scholaſticorum. Secundò ex illo ad Hebr.11. *Qui accedit ad Deum,oportet credere.* Et eadem eſt ratio de homine & Angelo. & *Apocalypſis* 21. eadem dicitur menſura hominis & Angeli. P. Valentia hîc *p.*1.*verſiculo,minor probatur.*nonnihil temeritatis agnoſcit in Durando.

Aliis verò hæc cenſura non placet , quia non ſolùm Durandus , ſed etiam Alenſis ſuprà negat fidem in Angelis. Item,quia non eſt teſtimonium aliquod Scripturæ vel Patrum, ex quo ita certò colligatur ſententia S. Thom.vt contraria poſſit dici temeraria : nam *ad Hebr.* 11. ſermo eſt de fide in hominibus, vt patet ex toto cõtextu. Ex illo etiam Apocalypſis non probatur communis ſententia, quia ſenſus eſt Angelum in ea occaſione vſum menſura , qua ſolet homo vti. Secundò menſura illa, quæ poteſt videri hominis , reuera erat menſura Angeli. Sed quidquid ſit de cenſura,mihi maximè diſplicet

plicet sententia Durandi, eo quòd non habeat firmum fundamentum.

Deinde scire oportet aliquos recentiores vti aliquibus rationibus parui momenti contra Durandi sententiam.

Vna est, quia Angeli habuerunt spem: ergo & fidem. Sed respondere posset aliquis, ad actum supernaturalem spei sufficere supernaturalem illam reuelationem, ex qua habuit Angelus scientiam attestantis. Cùm enim esset supernaturalis cognitio, sufficere videretur ad supernaturalem actum voluntatis.

Secunda ratio, quia ad actum charitatis requiratur fides, & certum est Angelos in via habuisse actum charitatis. Sed hæc ratio sicut præcedens solui potest.

Tertia ratio, quia Angeli non potuerunt habere euidentiam attestantis. Sed hæc doctrina suprà à nobis refutata est ad quæstionem primam; nihilominus, vt dixi, sententia Durandi nullo modo admittenda est.

Sed potest obiici pro sententia Durandi ex Hugone *lib. 1. de Sacramentis, p. 5. cap. 14.* vbi in Angelis non videtur agnoscere fidem. Sed respondendum est iuxta S. Thom. *artic. 1. ad 1.* Hugonem de sancto Victore non negasse fidem in Angelis, sed simul posuisse cognitionem perfectiorem de Deo, quàm sit in hominibus viatoribus secundùm communem legem.

Secundò dicendum est Angelos habuisse fidem habitualem, quia si habuerunt fidem actualem, habitus infusus est, vel vt fiat actus connaturaliter à potentia, vel propter ipsum actum, tanquam propter dispositionem, vt sæpe diximus, iuxta communem sententiam Doctorum, qui habitus supernaturales infusos agnouerunt.

Restat explicare an fides in Angelis, & in hominibus viatoribus sit eiusdem speciei. Et quidem de habitu infuso facilè intelligitur esse eiusdem speciei, quia respicit idem obiectum formale, nempe testimonium Dei. De actu etiam recentiores aliqui suprà ad quæstionem primam in articulum secundum breuiter docuerunt esse eiusdem speciei. ita Bañez *ibi in fine*, & P. Suarez *tom. 2. in 3. p. d. 29 sect. 3.* idem docuit, & mihi placet, quia siue actus fidei in Angelis fuerit cum compositione, & diuisione, siue sine illa, obiectū formale fuit eiusdem rationis, scilicet testimonium Dei; ergo actus siue in nobis, siue in Angelis, erit eiusdem rationis.

Secundò existimo actum fidei in Angelis fuisse cum compositione sicut in nobis, quia ad cognoscenda obiecta fidei non potuerunt Angeli vti speciebus repræsentātibus ea obiecta clarè, quia nec fuerūt species propriæ illorum obiectorum, neque assensus fidei est clarus, sed obscurus. Quando autem Angelus vtitur speciebus alienis, bene potest cognoscere cum compositione, quia obiectum cognoscit instar alterius, sicut nos. Cùm autem S. Thomas, & alij in materia de Angelis docent Angelos cognoscere sine compositione, intelligi debent circa obiecta quæ cognoscunt vt sunt, vt diximus in materia de Angelis, vnde etiam ex hac parte fides hominum & Angelorum est eiusdem rationis.

Dvbivm III.

An in dæmonibus manserit fides infusa, vel acquisita.

Difficultas potest intelligi, & de actu, & de habitu, in qua Durandus *3. d. 23. quæst. 9.* existimat in dæmonibus mansisse fidem supernaturalem, si illam habuerunt in via, ipse enim, vt vidimus, putat probabile eos non habuisse fidem. Probat verò mansisse in dæmonibus, quia vel pugnat ratione status, vel ratione peccati: sed non ratione status, quia homines damnati habent fidem, quod supponit Durandus. item quia solus status visionis clarè videtur pugnare cum statu fidei obscuræ: ergo ratione status in inferno non amiserunt Angeli fidem. Neque ratione peccati, quia peccatum illorum nō fuit contra fidem, nec potest dici non habere fidem, quia credunt conuicti per signa, & experimentum; hæc enim non auferunt fidem, sed confirmant.

Secundò probatur ex August. *lib. de fide & operibus, cap. 14. & 15. de Trinitate, cap. 18. & aliis locis*, quibus non semel dicit fidem peccatoru esse fidem dæmoniorum, & tandem in peccatoribus, qui non peccauerunt contra fidem, manet fides infusa. legatur *in Enchiridio, cap. 8. lib. 50. Homiliarum, homil. 17. serm. 16. de verbis Apostoli.*

Tertiò probari potest ex cap. 2. Iacobi, *Dæmones credunt, & contremiscunt.* quibus verbis videtur indicare eandem fidem in dæmonibus esse, quæ est informis in hominibus fidelibus, aliàs argumentum à simili non videretur efficax ad probandum fidem non iustificare hominem, quia non iustificat dæmonem, hoc enim argumentum debet esse de eadem fide, secundùm essentiam. Eandem opinionem sequitur glossa rubricæ *de Summa Trinitate, & fide catholica.*

Communis tamen & vera sententia est asserentium fidem infusam & supernaturalem non mansisse in dæmonibus. ita docuit S. Thom. hîc *artic. 2.* & interpretes eius, & Scholastici *3. d. 23.* Bañez *artic. 2. q. 5.* Richardus *artic. 6. q. 5.* Gabr. *quæst. 2. artic. 3.* Paludan. *quæst. 5. artic. 3.* & communiter Theologi huius ætatis.

Explicationis gratia primò dicendum est in dæmonibus non mansisse habitum fidei supernaturalem & infusum. hanc probant Richardus, & Gabr. qui senserunt dæmones ante peccatum non habuisse fidem infusam. Quæ doctrina falsa est, vt patet ex dictis suprà. Paludanus probat, quia habitus sola cessatione actus amitti potest, & dæmones non habent actum fidei supernaturalem. Verùm doctrina hæc maiori eget explicatione, & illud de corruptione habitus per solam cessationem actus admittendum non est, de quo in materia de habitibus. Item probat Paludanus, quia fides amittitur per dissensum: sed dæmones habent dissensum; ergo amittunt fidei habitum. Sed minor huius rationis falsa est, quia, vt dicemus, dæmones habent aliquem assensum, & ita circa idem obiectum non possunt habere dissensum. Rursus probat Paludanus ratione desumpta ex Bonauentura, quia licèt dæmones non possint dissentire, tamen parati sunt dissentire, si possent. Sed hæc etiam ratio nisi ampliùs explicetur efficax non est, quia per solam illam voluntatem absque actuali dissensu non corrumpitur habitus fidei ex natura rei. Tandem alij probant, quia actus fidei infusæ requirit affectum liberum & honestum, qui non est in dæmonibus. Sed hæc ratio de actu probat, si quid probat, & quod dicitur de actu libero, difficile est, vt constat ex dictis *ad quæstionem primam.*

Mihi sanè placet communis sententia, nempe in dæmonibus non mansisse habitum fidei infusæ, quia per peccatum meruerut pœnam æternam: in statu autem pœnæ æternæ meritò priuantur omni donn supernaturali, præsertim habitu fidei, cessat enim in eo statu finis, in quem ordinatur talis habitus, ordinatur enim ad eliciendum actum fidei, vt quis possit iustificari, aut in acceptā iustitia crescere. in eo tamen statu non est possibilis iustificatio.

Secundò dicendum est in dæmonibus non mansisse actum fidei supernaturalem. Hæc conclusio etiam est communis, & solet probari variis rationibus, quæ vel falsam continent doctrinam, vel parum habent efficacitatis. Aliqui probant, quia dæmones non habent habitum fidei, & actus supernaturalis non potest fieri sine habitu. Hæc tamen ratio probanda non est, quia falsum est, vt suprà diximus, actum supernaturalem non posse

fieri ſine habitu. Secundò probant, quia talis actus requirit voluntatem, & bonum affectum, qui non eſt in dæmonibus. quæ ratio bonum ſenſum habere poteſt. Sed difficultatem inuoluit, de qua ſuprà, an aſſenſus fidei poſſit vitiari.

Facili ergo ratione poſſumus confirmare concluſionem, quia in eo ſtatu non conceditur dæmonibus auxilium ſupernaturale ad eliciendum aſſenſum ſupernaturalem, in pœnam enim meritò priuantur omni auxilio ſupernaturali, præſertim quia, vt ſuprà dixi, talis actus eſt ordinatus, vt diſpoſitio ad iuſtificationem, & in eo ſtatu poſſibilis non eſt iuſtificatio.

Ex dictis facile eſt reſpondere ad argumenta facta pro ſententia Durandi. Ad primum reſpondetur habitum in dæmonibus corruptum fuiſſe ratione ſtatus, non quia ſit ibi viſio clara obiecti fidei, ſed quia, vt dixi, meritò aufertur ab aliis habitus in ſtatu in quo ceſſat finis actuum, & ita habitus non eſt neceſſarius.

Ad ſecundum ex variis locis Auguſtini diximus *d.* 23. *dub.* 5. Similiter in eo dubio ex inſtituto diximus de ſenſu Iacobi *cap.* 2.

Reſtat explicare an ſententia Durandi mereatur cenſuram aliquam grauem.

Bañez *in art.* 2. *dub.* 1. dicit eſſe periculoſam, & proximam errori, quia cùm probetur in dæmonibus non manere fidem infuſam, rationibus quibus ipſe Bañez vtitur in eo dubio, qui concedit manere in dæmonibus fidem eiuſdem rationis cum ea quæ manet in peccatore in hac vita, videtur ſequi in peccatore non manere fidem infuſam, ſed amitti per quodlibet peccatum mortale, damnatum eſt in Concilio Tridentino. P. Valentia *p.* 2. ait ſententiam Durandi videri probabilem, moueri potuit argumentis factis.

Alij verò huius ætatis ſolùm docent ſententiam Durandi non eſſe probabilem.

Mihi videtur primò Bañez non probare quod dicit: nam nullum medium adducit ex quo probet tam certam eſse communem ſententiam, vt ſententia Durandi ſit periculoſa, aut errori proxima; & quod infert de amiſſione fidei infuſæ in peccatore per quodlibet peccatum mortale, nulla ratione ſequitur, quia Durandus vult fidem infuſam manere in dæmonibus, & docet non corrumpi niſi per peccatum contra fidem. Licèt ergo rationes, quibus vtitur Bañez, ſint probabiles contra Durandum, tamen, vt legenti conſtabit, non tanti momenti ſunt, vt probent eam ſententiam eſſe errori proximam.

Secundò mihi non placet quod dixit P. Valentia, quia ſententia Durandi, vt conſtat ex dictis, nullum habet firmum fundamentum ob quod poſſit probabilis iudicari. Ac proinde exiſtimo eam eſſe improbabilem, & ſine graui fundamento, contra communem Scholaſticorum ſenſum in re magni momenti, propter quod aliqui cenſent temeritatem ſapere.

Deinde reſtat explicare quomodo philoſophandum ſit de damnatis hominibus fidelibus; & dicendum eſt in illis neque habitum ſupernaturalem fidei manere, neque actum, quia ad eliciendum actum non datur auxilium, propter aſſignatam rationem, & ideo habitus non eſt neceſſarius. Quomodo verò in fidelibus baptizatis maneat character poſt hanc vitam, explicandum eſt 3. *parte ad quæſt.* 63 *circa art.* 5.

Circa ſecundam partem dubij de fide acquiſita dæmonum certum videtur apud Scholaſticos 3. *d.* 23. & interpretes cum S. Th. hîc *art.* 2. manſiſſe in dæmonibus aliqualem fidem acquiſitam, per quam non intelligunt aſſenſum, qui habeat pro obiecto formali teſtimonium Dei, iam enim eſſet infuſa; neque talem aſſenſum, vt habeat pro obiecto formali aliquod aliud teſtimonium. Sed ex effectibus conuincitur dæmon ad credendum aliqua, id eſt, ad aſſentiendum aliquibus, quæ non videt, & quia eſt cognitio obſcura, dicitur fides. & *artic.* 2. *ad* 1. dixit S. Thom. hanc fidem oriri ex ſignorum euidentia.

Difficultas verò eſt, an ad talem fidem adquiſitam neceſſarius ſit actus voluntatis liber, & affirmant aliqui, & probari poteſt ex S. Thom. *in hoc art.* 2 *ad* 1. vbi dixit fidem dæmonum eſse quodammodo coactam. Secundò, quia in corpore videtur ſentire omnem aſsenſum fidei procedere à voluntate: nam cùm in principio corporis dixiſſet intellectum moueri à voluntate ad aſſenſum fidei, addidit: Quòd autem voluntas moueat intellectum, poteſt accidere duobus modis, vno ex ordine voluntatis ad bonum; alio verò, quia intellectus conuincitur aſſentiri his, quæ dicuntur. & *in* 3. *d.* 23. *quæſt.* 1. *a.* 3. *quæſt.* 1. ſolùm dixit dæmones non omnino liberè aſſentire rebus fidei.

Sed contrariam ſententiam docuit P. Vaſquez 1. *parte tomo* 2. *d.* 219. *cap.* 2. *num.* 6. vbi ait dæmones, qui credunt, & contremiſcunt, ita ipſo euentu rerum credere, vt non poſſint non credere. quod intelligendum eſt reſpectu aliquorum obiectorū. Et explicari poteſt, quia Angelus in via habuit euidentiam atteſtantis, vt diximus *d.* 9. nouit enim teſtimonium Dei; ergo cùm in Angelo damnato maneat memoria earum veritatum, quas cognouit ex teſtimonio Dei, non poterit circa illas habere diſſenſum, quia recordatur fuiſſe dictas à Deo, qui nec falli, nec fallere poteſt.

Circa alia verò obiecta ſunt tam manifeſta ſigna & rerum euentus, quos dæmones experti ſunt, vt nulla ratione poſſint diſſentire. verbi gratia, circa hoc obiectū, Chriſtus eſt filius Dei, & qui non crediderit, condemnabitur, & his ſimilia. quæ doctrina valde conſentanea eſt S. Thom. qui in hoc articulo ſecundo exiſtimat aliquando poſſe conuinci intellectum ad credendum, etiāſi res non videat. Item agnoſcunt multa vera miracula, quæ facta ſunt in confirmationem noſtræ fidei; ergo non poſſunt dubitare de veritate fidei, iuxta doctrinam S. Thom. *art.* 2.

Sed obiiciet aliquis, quòd licèt Angelus nouerit vera aliqua miracula, & eſſe vera, tamen poſſe dubitare quo fine à Deo facta ſint, an ad confirmandam noſtram fidem, vel ad aliquem alium finem. Reſpondeo primò hoc non probare Angelum aliquorum obiectorum non habere tantam certitudinem, vt non poſſit diſſentire, vt conſtat ex dictis, nempe illorum, quæ in via nouit, vt dicta à Deo. Deinde rectè docuit S. Thom. *art.* 2. *in corpore*, conuinci intellectum videntis verum miraculum, ſi Propheta, qui prænuntiauit aliquid in ſermone Domini, in confirmationem illius adhiberet ſignum, mortuum ſuſcitando, in quo euentu non poſſet quis prudenter dubitare de veritate doctrinæ. Hoc autem locum habet in dæmone, qui agnoſcere potuit veritatem reſurrectionis eius mortui, neque S. Thom. locis citatis pro contraria opinione docuit dæmones ita credere, vt poſſint diſſentire.

Solùm oportet explicare, quomodo fides hæc ſeu cognitio obſcura dæmonum dicatur coacta à S. Thom. vbi pendendum eſt non dixiſſe eſſe quodammodo neceſſariam, quia reuera eſt ſimpliciter neceſſaria, ſed dixit eſſe quodammodo coactam, qua dæmon vellet, non eſſe verum quod credit, & ita eſt contra talem actum voluntatis, & cùm S. Thom. *art.* 2. *in corpore*, dicit in dæmonibus eſſe fidem, intelligendus eſt, vt ipſe ait, quantum ad ſecundum modum, quem adduxerat, nempe quando quis conuincitur ex aliquo ſigno. ad hunc verò modum credendi non eſt neceſſaria voluntas libera.

Meritò etiam docuit S. Thom. hanc fidem non eſſe donum Dei.

DVBIVM IV.

An in beatis maneat fides.

RAtiocinationis series iure postulat vt explicemus an fides maneat in beatis, cùm dictum sit de damnatis, de quo S. Thom. 1.2. *q.* 67. Potest autem esse difficultas, & de actu, & de habitu. Quæstionis causa sumi potest ex Irenæo *lib.* 2. *contra hæreses, cap.* 47. vbi videtur sentire in patria perseuerare fidem. Et simile quid indicat Tertull. *lib. de patientia, cap.* 12. ait enim loquens de charitate circa illud 1. Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit.* Meritò ergo nunquam excidit: nam cætera euacuabuntur, exhaurientur linguæ, scientiæ, prophetiæ, permanet fides, spes, dilectio. Idem videtur sentire Photius in locum citatum Pauli 1. Corinth. 13.

Deinde licèt circa Deum clarè visum non possit esse actus fidei, tamè circa alia obiecta poterit esse, & ad eliciendum actum circa illa poterit manere habitus.

Durandus 3. *d.* 31. *q.* 3. & 4. putat probabile fidem permanere in patria.

Verùm communis sententia Theologorum est fidem non manere in beatis. ita docent Scholast. 3. *ad distinctionem* 31. & interpretes cum S. Thom. 1.2. *in quæstionem citatam.*

Dicendum verò est primò in beatis non manere actum fidei. Probatur ex Paulo 1. *Corinth.* 13. vbi docet in beatitudine euacuandum quod est imperfectum. & August. *serm.* 13. *de tempore*, ait ideo à Paulo charitatem maiorem fide, & spe, quia cessante fide, & spe, permanet charitas. & eundem sensum habent Hieronym. *in illum locum Pauli*, & Chrysost. *ibidem homilia* 34. & alij, qui ea verba de præsenti sæculo intelligunt, *nunc manent fides, spes, &c.* & explicatur, quia circa obiectum clarè visum non potest manere fidei actus, iuxta ea, quæ diximus ad quæstionem primam. Circa alia verò obiecta non decet perfectionem status illius imperfectus, & obscurus modus cognoscendi.

Secundò dicendum est in beatis non manere habitum fidei infusum. Hæc est etiam communis, & ratio est, quia vbi præcipuus actus non est, non videtur necessarius habitus, vnde non est probandum, quòd recentiores aliqui in caput 13. 1. Corinth. indicant manere in beatis habitum fidei. Doctrinam conclusionis vtriusque docet P. Vasquez 3. *p. tomo* 1. *ad quæst.* 7. *in commentario art.* 3.

Testimonia verò Patrum in contrarium allata explicantur, primò vt nomine fidei & spei non habitus, neque actus, sed obiecta intelligantur. Legatur Scholastes Irenæi *in citatum locum.* Sed dices, hac ratione etiam posset dici manere prophetia, & tamen Tertullian. dicit non manere. Respondetur esse discrimen: nam obiectum fidei præcipuum Deus est, & manet. P. Valentia hìc *punct.* 2. interpretatur hos Patres, vt velint fidem manere, non secundùm se, sed secundùm rationem perfectæ & indubitatæ cognitionis. quem sensum videtur expressisse Photius, vt legenti constabit ad rationem: Constat ex dictis.

De peculiari habitu, quem aliqui assignant ad voluntatem credendi, etiam potest esse difficultas, an maneat in beatis; & quidem secundùm nostram doctrinam solùm est videndum, an maneat habitus studiositatis ad aliquem alium actum, de quo 1.2. *ad quæst.* 67. & idem est iuxta opiniones eorum, qui licèt dicant voluntatem credendi oriri à peculiari habitu, tamen assignãt habitum iustitiæ, obedientiæ, aut religionis. Secundùm opinionem verò eorum, qui constituunt habitum distinctum ab omnibus, qui communiter assignatur ab Scholasticis, est peculiaris difficultas. & P. Suarez 3. *p. q.* 7 *in commentar. art.* 3. affirmat esse in Christo. An verò maneat in beatis, non explicat; & licèt esset talis habitus, non maneret in beatis, meo iudicio, eo quòd neque maneat actus fidei, neque esse potest voluntas efficax credendi, ac proinde non videtur necessarius talis habitus pro eo statu.

Restat explicare qua ratione expellatur, aut non possit esse fides in beatitudine. & difficultas est de actu, & de habitu, & quidem iam ad quæstionem primam assignauimus causam ob quam actus fidei non possit esse cum clara visione eiusdem obiecti. Si verò comparemus actum fidei cum lumine gloriæ, licèt ex natura rei non possint esse simul, quia lumen gloriæ producit visionem, tamen de potentia absoluta non elucet causa ob quam lumen illud non possit esse cum actu fidei. Deinde actus fidei circa obiectum non clarè visum bene posset esse cum visione clara Dei, cùm sint diuersa obiecta; perfectio tamen status postulat vt non sit in beatis.

Vlteriùs habitus fidei de potentia absoluta posset esse cum visione clara Dei, quia non apparet in hac repugnantia, imò neque in eo vt esset simul cum lumine gloriæ, licèt ex natura status esse non possit, iuxta suprà dicta. neque est probandum, quòd aliqui dixerunt habitum fidei expelli per visionem Dei, tanquam per contrarium formaliter, quia habitus fidei solum est principium actus contrarij visioni, non tamen forma contraria. Sed de hoc plura diximus *disp.* 11.

ARTICVLVS III.

Vtrùm qui discredit vnum articulum fidei, possit habere fidem informem de articulis.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd hæreticus qui discredit vnum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis hæretici est potentior, quam intellectus catholici: sed intellectus catholici indiget adiuuari ad credendum quemcunque articulum fidei. ergo videtur quod nec hæretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis. 33. 3. di. 25. quol. 3. 2 3. q. 2. Et ver. 9. 4. a. 10. ad 10. Et quol 6 q. 4. a. 1.

2 *Præterea, Sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub vna scientia, puta Geometria, continentur multæ conclusiones. sed homo aliquis potest habere scientiam Geometriæ circa quasdam Geometricas conclusiones, alijs ignoratis. ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.*

3 *Præterea, Sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei: ita etiam ad seruanda mandata legis, sed homo potest esse obediens circa quædam mandata, & non circa alia: ergo potest habere fidem circa quosdam articulos, & non circa alios.*

Sed contra, Sicut peccatum mortale contrariatur charitati, ita discredere vnum articulum contrariatur fidei: sed Charitas non remanet in homine post vnum peccatum mortale: ergo neque fides postquam discredit vnum articulum fidei.

Respondeo dicendum, quòd in hæretico discredente vnum articulum fidei, non manet fides neque formata, neque informis. Cuius ratio est, quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris, & doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima. Vnde quicunque non inhæret sicut infallibili, & diuinæ regulæ, doctrinæ Ecclesiæ, procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei: sed ea quæ sunt fidei, alio modo tenet, quàm per fidem: sicut si aliquis teneat mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est, quòd non habet eius scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem, quòd ille qui inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam infallibili regulæ, omnibus assentit, quæ Ecclesia docet: alioquin si de his quæ Ecclesia docet, quæ vult tenet,

& quæ non vult,non tenet,non iam inhæret Eccleſiæ doctrinæ, ſicut infallibili regulæ, ſed propriæ volumati. Et ſic manifeſtum eſt,quòd hæreticus qui pertinaciter diſcredit vnum articulum fidei,nõ eſt paratus ſequi in omnibus doctrinam Eccleſiæ. Si enim non pertinaciter, iam non eſt hæreticus, ſed ſolum errans. Vnde manifeſtum eſt,quòd talis hæreticus circa vnum articulum, fidem non habet de aliis articulis, ſed opinionem quandam ſecundum propriam voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd alios articulos fidei,de quibus hæreticus non errat,non tenet eodem modo, ſicut tenet eos fidelis, ſcilicet ſimpliciter inhærendo primæ veritati, ad quod indiget homo adiuuari per habitum fidei. Sed tenet ea,quæ ſunt fidei propria voluntate,& iudicio.

Ad ſecundum dicendum,quòd in diuerſis cõcluſionibus vnius ſcientiæ ſunt diuerſa media, per quæ probantur,quorum vnum poteſt cognoſci ſine alio. Et ideo homo poteſt ſcire quaſdam concluſiones vnius ſcientiæ, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter vnum medium, ſcilicet propter veritatem primam propoſitam nobis in Scripturis ſecundum doctrinam Eccleſiæ intelligentis ſanè:& ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

*Ad tertium dicendum, quòd diuerſa præcepta legis poſſunt referri,vel ad diuerſa motiua proxima, & ſic vnum ſine alio ſeruari poteſt,vel ad vnum motiuum primum, quod eſt perfectè obedire Deo, à quo decidit quicumque vnum præceptum tranſgreditur, ſecundùm illud Iacob.*3. Qui offendit in vno, factus eſt omnium reus.

Conclvsio eſt negans.

DISPVTATIO XLIV.

Circa hunc articulum.

Dvbivm I.

An habitus fidei ſit per ſe corruptibilis.

Certvm eſt habitum fidei infuſæ poſſe corrumpi à Deo, hac enim ratione omnis creatura deſtrui poteſt à prima cauſa, ſicut de Angelis tractans docuit P. Vaſquez 1.*p. tomo* 2.*diſputat.*182. Peculiari autem ratione poteſt dici aliqua creatura corruptibilis, vel incorruptibilis, reſpectu cauſæ creatæ, quatenus ad exigentiam illius, vel tanquam diſpoſitionis,vel tanquam formæ corrumpitur, & ſic dicitur corruptibilis:incorruptibilis autem, quando nulla cauſa creata poteſt producere diſpoſitionem,vel formam contrariam illi rei,quæ dicitur incorruptibilis. Deinde tamen in præſenti diſputamus de habitu per ſe infuſo, & ſupernaturali fidei:nam de habitu adquiſito fidei humanæ philoſophandum eſt, ſicut de aliis habitibus acquiſitis philoſophantur Doctores in materia de habitibus,& legi poteſt P.Vaſquez 1.2.*d.*81.

De habitu autem infuſo dicendum eſt ex natura rei eſſe corruptibilem, quia corruptibilis eſt per cauſam contrariam,vt conſtabit ex dicendis. Sciendum autem eſt recentiores aliquos docuiſſe accidentia ſupernaturalia natura ſua non eſſe corruptibilia,aut incorruptibilia,niſi per ordinem ad ſubiectum,quia cùm non ſint debita ſubiecto, non poſſunt eſſe debita perpetuo, ac proinde non poſſunt eſſe natura ſua incorruptibilia, ac proinde nec corruptibilia ex natura ſua.

Hæc tamen Philoſophia mihi non probatur, quia ſi accidens ſupernaturale tale ſit ex natura ſua,vt poſtulet ſubiectum incorruptibile, & non habeat contrarium à quo corrumpi poſſit relatum ad cauſam ſecundam, tale accidens erit natura ſua incorruptibile,hac enim ratione S.Thom. 1.2.*q.*53.*art.*1. probat ſpecies intelligibiles ſua natura eſſe incorruptibiles,quia ſubiectum perpetuum eſt,& non habet contrarium,& 1.2.*q.*5.*art.*4.docuit beatitudinem natura ſua eſſe incorruptibilem; & licèt ſubiectum ex ſe non poſtulet ſupernaturale accidens, tamen accidens per ſe poſtulat tale ſubiectum, & in eo perpetuò conſeruari; accidens verò ſupernaturale ſi vel ſubiectum habeat corruptibile, vel habeat contrarium, erit ex natura ſua corruptibile, propter quod meritò P.Suarez *tom.*3.*in* 3.*p.q.*63.*art.*5.in commentario, dicit charactere natura ſua eſſe incorruptibilem, & P.Vaſquez *tom.*2.*in* 3.*p.d.*133.*cap.*8. & hoc non eſſe intelligendum reſpectu potentiæ diuinæ, quia à Deo rectè poſſet deſtrui.

Iuxta doctrinam ergo traditam, exiſtimo habitum infuſum fidei ſua natura eſſe corruptibilem, quia habet contrarium à quo corrumpatur,vel diſpoſitiuè,vel formaliter,vt ſtatim oſtendemus; & eadem ratione exiſtimo habitum gratiæ & charitatis eſſe natura ſua corruptibilem,quia à peccato poteſt corrumpi,vt dicemus in materia de charitate.

Reſtat explicare an per quemlibet actũ hæreſis corrumpatur habitus fidei infuſus.quomodo corrumpatur habitus iſte per actum hæreſis,dicemus dubio ſequenti. Nunc verò explicandum eſt an per quemlibet actum hæreſis corrumpatur habitus, qui circa alia obiecta poteſt ex ſe verſari.

Durandus 3.*d.*263.*quæſt.*9. putat habitum fidei infuſæ manere in infideli & hæretico; & quamuis ſolùm videatur loqui de infideli, qui errat circa aliquod myſterium, tamen rationes videntur procedere de eo qui errat circa omnia. Probat primò, quia ſi aliquid obſtaret ob quod fides non maneret in infideli, maximè quia talis habitus non ſolùm reddit fidelem hominem, ſed ſimpliciter potentem ad eliciendum actum fidei,& refutandos contrarios errores. Sed hoc non obſtat, quia etiam habitus adquiſitus ex ſententia multorum concurrit ad ſubſtantiam actus, & reddit potentiam facilem ad operandum circa obiectum proprium,& fugiendum contrarium, & tamen non amittitur ex ſolo actu contrario.

Secundò probat de eo, qui ſolùm errat circa vnum articulum, quia iſte poteſt iudicare alios articulos eſſe veros; ergo non eſt dicendum talem hominem amittere habitum infuſum.

Tertiò,quia non repugnat eundem hominem eſſe fidelem, & infidelem, reſpectu diuerſorum obiectorum, quia tales actus non videntur contrarij.

Sed contraria ſententia eſt communis Scholaſticorum 3.*d.*23. vbi Scotus id docet *q.*3.*gloſ.*1. Gabr. *q.*2. *art.*3. S.Thom. *in hoc articulo*,& interpretes illius,& mihi maximè placet hæc ſententia; qua verò ratione probanda ſit,conſtabit ex dicendis dubio ſequenti,& ex ſolutione argumentorum.

Plures autem rationes afferunt recentiores hoc loco,quę parum habent efficacitatis,ſi rectè expendantur. Aliqualiter verò poteſt probari ex Concilio Tridentino *ſeſſ.*6.*cap.*15. vbi docet Concilium,per infidelitatis peccatum amitti fidem. Dices Concilium hoc non definire ex inſtituto,ſed quolibet peccato mortali amitti gratiam, & iuſtitiam acceptam. Reſpondeo licèt hoc demus,tamen negari non poteſt,Patres Concilij hanc doctrinam ſupponere vt veram.

Dices, non definiri ibi,amitti habitum fidei, ſed ſtatum moralem fidelitatis,quia homo ille non poteſt dici manere in ſtatu fidelitatis,& tamen modò diſputamus de habitu fidei infuſæ. Reſpõdeo, licèt id nõ definiatur, tamen Concilium de fidei amiſſione,ſicut de amiſſione iuſtitiæ,loquitur, quæ eſt habitus. Item Patres Concilij communem ſententiam ſupponunt de habitu fidei infuſæ,de quo loquuti fuerant *cap.*7. vbi loquuti ſunt de fide,quæ infunditur adultis per ſacramentum Baptiſmi.

Reſtat ſoluere argumenta contrariæ opinionis. Ad primum

primum respondetur habitum acquisitum nō esse principium simpliciter necessarium ad operandum, neque vno amitti, neque vno actu comparari. Habitum verò fidei infusum esse principium simpliciter necessarium ad operationem circa suum obiectum formale, & ita non mirum si auferatur ablato obiecto formali, vt dicemus dubio sequenti.

In materia verò habitus adquisiti potest homo facile operari circa vnam materiā, etiamsi circa aliam habeat difficultatem, vt constat experimento.

Ad secundum respondetur eum, qui errat scienter circa vnum articulum propositum ab Ecclesia, nō posse fide infusa credere alios ab eadem Ecclesia propositos, quia in hoc euentu manifestum est credere propter peculiarem sibi oblatam rationem: nam si crederet ob diuinum testimonium, cùm illud eodem modo proponatur ab Ecclesia circa omnes articulos, omnibus illis adhiberet fidem.

Et ex eadem doctrina respondetur ad tertium, repugnare aliquem credere ob testimoniū Dei propositum ab Ecclesia, & non credere omnia, quæ proponuntur, quia eodem modo proponuntur, & ita repugnat fidelem esse fide infusa circa aliquod obiectum, & infidelem circa alia.

DVBIVM II.

Qua ratione expellatur habitus fidei infusus per actum infidelitatis, vel hæresis, & quid sit dicendum de habitu Theologiæ.

SEnsus dubij est an expellatur ex lege & voluntate Dei, vel ex natura rei, & an dispositiue, vel formaliter. Ochamus *quodlibeto 3. quæst. 7.* probabile putat habitum fidei infusum efficienter corrumpi per actum hæresis. quem modum loquendi sequuti sunt aliqui recentiores, & probari potest ex S. Thom. infrà *quæst. 24. art. 10.* vbi dicit charitatem corrumpi per peccatum mortale efficienter, & *artic. 12. ad 1.* dicit fidem & spem tolli per peccatum sibi peculiariter cōtrarium, sicut charitas expellitur per quodlibet peccatum mortale; ergo vult fidem corrumpi efficienter per peccatum hæresis.

Secunda sententia est asserentium habitum infusum fidei corrumpi per actum hæresis demeritoriè simul, & dispositiuè. Ita videtur sentire Scotus *3. d. 23. q. 1. in fine.* Gabr. *quæst. 2. art. 3.* Bonauent. *d. 27. art. 1. q. 4.* dicit fidem expelli per errorem, sicut charitas expellitur per peccatum mortiferum. & *3. d. 51. art. 1. q. 1. ad 2.* dicit charitatem non expelli per contrarietatem formalem. eum sequuntur viri docti huius ætatis, & ita docuit P. Suarez *3. p. tomo 3. q. 63. art. 5.* in commentario; & probari potest primò generatim, quia habitus non opponitur immediatè cum actu, sed cum habitu, vt constat in habitibus adquisitis, secundùm veriorem & communiorem doctrinam: nam habitus adquisitus non expellitur per actum, sed per habitum ab actu productum.

Secundò probatur peculiari ratione, quia substantia dissensus contra fidem potest esse in eo, qui errat ignorantia inuincibili contra fidem, & tamen fidelis tunc non amittit habitum infusum fidei: ergo expellitur demeritoriè ratione malitiæ contra fidem.

Tertiò, sententia communis est Thomistarum asserentium ex natura rei habitum fidei corrumpi per hæresim tanquam per formam contrariam, quæ videtur S. Thom. *in hoc articulo*, & sequitur P. Valentia hîc *quæst. 5. p. 3.* & P. Vasquez *1. 2. d. 91. cap. 4.* quæ sententia statim explicabitur.

Explicationis gratia primò dicendum est habitum infusum fidei non corrumpi per actum hæresis efficienter. Probatur, quia si loquamur de solo actu hæresis secundùm se, nulla forma secundùm se expellit aliam in eodem subiecto existentem efficienter, quia quod non producit efficienter aliquid, non potest expelle re aliud efficienter, sed per seipsum formaliter, vel dispositiuè, calor enim informans subiectum non expellit frigiditatem efficienter, sed per suam informationem. Vel loquimur de actu hæresis, vt producit habitum acquisitū, & iste habitus acquisitus non expellit infusum, vt docent Theologi in materia de habitibus & virtutibus, & experimentum confirmat in eo, qui demum iustificatus recipit habitus infusos, & tamen experitur magnam difficultatem in operando. & hanc doctrinam supponit Concilium Trident. *sess. 14. cap. 8. de iustificatione*, nempe manere in iustificato habitus adquisitos, habitus enim adquisiti solùm deseruiunt ad facile operandū, habitus verò infusus datur ad simpliciter operandum.

Secundò dicendum est actum hæresis non corrumpere habitum fidei infusum solùm demeritoriè, quia alia peccata possunt esse maiora, & quæ maiorem pœnam mereantur, & tamē per illa non corrumpitur fides; ergo nō cōsideratur ratio sola demeriti, vt Deus auferat habitum fidei: & ideo Doctores aliqui suprà allegati dixerunt demeritoriè simul, & dispositiuè hæresim corrumpere fidei habitum. An verò hæresis sit dispositio ex natura rei contraria, vel solùm ex lege, infrà dicemus.

Tertiò dicendum est habitum fidei non expelli per solam substantiam assensus erronei contra fidem. Hæc est communis Scholasticorum, quia ex communi sensu fidelis non amittit fidem, quando absque vlla culpa errat circa articulū aliquem fidei, aut veritatem aliquam fidei, quia iste formaliter non sentit contra Ecclesiam, ignorat enim sensum Ecclesiæ.

Restat explicare an substantia iudicij contra fidem in eo, qui scit se sentire contra Ecclesiam, expellat habitum fidei, & difficultas intelligitur in viatore, cui obscurè proponuntur res fidei.

Et dicendum est quartò fidei infusum habitum corrumpi formaliter per hæresim, hæc est S. Thom. *in hoc articulo*, qui ex contrarietate obiecti probat non manere fidem in eo, qui scienter errat. & ratio est, qua vtitur S. Thom. quia per talem actum aufertur obiectum fidei respectu hæretici, scienter errantis contra sensum Ecclesiæ; qui enim propositis ab Ecclesia omnibus articulis, vt dictis à Deo, iudicat Ecclesiā circa vnum falli, non adhæret Ecclesiæ, vt proponenti infallibili: si enim velut infallibili proponenti adhæreret, omnes articulos ab Ecclesia propositos iudicaret veros, quia eadem est propositio Ecclesiæ; ergo ex natura rei, qui deserit propositionem Ecclesiæ circa vnum articulum, non habet obiectum fidei applicatum, vt possit ob illud credere, & ideo si vnum iudicat verum, & non aliud, non ducitur propositione Ecclesiæ, & testimonio Dei ab Ecclesia proposito, sed priuato aliquo iudicio, & ratione. Quòd si ex natura rei non amitteretur infusus habitus fidei, deberet amitti ex voluntate libera Dei.

Huius autem non est idoneum fundamentum; vnde quòd aliqui dicunt corrumpi habitum hunc per hæresim, tanquam per dispositionem contrariam, explicatione eget: nam vel sentiunt esse dispositionem cōtrariam, ex lege solùm, & libero Dei decreto, & hoc, vt dixi, non habet idoneum fundamentum; vel ex natura rei, & sic non omnino discedunt à veritate. Sed non deberent appellare hæresim dispositionem ad expellendum habitum fidei, quia non disponit ad formam aliquam per quam immediatè expellatur.

Restat satisfacere argumentis aliarum opinionum. Ad argumentum primæ opinionis respondetur, S. Th. intendere explicare similitudinem in modo expellendi habitum ex natura rei per peccatum contrarium fidei,

ſicut per quodlibet mortiferum expellitur charitas. Quod autem dixit peccatum expellere efficienter charitatem, vt ibidem dicemus, exponitur ab aliquibus, non quia ipſe actus peccati efficienter expellat, ſed quia ipſe peccator faciens peccatum expellit efficienter; vel fortè particula *efficienter* ſignificat idem, quod particula *phyſicè*, id eſt, ex natura rei.

Ad primum ſecundæ opinionis reſpondetur actum hæreſis hoc ſenſu dici poſſe immediatè opponi habitui, quòd per ſeipſum abſque alio medio expellat. quod intelligendum eſt iuxta dicta de errore cum ſcientia eiuſdem intellectus de ſenſu Eccleſiæ; in actibus verò reſpectu habitus adquiſiti alia eſt ratio propter diuerſam naturam. Item quod de ſcientia diximus, intelligi etiam debet de plena aduertentia intellectus; ſi enim peccet peccato veniali, hæreſis propter imperfectam deliberationem ortam ex imperfecta conſiderantia, & cognitione, non amitteret habitum fidei, aliàs poſſet quis amittere fidem, non amiſſa charitate, quod non poteſt concedi. Sequela probatur, quia per peccatum veniale non amittitur charitas; ergo ſi per illud amitteretur fides, ſequeretur poſſe fidem amitti, non amiſſa charitate.

Ad ſecundum conſtat ex dictis. Rurſus ex doctrina tradita probanda eſt ſententia noſtra in dubio præcedenti. Item colligitur veram eſſe doctrinam S. Thom. eum, qui ſcienter errat circa vnum articulum, non poſſe habere fidem infuſam aliorum.

Difficultas autem eſt an error expellat habitum fidei ex natura rei, quando propoſitio diuerſorum obiectorum non eſt eiuſdem rationis, ſed vnum obiectum cognoſcitur priùs per euidentiam atteſtantis, & aliud per propoſitionem obſcuram, quæ in nobis non contingit.

Difficultatis ſenſus eſt, an qui errat circa obiectum propoſitum propoſitione obſcura Eccleſiæ, amittat habitum fidei circa aliud obiectum, cuius habet euidentiam atteſtantis.

Quæſtionis cauſa eſt, quia quando omnes articuli proponuntur obſcurè ab Eccleſia, nõ eſt ratio ob quam potiùs quis credat vnum quàm alterum fide infuſa, cùm tamen vnius obiecti propoſitio ſit per euidentiam atteſtantis, & alterius propoſitio obſcura eſt, magnum diſcrimen apparet in applicatione rationis formalis: nam, reſpectu vnius obiecti non eſt liberum homini elicere diſſenſum, reſpectu alterius verò non conuincitur intellectus; ergo poterit habitus manere ad eliciendum actũ circa vnum obiectum, licèt circa alterum erret, & ita poſſet quis opinari in hoc euentu errorem de vno articulo non excludere habitum fidei, qui operari poteſt circa aliud obiectum.

Secundò poſſet aliquis philoſophari ita vt affirmaret etiam in prædicto euentu per diſſenſum circa vnum obiectum amitti fidem aliorum, quia licèt vna propoſitio obiecti vnius talis ſit vt intellectus non poſſit diſſentire, tamen ſi erret circa aliud, non poterit elicere aſſenſum circa obiectum cuius habet euidentiam atteſtantis propter teſtimonium primæ veritatis, quia licèt per aliã propoſitionem obſcurè proponatur obiectum, ita tamen vt prudenter iudicetur credendum; ergo, vt retineat fidem circa alterum obiectum, oportet credere illud quod obſcurè proponitur.

Et explicari poteſt, quia in hominibus contingit error circa vnum obiectum, etiamſi circa aliud non poſſit diſſentire cuius habet fidem acquiſitam, quia ſuppoſita fide acquiſita, non poteſt eidem obiecto diſſentire.

Verùm in hac re prior ſententia mihi eſt probabilior propter eius rationem.

Illud deinde poteſt vocari in quæſtionem an habitus fidei infuſæ poſſit eſſe cum actu erroris de potentia abſoluta. & P. Vaſquez *loco allegato*, docuit non implicare contradictionem, habitus enim eſt principium ad operandum: non implicat autem, principium vnius actus de potentia abſoluta eſſe cum actu principij contrarij. v. g. principium ſciendi cum actu erroris; licèt enim actus contrarij de eodem obiecto eſſe non poſſit ſimul de potentia abſoluta, tamen principium vnius actus cũ actu alterius non pugnat.

Sed de actu fidei, & hæreſis poſſet eſſe quæſtio an poſſint eſſe ſimul; & quidem ſi ſint circa idem obiectum, ex dictis ad quæſtionem primam conſtat etiam de potentia abſoluta non poſſe eſſe ſimul; ſi verò ſit ſermo de aſſenſu & diſſenſu circa obiecta diuerſa, res eſt explicanda ex doctrina tradita, & dicendum eſt non poſſe hominem elicere aſſenſus ob teſtimonium Dei propoſitum ab Eccleſia circa vnum obiectum, & diſſenſum circa aliud, eodem modo propoſitum propter aſſignatam rationem. Secus verò eſſet de aſſenſu & diſſenſu circa diuerſa obiecta, & ex diuerſo medio, iſti enim actus cognitionis non habent contrarietatem.

Vlteriùs ex dictis ſoluitur aliud dubium, quod aliqui tractant, an maneat in hæretico Theologia vera.

Sciendũ verò eſt eſſe diuerſas opiniones circa naturã theologicæ concluſionis, aliqui enim docent oriri ex præmiſſis creditis fide humana; & ſecundùm hanc opinionem poterit manere in hæretico, quia fides acquiſita & humana poteſt eſſe in hæretico. Alij verò cenſent concluſionem theologicam colligi ex præmiſſis creditis fide diuina, vel ſaltem ex vna de fide diuina, & altera nota lumine naturali, & ſecundùm hanc opinionem eſſe poteſt diuerſus modus philoſophandi.

Aliqui enim concedunt non manere habitum Theologiæ, eo quòd pendet à præmiſſis, quæ non manent, quia non manet fides infuſa. ita ſentit P. Valentia hîc *punct.* 3. legatur Bañez in *hunc art. ad* 2. Alij verò videntur ſentire manere in hæreticis habitum theologicæ concluſionis, etiamſi non maneat ipſa concluſio.

Sed explicationis gratia ſciendum eſt quæſtionem poſſe eſſe & de habitu Theologiæ, & de actu; & habitus poteſt eſſe duplex, vel ſolùm opinionis theologicæ, qui non eſt habitus ſcientiæ, qualis poteſt eſſe ex certis præmiſſis per euidentem conſecutionem; vel habitus theologicæ concluſionis, quæ deducitur per conſecutionem legitimam ex duabus de fide, vel ex vna de fide, & altera euidenter nota lumine naturæ.

Et primò videtur certum, habitum opinionis poſſe manere, quia iſte habitus eſt adquiſitus, & non pendet per ſe à principiis fidei certis fide diuina, vnde non eſt cauſa ob quam dicamus non manere in hæretico.

Secundò iuxta opinionem aliquorum aſſerentium habitum Theologiæ eſſe infuſum, & ſupernaturalem, dicendum videtur amiſſa fide amitti, quia non manet in ſubiecto in quo poſſit operari, ablatũ eſt enim obiectũ formale: nam concluſio Theologiæ pendet à præmiſſa credita fide diuina, quæ amiſſa eſt: habitus autem non manet quando aufertur obiectum formale.

Tertiò ſi habitus theologicæ concluſionis ſit acquiſitus, vt eſt, ſecundùm communiorem opinionem Doctorum 1. *partis, quæſt.* 1. exiſtimo non corrumpi ex eo ſolùm, quòd amittitur fides infuſa, habitus enim acquiſitus, ſicut non comparatur vno actu ſolo, ſed pluribus, ita neque corrumpitur vno, ſed pluribus, ſecundùm communem doctrinam de corruptione habitus acquiſiti.

Quartò ſi ſermo ſit de actu Theologiæ, vel loquimur de actu opinionis, & hic poterit manere in hæretico, quia non pendet per ſe à præmiſſa credita fide diuina; ſi verò ſit ſermo de actu, qui pendet à duabus præmiſſis creditis fide diuina, vel ab vna de fide diuina, & altera nota lumine naturali, dicendum eſt talem actum non poſſe eſſe in hæretico, quia deficit ratio formalis aſſentiendi, cùm pendeat talis concluſio à præmiſſa credita fide diuina, vt diximus ex omnibus, quæ hactenus tradidimus, facile intelligitur poſſe manere in hæretico fidem

fidem aliquam adquisitam alicuius articuli.

Restat explicandum an habitus infusus fidei amittatur per assensum, qui non sit hæreticus, sed erroneus, vel temerarius. Verùm huius solutio constabit ex dicendis de propositione erronea,& temeraria, & aliis similibus ad quæstionem vndecimam,& Aragon in hunc articulum docet certum esse non amitti habitum fidei, nisi per propositionem hæreticam,& fidei contrariam.

Articvlvs IV.

Vtrùm fides possit esse maior in vno, quàm in alio.

34. 3.d.25. q.2.a.2. q.1. AD quartum sic proceditur. *Videtur, quòd fides non possit esse maior in vno,quàm in alio. Quantitas enim habitus attenditur secundùm obiecta: sed quicunque habet fidem, credit omnia quæ sunt fidei: quia qui deficit ab vno,totaliter amittit fidem:vt suprà* * *dictum est: ergo videtur,quòd fides non possit esse maior in vno,quàm in alio.*

A præced.

2. *Præterea, Ea, quæ sunt in summo,non recipiunt magis,neque minus:sed ratio fidei est in summo. Requiritur enim ad fidem quòd homo inhæreat primæ veritati super omnia: ergo fides non recipit magis & minus.*

3. *Præterea,Ita se habet fides in cognitione gratuita, sicut intellectus principiorum in cognitione naturali,eo quòd articuli fidei* q.1.a.7. *sunt prima principia gratuitæ cognitionis,vt ex* * *dictis patet:sed intellectus principiorum æqualiter inuenitur in omnibus hominibus:ergo & fides æqualiter inuenitur in omnibus fidelibus.*

*Sed contra, Vbicunque inuenitur paruum & magnum,ibi inuenitur maius & minus: sed in fide inuenitur magnum & paruum. Dicit enim Dominus Petro, Matth.*14. Modicæ fidei, quare dubitasti? *Et mulieri dixit Matth.*15. Mulier, magna est fides tua: *ergo fides potest esse maior in vno, quàm in alio.*

q.2.q. 17.a.1. & 2. & q.172. 4. *Respondeo dicendum, quòd sicut suprà* * *dictum est,quantitas habitus ex duobus attendi potest,vno modo ex obiecto, alio modo secundum participationem subiecti. Obiectum autem fidei potest dupliciter considerari: vno modo secundùm formalem rationem, alio modo secundùm ea,quæ materialiter credenda proponuntur. Formale autem obiectum fidei,est vnum & simplex,scilicet veri-*

q.1.a.1. *tas prima, vt suprà* * *dictum est:vnde ex hac parte fides non diuersificatur in credentibus, sed est vna specie in omnibus,vt suprà*

q.4.a.6. * *dictum est.Sed ea,quæ materialiter credenda proponuntur sunt plura & possunt accipi,vel magis,vel minus explicitè: & secundùm hoc potest vnus homo plura explicitè credere,quàm alius:& sic in vno potest esse maior fides secundùm maiorem fidei explicationem. Si verò consideretur fides secundùm participationem subiecti,hoc contingit dupliciter. Nam actus fidei procedit & ex in-*

q.4.a.2. & q.a.3. 2.& 2. *tellectu & ex voluntate,vt suprà* * *dictum est. Potest ergo fides in aliquo dici maior:vno modo ex parte intellectus propter maiorem certitudinem & firmitatem; alio modo ex parte voluntatis propter maiorem promptitudinem, seu deuotionem, vel confidentiam.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui pertinaciter dissentit aliquid eorum,quæ sub fide continentur,non habet habitum fidei, quem tamen habet ille, qui non explicitè credit omnia, sed paratus est omnia credere.Et secundùm hoc ex parte obiecti vnus

In cor. ar. *habet maiorem fidem,quàm alius,inquantum plura explicitè credit, vt* * *dictum est.*

Ad secundum dicendum, quòd de ratione fidei est, vt veritas prima omnibus præferatur: sed tamen eorum, qui eam omnibus præferunt, quidam certius, & deuotius se ei subiiciunt, quàm alij: & secundùm hoc fides est maior in vno,quàm in alio.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam,quæ æqualiter in omnibus inuenitur. Sed fides consequitur donum gratiæ, quod non est æqua-

2.2.q. 111.a.4. *liter in omnibus,vt suprà* * *dictum est:vnde non est eadem ratio. Et tamen secundùm maiorem capacitatem intellectus, vnus ma-*

A *gis,vel minus cognoscit veritatem principiorum,quàm alius.*

Conclvsio est, ex parte obiecti formalis, non est maior in vno, quàm in alio; ex parte obiecti materialis,aut ex parte intensionis, potest esse maior in vno, quàm in alio.

Disputatio XLV.

Circa hunc articulum.

Dvbivm I.

Quomodo augeatur habitus fidei, &c.

B DIFFICVLTAS est de accessione secundùm intensionem, & de actibus,quibus potest incrementum suscipere. Ponendum autem est habitum fidei infusum non fieri maiorem efficienter à suis actibus,vt etiam ostendemus ad quæstionem sequentem.Primò autem augeri potest habitus fidei dispositiuè per actus intensiores, talis enim dispositio ex natura rei postulat infusionem habitus,vt concedunt communiter Theologi. Hanc autem doctrinam veram existimamus,etiam in homine peccatore; vt docet expresè P.Valentia hîc *disputat.*1.*quæst.*5.*puncto* 4. & recentiores Thomistæ *in hunc articulum.* & ratio est,quia licèt in homine peccatore non possit esse meritum de condigno, tamen nihil repugnat esse in illo ex auxilio Dei dispositionem aliquam respectu habitus fidei, vel C spei, quam dispositionem aliqui vocant meritū de congruo,iuxta ea quæ diximus ad quæstionem secundam.

An verò actus remissus fidei in homine peccatore fideli augeat habitus fidei, non ita expresè disputarunt authores,& mihi probabile apparet per tales actus comparari augmentum aliquod,siue per modum moralis dispositionis,vel per modum meriti de congruo,ad hoc enim non requiritur actus intensior, sicut in simili de actu remisso in homine iusto per modum meriti de cōdigno, docent multi 1.2.*ad quæst.vltimam*, & nos dicemus 1.*ad quæst.*24.

Ex dictis autem solui potest dubium,quod recentiores interpretes S.Thom.hîc tractant, an in homine fideli peccatore possit esse habitus fidei intensior, quàm in homine iusto. & affirmandum est,tum quia fieri po- D test,vt qui per peccatum amisit iustitiam, habuerit in statu iustitiæ intensiorem habitum fidei, quem per peccatum non amisit,quando peccatum non fuit contra fidem: tum etiam,quia existens in peccato potest elicere intensiores actus fidei,& plures, quàm alius existens in statu iustitiæ:in quo nulla elucet species repugnantiæ, vt per se constat. Ita docet Bañez hîc in hunc articulum, *concluſ.*3. Illud etiam peculiariter obseruandum est, quod pertinet ad augmentum habitus fidei, posse augeri ex opere operato,per susceptionem sacram.quod facile intelligitur,quando is, qui ante Baptismum credidit,& accepit habitum fidei,iuxta doctrinam suprà à nobis traditam,& recipiens Baptismum recipit augmentum habitus fidei. & idem iudicium est de susceptione aliorum Sacramentorum, per quam non solùm augetur E gratia & charitas,sed etiam alij habitus virtutum.

Est autem peculiaris difficultas, an in homine iusto augeatur habitus fidei per omnes actus aliorum virtutum, per quos augentur gratia & charitas.Refertur sententia aliquorum affirmantium, & probari potest primò ex connexione habituum supernaturalium,cum infusione habitus gratiæ,qui dicuntur simul infundi. Secundò,quia habitus infusi augentur meritoriè in homine iusto,& non efficienter; ergo per omnes meritorios actus possunt omnes habitus augeri simul in homine iusto.

Contrariam tamen sententiam sequuntur Aragonius *in hunc articulum*, & graues alij Theologi huius ætatis,& sentiebat P.Vasquez,& mihi placet:quia non video idoneum fundamentum ad asserendum, talem esse connexionem inter incrementum aliarum virtutum cum incremento fidei. Non enim per quemlibet actum hominis iusti constituitur quis fidelis actualiter: sicut per quemlibet actum virtutis hominis iusti redditur homo magis iustus,quatenus redditur dignus magis gratia, & gloria ; vnde mirum non est si per quemlibet actum cuiuslibet virtutis augeatur habitus gratiæ , & charitatis, & non augeatur habitus fidei,nisi per proprios actus fidei:ex qua doctrina constat ad primam rationem contrariæ sententiæ.

Ad secundum respondendum est quemlibet actum meritorium hominis iusti , mereri augmentum gratiæ, & charitatis , non tamen augmentum fidei , talis enim connexionis non apparet idoneum fundamentum , & ratio.

Hoc loco explicandum est quo sensu fides *Matthæi* 17. comparetur grano sinapis,vt sciamus,an sermo sit de fide secundùm intensionem. Abulensis super illud caput *quæst.* 16.refert aliquos sensisse omnem fidem esse æqualem; sed non inuenio ex authoribus, qui ita senserit, & non solùm est falsa doctrina,sed error apertus : & contrarium colligi potest ex communi sensu & doctrina Patrum,& constat ex *Lucæ* 17. *&* *Matthæi* 8. *&* 15. circa quæ loca id docent Patres.

Alij verò absolutè sentiunt esse sermonem de magna fide. Ambrosius *lib.* 13. *in Lucam, capite de comparatione regni cælorum.*Beda *in caput* 17.*Lucæ.*Augustinus 1.*quæstionum euangelicárum,cap.*22. *& tractatu* 40. *in Ioannem.* Hieronymus in illud primæ Corinth. 13. *Si habuero omnem fidem,* & in citatum locum Matthæi Abulensis *quæstione citata,* sentit sermonem esse de parua fide. & idem videtur sentire Pseudo-Chrysost.*homilia* 58.*in Matthæum,* & probari potest ex contextu Matthæi , cùm enim Apostoli interrogassent Dominum , quare ipsi non potuissent eiicere dæmonium illud,respondit Dominus, *Propter incredulitatem vestram.* quasi vellet ostendere,quòd si vel paruam fidem habuissent , similem grano sinapis , potuissent eiicere dæmonia,& mira alia facere.

Deinde non quadrat in eum locum asserere esse sermonem de fide , quæ opinione hominum parua iudicatur , quia cùm sermo sit de fide miraculorum , modo à nobis suprà explicato,talis fides non iudicatur parua ab hominibus,sed potiùs admirationi esse solet. & *Lucæ* 17. cùm dixissent Apostoli, *Adauge nobis fidem,* respondit:*Si habueritis fidem sicut granum sinapis,&c.* quasi dicat , non est necessaria fides magna secundùm intensionem , sed talis,quæ grano sinapis possit comparari, secundùm efficacitatem. quo sensu sententia Ambrosij , & aliorum potest intelligi. legatur P. Vasquez 1.2. *disput.* 209. *cap.*3. *numero* 16.

Dvbivm II.

An cum æquali habitu fidei infusæ propter solam inæqualitatem intellectus possit vnus alio perfectiorem assensum fidei elicere.

Difficultas hæc solet disputari in simili de lumine gloriæ 1.*parte ad quæst.*12. Placet autem in præsenti rem explicare. Et prima opinio est asserentium perfectiorem intellectum cum habitu supernaturali posse elicere perfectiorem actum intellectus. ita sensit Rich. 4. *d.*29.*quæst.*8.Maior *quæst.*10.*ad* 7.Scotus *d.*50.*quæst.* 6. Durandus *in* 1.*dist.*14.*q.*1.*ad vltimum.* Holchotus in suis determinationibus *quæst.*8.*art.*1.*ad* 4. Caiet.3.*parte,quæst.*10. *art.*4. & docti alij recentiores *ad* 1.*in quæst.*12.

Et primò probari potest , quia perfectior causa cum instrumento æquali perfectiùs operatur ; ergo intellectus profectior cum æquali habitu supernaturali,eadem enim videtur ratio.

Secundò,quia perfectio intellectus cum æquali specie impressa perfectiùs operatur, vt constat experimento ; ergo æquali lumine gloriæ perfectior intellectus perfectiorem eliciet visionem Dei,& cum æquali habitu supernaturali perfectiorem eliciet actum.

Tertiò experimento videtur notum perfectiorem intellectum cum æquali habitu fidei perfectius penetrare mysterium fidei, quàm alius imperfectior.

Aliorum sententia est, cum æquali habitu supernaturali non posse perfectiorem intellectum elicere perfectiorem actum, quàm eliciat intellectus imperfectior. ita docuit Sotus 4.*d.*49.*quæst.*3.*art.*2.P.Valentia 1.*parte ad quæst.*12.*punct.*4.P.Vasquez 1.*parte,d.*47.*cap.*6.& alij interpretes 1.*parte,ad quæst.*12.citatâ. quæ sententia , vt explicetur sciendum est primò quæstionem esse quando potentia vtitur habitu secundùm omnem suam efficacitatem ad eliciendum actum suum quem potest , aliàs si vnus eliciat actum remissum , poterit alius elicere actũ intensiorem , vt constat in his,qui operantur ex habitu charitatis. Licèt enim æquales habeant habitus, poterit vnus elicere actum remissiorem, qui non determinatur ab habitu ad eliciendum actum respondentem necessariò efficacitati habitus,& ideo Scholastici citati disputant de habitu luminis gloriæ , qui necessariò determinat intellectum ad eliciendum visionem Dei secundùm totam intensionem respondentem lumini , & in hoc euentu quærunt an visio possit esse perfectior solùm ex perfectiori intellectu cum æquali lumine : & in præsenti sermo debet esse quando vterque fidelis vtitur habitu fidei secundùm omnem efficacitatem , quod notat P.Vasquez *de habitu fidei,cap. citato,num.*42. & controuersia est an vnus alio eliciat perfectiorem actum ob solam maiorem perfectionem intellectus.

Deinde sciendum est variè philosophari Doctores aliquos in præsenti quæstione ex variis principiis, aliqui enim putant intellectum ad actum supernaturalem non habere vllam efficacitatem,sed illam sumere ab habitu à quo eleuatur,quæ doctrina si esset vera,facile ex ea posset probari secunda opinio , quia intellectus solùm deriuaret efficacitatem in actum ratione habitus supernaturalis à quo eleuatur,& ita non posset perfectiorem actum elicere,quàm ratione habitus posset facere,quia ab illo sumeret omnem vim agendi.

Et explicatur : nam in opinione eorum , qui putant aquam posse eleuari ad producendam gratiam , nullus dicet produci perfectiorem gratiam ratione aquæ si principium eleuans sit æquale.

Verùm prædicta doctrina admittenda non est,sed dicendum vt certum,intellectum simul cum habitu concurrere per suam efficacitatem ad actum ; quòd enim actus sit intellectio , non potest oriri ab habitu solùm, qui non est potentia intellectiua. Item quòd sit actio vitalis, non potest oriri ab habitu , qui non est potentia vitæ , vt alibi probaui contra recentiores aliquos; ergo ratio intellectionis pendet ab intellectu, & hæc dependentia tam necessaria est , vt communis sit multorum sententia sine intellectu efficienti non posse de potentia absoluta fieri à solo Deo intellectionem , vnde licèt secunda opinio suprà relata mihi vera videatur, tamen ex prædicto principio probanda non est.

Deinde alij alio modo philosophantur, docent enim in actu supernaturali intellectus considerandam esse substantiam intellectionis, & modum superadditum, & docent substantiam fieri à solo intellectu,& modum ab habitu, & addunt modum esse æqualem , quando habitus est æqualis.

Sed

Sed hæc Philosophia admittenda non est:nam,vt dicemus ad quæstionem sextam,actus qui dicuntur supernaturales secundùm substantiam tales sunt vt supernaturalitas non distinguatur in illis à substãtia.Et in visione clara Dei facile intelligitur cognitionem quantum ad substantiam non esse naturalem, quia talis cognitio debet esse alicuius obiecti. Quòd si obiectum sit supernaturale formaliter, non poterit cognitio non esse supernaturalis secundùm substantiam,est enim certum de fide non sufficere vim naturalem intellectus ad producendam visionem claram, & intuitiuam Dei: ergo non potest à solo intellectu produci.

Vt ergo nostram sententiam probemus, notandum est habitum supernaturalem comparari cum potentia quasi principium principale instrumento, eo quòd eleuet potentiam ad actum supernaturalem, vt ponimus. Rursus obrãdum est habitum supernaturalem esse quasi causam particularem determinantem efficacitatem potentiæ vniuersalem: nam determinat illam ad operandum circa peculiare obiectum.

Ex his principiis probari potest secunda opinio:nam actus non potest perfici secundùm rationem vniuersalem,quin perficiatur secundùm specificam,quia vtraque est eadem res; ergo actus intellectus non potest perfici secundùm rationem intellectionis, nisi perficiatur secundùm rationem talis intellectionis: sed ratio talis pendet ab habitu supernaturali; ergo quando habitus est æqualis, non potest actus esse inæqualis, perfectio enim intellectus non potest deseruire ad perfectiorem rationem supernaturalis,cùm ad hanc eleuetur ab habitu,qui æqualis est in vtraque.Sicut ergo causa vniuersalis,quam modificatur causa particularis, concurrit cum particulari,iuxta exigentiam & perfectionem illius, ita intellectus determinatur ab intensione habitus supernaturalis.

Item probari potest nostra opinio, quia ex contraria sequitur perfectiorem voluntatem cum æquali auxilio gratiæ posse elicere perfectiorem actum ob naturalem efficacitatem maiorem, quod licèt concedatur ab aliquibus recentioribus, tamen admittendum non est, eo quòd non sit consentaneum doctrinæ Patrum in materia de gratia,qui in gratiæ auxilium, & non in efficacitatem potentiæ naturalis referunt quidquid est dignitatis in opere facto ex gratia. Doctrina autem tradita, ex solutione argumentorum exactiùs intelligetur.

Ad primum respondetur in artificialibus esse diuersam rationem,quia artifex non eleuatur ad agendum ab instrumento, sed potiùs ipse subiecto sibi instrumento vtitur. Secus contingit in intellectu respectu habitus supernaturalis. Item in artifice & instrumento solet cõtingere esse effectum diuersum, respondentem vtrique; v. g. terræ respondet scisio, & artifici modus artificiosus, & ideo non mirum si possit esse perfectior scisio ob perfectius instrumentum,licèt modus artificij perfectior non sit;secus verò res se habet in intellectu,& habitu supernaturali,vt explicatum est.

Ad secundum respondetur esse etiam discrimen,quia species impressa subiicitur intellectui circa suum obiectum,& ita licèt intellectus per vnam speciem non possit cognoscere nisi obiectum illius, tamen quod attinet ad actum intensiorem, vel remissiorem,iuuari potest ab intellectu,cuius est instrumentum. At verò habitus supernaturalis potiùs eleuat intellectum, & eum confortat potius quàm ab eo eleuetur,& veluti fæcundetur,ad agendum, & producendam prolem intellectionis.

Circa vltimum, quod videtur maximè propositum præsentis disputationis, notandum est in assensu fidei duo posse considerari, vnum quasi materiale,& alterum quasi formale, nempe apprehensionem, & ipsum iudicium formaliter; & apprehensio quidem fit per species acquisitas alienas, & ita perfectior intellectus potest perfectiùs apprehendere mysteria fidei, vtens his speciebus,iuxta doctrinam traditam. Ad hanc verò apprehensionem non concurrit supernaturalis habitus fidei, concurrit verò ad iudicium ipsum formaliter, & in hoc si vterque intellectus vtatur tota efficacitate habitus æqualis, non erit inæqualitas propter assignatam rationem. & ex his poterunt similia argumenta solui, quæ circumferri solent in hac controuersia.

DVBIVM III.

An habitus fidei possit diminui.

DIximus de augmento habitus fidei, oportet explicare an possit diminui:nam de corruptione suprà diximus,& sermo est de habitu infuso per se.

Ponendum verò est non minui sola cessatione, & otio,quia secundùm rectam Philosophiam nulla qualitas natura sua permanens corrumpitur,aut minuitur solo otio,sed vel per contrarium, vel ob defectum causæ conseruantis efficienter,vel ob defectum subiecti: ergo quando non est contrarium,vt ponimus, non corrumpitur,aut minuitur fidei habitus; Deus verò non desinit conseruare illum, nisi ad exigentiam contrarij: subiectum autem est incorruptibile, nempe intellectus; ex solo ergo otio non minuitur, estque de habitibus infusis communis doctrina,quam etiam existimo veriorem de habitibus acquisitis, quæ est communior opinio Theologorum in materia de habitibus.

Difficultas verò est an habitus fidei infusus possit diminui ab aliquo contrario.

Bañez suprà *ad quæst.4.art.1.* in responsione ad quoddam argumentum quartum, docet fidem informem in peccatore posse esse intensiorem in ratione habitus, & qualitatis,& intensiorem quàm in aliquo iusto, etiamsi in peccatore fides maneat debilis.

Secundò docet fortasse posse aliquem asserere, quòd intensio fidei,quæ manet in peccatore fideli, proueniat ex fide acquisita,non tamen quòd infusa fides sit intensior in peccatore fideli,quàm in homine fideli iusto;neque videri inconueniens quòd sicut spes amissa charitate debilitatur,ita & fides infusa.

Quòd si roges, inquit, à quo remittatur iste habitus, respondebitur,ab eo à quo corrumpitur gratia.

Tertiò docet sibi magis placere alium modum respõdendi. Quartò illi argumento ibidem proposito, nempe fidem mortuam non amittere intensionem habitus infusi, sed amitti quantum ad actum,illam intensionem actus, quæ illi accidebat ex consortio charitatis, quia non potest exire in actum ita perfectum, quando non habet charitatem,sicut quando habet illam.

Sed in hac doctrina multa mihi displicent. Et quantum ad primum dictum,cùm dicit fidem manere debilem,vel loquitur de intensione, & habitu;& non potest hoc asserere, quia dicit in ratione habitus speculatiui retineri suam intensionem; vel intelligit manere debilem in ordine ad meritum de condigno. & hoc non deseruit præsenti instituto.

Secundum verò dictum de remissione fidei ex amissione gratiæ omnino falsum est, neque admittendum, nulla enim probabili ratione probatur connexio inter amissionem gratiæ, & remissionem fidei: nam vel hæc connexio ponitur ex libera institutione Dei, & hoc dicitur sine rationis momento, vel authoritatis pondere; vel assignatur connexio ex naturis rerum, sed neque huius assignatur ratio; & explicatur, quia quando homo peccat mortiferè,& amittit gratiam, vel remittitur habitus fidei secũdùm determinatum aliquem gradum, & hoc planè fictitium est, vel secundùm plures, aut pauciores gradus secundùm quãtitatem peccati, & hoc etiam

etiam liberè dicitur,& ſequeretur aliquando totum habitum fidei amitti per peccatũ per quod amittitur gratia,etiamſi non ſit hæreſis vel infidelitas, cuius contrarium ſupponitur in Concilio Trident. *ſeſſ.6.can.28.*

Tertium etiam dictum non placet:nam ſi vult Bañez actum fidei in homine fideli peccatore nõ manere cum perfectione in ratione meriti de condigno,verum dicit, ſed non eſt ad rem.Quòd ſi vellet in homine fideli peccatore non manere actum fidei ita intenſum, ſicut manet in homine iuſto, non eſt verum abſolutè, quia exiſtens in peccato poterit aliquando elicere actum fidei intenſiorem actu hominis iuſti, quia poteſt habere habitum intenſiorem,& gratiam etiam excitantem intenſiorem, & abſurdum eſſet negare hoc poſſe contingere.

Dicendum verò eſt habitum fidei infuſum non habere contrarium à quo remittatur:nam per actum contrarium omnino corrumpitur,vt ſuprà diximus; per illum enim ex natura rei aufertur obiectum circa quod operatur habitus fidei,vt iam explicuimus, neque talis actus opponitur ſoli intenſioni habitus, ſed toti habitui.

Secundò dicendum eſt talem habitum infuſum de potentia abſoluta Dei poſſe remitti ab ipſo Deo, poteſt enim corrumpere paulatim gradus aliquos iuxta ſuam voluntatem, de quo non eſt controuerſia, quia in hoc nulla elicit contradictionis ſpecies.

QVÆSTIO VI.

De cauſa fidei, in duos articulos diuiſa.

DEINDE conſiderandum eſt de cauſa fidei. Et circa hoc quæruntur duo.

Primò, vtrùm fides ſit homini infuſa à Deo.

Secundò, vtrùm fides informis ſit donum Dei.

ARTICVLVS I.

Vtrùm fides ſit homini à Deo infuſa.

35. 3.con.c.154. princip. Et veri. q.58. a. 3.co. Et opuſ.1. a.31. Et Eph 2. lec.3. col.1.fi. *L.14. c.1. à med.to. 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quòd fides non ſit homini infuſa à Deo:dicit enim Auguſt.14.de Trinit.quòd per ſcientiam gignitur in nobis fides,nutritur, defenditur, & roboratur:ſed ea,quæ per ſcientiam in nobis gignuntur, magis videntur acquiſita eſſe,quam infuſa:ergo fides non videtur in nobis eſſe ex infuſione diuina.*

2. Præterea, Illud ad quod homo pertingit audiendo & videndo,videtur eſſe ab homine acquiſitum: ſed homo pertingit ad credendum,& videndo miracula, & audiendo fidei doctrinam. Dicitur enim Ioan.4. Cognouit pater, quia illa hora erat, in qua dixit ei Ieſus, Filius tuus viuit:& credidit ipſe,& domus eius tota. *Et Rom.10. dicitur,quòd fides eſt ex auditu:ergo fides habetur ab homine tanquam acquiſita.*

3. Præterea,Illud quòd conſiſtit in hominis voluntate, ab homine poteſt acquiri:ſed fides conſiſtit in credentium voluntate, vt Auguſt. dicit in lib. de prædeſtinatione Sanctorum: ergo fides poteſt eſſe ab homine acquiſita.* fi.c.in C.7.

Sed contra eſt,quòd dicitur ad Epheſ.2. Gratia eſtis ſaluati per fidem, & non ex vobis, ne quis glorietur: donum enim Dei eſt.

Reſpondeo dicendum, quòd ad fidem duo requiruntur. Quorum vnum eſt,vt homini credibilia proponantur, quod requiritur ad hoc, quod homo aliquid expliciè credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur,eſt aſſenſus credentis,ad ea,quæ proponuntur. Quantum ergo ad primum horũ,neceſſe eſt,quòd fides ſit à Deo. Ea enim,quæ ſunt fidei,excedunt rationem humanam: vnde non cadunt in cognitionem hominis, niſi Deo reuelante; ſed quibuſdam quidem reuelantur immediatè à Deo, ſicut ſunt reuelata Apoſtolis & Prophetis: quibuſdam autem proponuntur à Deo mittente fidei prædicatores:ſecundùm illud Rom.10. Quomodo prædicabunt, niſi mittantur?

Quantum verò ad ſecundum, ſcilicet ad aſſenſum hominis in ea,quæ ſunt fidei, poteſt conſiderari duplex cauſa. Vna quidem exterius inducens, ſicut miraculum viſum, vel perſuaſio hominis inducentis ad fidem,quorum neutrum eſt ſufficiens cauſa.Videntium enim vnum & idem miraculum, & audientium eandem prædicationem,quidam credunt, & quidam non credunt: & ideo oportet ponere aliam cauſam interiorem,quæ mouet hominem interius ad aſſentiendum his, quæ ſunt fidei. Hanc autem cauſam Pelagiani ponebant ſolùm liberum arbitrium hominis:& propter hoc dicebant, quòd initium fidei eſt ex nobis, inquantum, ſcilicet ex nobis eſt, quòd parati ſumus ad aſſentiendum his,quæ ſunt fidei. Sed conſummatio fidei eſt à Deo,per quam nobis proponuntur ea,quæ credere debemus. Sed hoc eſt falſum:quia cum homo aſſentiendo his,quæ ſunt fidei,eleuetur ſupra naturam ſuam, oportet quòd hoc inſit ei ex ſupernaturali principio interius mouente, quod eſt Deus:& ideo fides quantum ad §§ aſſentiendum,qui eſt principalis actus fidei,eſt à Deo interius mouente per gratiam. §§

Ad primum ergo dicendum, quòd per ſcientiam gignitur fides,& nutritur per modum exterioris perſuaſionis,quæ fit ab aliqua ſcientia:ſed principalis,& propria cauſa fidei eſt id,quod interius mouet ad aſſentiendum.

Ad ſecundum dicendum, quòd etiam ratio illa procedit de cauſa proponente exterius ea,quæ ſunt fidei, vel perſuadente ad credendum vel verbo, vel facto.

Ad tertium dicendum, quòd credere quidem in voluntate credentium conſiſtit:ſed oportet, quod voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam ad hoc, quòd eleuetur in ea,quæ ſunt ſupra naturam,vt ſuprà dictum eſt.* In cor. & q.1. ad 3.

CONCLVSIO eſt affirmans.

DISPVTATIO XLVI.

Circa hunc articulum.

HOc loco explicandum nobis eſt an ſit habitus & actus fidei ſupernaturalis ſecũdùm ſubſtantiam, idémque occurrit diſcutiendum de voluntate credendi. Ad hoc autem priùs videndum eſt quid requiratur ad rationem ſupernaturalitatis ſecundùm ſubſtantiam,vt ex hoc principio rectè explicato poſſimus in peculiaribus dubiis iudiciũ ferre.

DVBIVM I.

Quid requiratur ad rationem rei ſupernaturalis ſecundùm ſubſtantiam.

VVlgata partitione conſueuit diuidi ſupernaturale in ſupernaturale ſecundùm modum, & ſupernaturale ſecundùm ſubſtantiam. Dicitur verò à Doctoribus ſupernaturale ſecundùm modum id quod ſecundùm ſubſtantiam fieri poſſet ab agenti naturali, vel ad exigentiam cauſæ naturalis, non tamen in hac vel in illa circumſtantia. Commune exemplum eſt reſtitutio potentiæ viſiuæ, quæ potentia poteſt à cauſa naturali produci,non tamen ſemel amiſſa reſtitui. Difficultas verò eſt in explicatione alterius,nempe quid ſit ſupernaturale ſecundùm ſubſtantiam.

Scotus *quæſt.1.prologi §.ad quæſtionem igitur,* docet nullam eſſe rem ſuapte natura ſupernaturalem,& rationem naturalis vel ſupernaturalis ſolùm reducit in cauſam efficientem. Idem docuit *4.d.10.q.8.& diſt.44.q.8.*Probat verò Scotus *quæſt.1.citata,*ex Auguſt.*de prædeſtinatione Sanctorum,cap.2.* vbi docet poſſe habere fidem naturæ hominis eſſe;ergo fides,& ſimiles habitus ſunt naturales perfectiones naturæ humanæ,& ſolùm erunt ſupernaturales relatæ ad agens.

Sed

Sed cõmunis sententia Scholasticorum S.Th. est esse aliqua euidentia supernaturalia secundùm substantiam. ita docuit Bañez 1.p.ad quæst.12.in art.5.& alij Thomistæ communiter agentes de lumine gloriæ, & de gratia & charitate. P.Suarez tom.1.in 3.par.d.13.sect.5. P.Vasquez 1.p.tom.1.d.45.& tom.2.d.214. & sæpe aliis locis, & plane sensit S.Thom.1.p.q.12.art.5.ad 3.

Et sciendum est quæstionẽ præcipuè esse de accidentibus: nam, quòd non detur substantia creata supernaturalis, ostendemus in materia de charitate.

Dicendum autem est esse aliqua euidentia simpliciter supernaturalia secũdùm suam essentiam, & speciem. Probatur, quia supernaturale dicitur relatè; ergo si sunt aliqua euidentia quæ nulli naturæ creatæ sunt debita ex principiis alicuius causæ naturalis, erunt simpliciter supernaturalia, id est, supra naturam rei, & naturalis causæ. Quòd verò sint talia aliqua euidentia, probatur exemplo charitatis habitualis, & gratiæ, isti enim habitus nulli creaturæ sunt debiti ex solis principiis naturæ, auxilium enim gratiæ non est debitum naturæ. Et idem est de habitu gratiæ, & charitatis. Gratiam verò non esse debitam naturæ, de fide est, vt pono ex materia de gratia. Et idem iudicium est de visione beatifica, & lumine gloriæ, quæ ex naturæ viribus debitæ non sunt.

Dices, si esset possibilis creatura intellectualis, prædictos habitus debitos & connaturales illi substantiæ fore: ergo non essent supernaturales. Respondeo, talem creaturam non esse possibilem, ex communi sententia Theologorum in materia de visione Dei, & in materia de Angelis, &, vt dixi, ostendam in materia de charitate; an verò si possibilis esset talis substantia, possent esse illi connaturales habitus operatiui supernaturales, alibi dicam.

Secundò existimo cõcedendum esse aliquem modum substantialem, secundùm suam essentiam, & speciem supernaturalem: nam, vt probaui in materia de incarnatione humanitatis, vtitur verbo Dei per modum quendam ex natura rei distinctum ab ipsa humanitate. Iste autem modus necessariò debet esse supernaturalis secundùm suam substantiam, quia nulli naturæ creatæ potest esse debitus, quia naturæ finitæ non potest esse debita vnio cum subsistentia infinita, vt constat: ex natura enim finita non potest quasi oriri debitum subsistentiæ infinitæ. Item quia nulli naturæ creatæ est debitũ subsistere subsistentia aliena, sed potiùs postulat propriam subsistentiam sibi naturalem.

Et secundùm hanc doctrinam iudicandum est an modus, quo Christus est sub speciebus Eucharistiæ, sit supernaturalis omnino, de quo dixi in materia de Eucharistia. Item ex eodem principio iudicandum est an modus perfectatis, quem habet meo iudicio quantitas in Eucharistia, sit supernaturalis, de quo dixi in materia de Eucharistia, & ex doctrina tradita colligemus infrà an actus & habitus fidei infusæ sit supernaturalis secundùm substantiam.

Ad authoritatem Augustini adductam pro Scoto respondet P.Vasquez 1.p.tom.2.d.214.cap.2. Augustinum non dixisse esse naturale hominem posse habere fidem, sed naturæ hominis esse posse habere fidem. quibus verbis non significatur naturalis potentia, & debitum in homine respectu fidei, sed capacitas ad recipiendam fidem. Deinde ait nihil probari, etiamsi Augustinus dixisset esse homini naturale posse habere fidem: nam ea capacitas posset dici naturalis relata ad essentiam à qua oritur, non tamen quia fides esset illi debita; neque refert fidem esse perfectionem hominis, sed considerandum est, pro præsenti instituto,

an sit debita ex principiis alicuius causæ naturalis.

DVBIVM II.

An actus fidei sit supernaturalis, quantum ad modum.

SErmo est de actu fidei, qui habet pro obiecto formali testimonium Dei, & in præsenti quærimus de supernaturalitate quoad modum; & sensus est an sit ex auxilio gratiæ, & non debitus ex solo dono creationis.

Veritas verò catholica est definita in Ecclesia contra semi-Pelagianos actum fidei diuinæ esse donum Dei, & ex gratia. legatur August. tom.3.lib. de gratia, & libero arbitrio. & definitur in Concilio Arausicano II. can.5. in quo Concilio contra semi-Pelagianos disputatũ est. de quo legi potest P.Vasquez 1.p.d.89.& 1.2.d.186. Verba autem canonis quinti citati sunt hæc: Sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsum credulitatis affectum, quo in Deum credimus, qui iustificat impium, & ad regenerationem Baptismatis peruenimus, nempe gratiæ donum, id est, per inspirationem Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, & naturaliter nobis inesse si quis dicat, Apostolicis dogmatibus aduersarius probatur.

Circa quæ verba notandum est per augmentum fidei intelligere Concilium actionem credendi, quæ est in intellectu, opponit enim illud augmentum initio credendi, id est, voluntati credendi, quæ crescere dicitur quando mouet intellectum vt credat. quod verè notauit P. Vasquez 1.2.d.illa 186.cap.1.

Deinde notandum est ex hoc canone fuisse desumptum modum loquendi Scholasticorum, qui dicunt ad credendum necessarium esse pium affectum credulitatis, eo quòd per talem affectum corrigitur infidelis ab infidelitate ad fidem, & ab impietate ad pietatem, vt ibidem dicitur; & apud Patres pietas significare solet fidẽ, quæ ostendit verum cultum vero Deo tribuendum, inde non placet quòd aliqui recentiores putarunt pium credulitatis affectum dici, quia talis actus debet esse honestus. Licèt enim, vt ego suprà docui, voluntas credendi debeat esse honesta, tamen prædictus modus loquendi non dicitur eo nomine pius, sed quia per illum conuertitur homo ad pietatem.

Item veritatem hanc de necessitate gratiæ ad actum fidei, probare possumus ex omnibus testimoniis, quibus probatur necessitas gratiæ ad opera conducentia in vitam æternam, quæ referuntur à Doctoribus in materia de gratia 1.2.ad quæst.109. & definitur in Concilio Mileuitano.

Rursus eandem veritatem, nempe fidem esse donum Dei, colligit Concilium Arausicanum ex illo ad Philippenses 1. *Vobis donatum est non solùm, vt in illum credatis, sed etiam vt pro illo patiamini.* & ad Ephes.2. *Gratia estis saluati per fidem, & hoc non ex vobis, donum enim Dei est.* Ex Patribus potest etiam hæc veritas probari, & Augustin. sæpe eam docet *cap.2. de prædestinatione Sanctorum,* & per plura capita illius libri, *epistola 90.105.106.& 110.& in Enchiridio, cap.31.lib. de spiritu & litera, cap.31.& 32.lib. de gratia Christi, cap.31.lib.1.contra duas epistolas Pelagianorum, cap.3.lib.1.de bono patientiæ, cap.1.2.& 3.& 19.* Citari etiam potest Prosper 1.*de vocatione gentium, cap.23.& 24. aliàs 8.& 9.& lib.contra Collatorem, cap.36.& 37.& in responsione ad capitula Gallorum.* Fulgentius *lib.de incarnatione, cap.20.& lib.ad Monimum, cap.13.*

Hæc omnia, & similia intelligunt communiter Scholastici de assensu fidei, quo credimus ob testimonium Dei.

Difficultas verò posset esse de assensu fidei acquisitæ circa mysteria nostræ fidei, an possit fieri solis naturæ viribus.

Et aliqui existimarunt talem actum fieri posse absque

que gratia, quia obiectum est naturalis ordinis, cùm sit fides ex humano testimonio, ex quo colligunt tale obiectum formale non esse supra vires humanæ naturæ.

Alij verò existimant non posse fieri sine auxilio gratiæ, & hanc sequuntur omnes, qui putant nullum bonũ opus honestum, etiam moralis virtutis, posse fieri absque aliquo gratiæ auxilio naturali secundùm substantiam, de quo P. Vasquez 1. 2. *ad quæst.* 109. Deinde alij Theologi hanc opinionem sequuntur: nam licèt putent aliquod bonum opus morale posse fieri sine auxilio gratiæ, tamen hoc opus censent requirere auxilium gratiæ.

Vt verò rem explicemus, placet hoc loco adducere duplicis auxilij gratiæ partitionem, alterum est auxiliũ naturale secundùm substantiam; alterum verò supernaturale secundùm substantiam. & tale esse auxilium non dubitarunt Theologi, existimantes esse tales actus supernaturales secundùm substantiam; alterum verò auxilium necessarium ab aliqua saltem opera moralis virtutis, aliqui huius ætatis existimarunt non esse dicendum auxilium gratiæ, quia est naturale secundùm substantiam.

Verùm hanc distinctionẽ auxilij gratiæ graues Theologi tradiderunt. P. Vasquez multis in locis, præsertim 1.2.*d.*190.*cap.* 12. vbi refert talem distinctionem auxilij approbatam à Cardinali Bellarmino, *& disp.* 189.*n.* 145. & planè indicat Bellarm. *tomo* 3.*lib.*5.*de gratia, & libero arbitrio, cap.*7. P. Molina *in concordia quæst.*14.*a.*13.*d.*35.*& d.*14. *n.*3. & expresse Sabellus *in expositione primæ partis S. Thom. tractatu de prædestinatione, cap.*5. quem refert Bañez 1.*parte quæst.*23. *in art.* 5. referens opinionem Sabelli circa causã prædestinationis, & Bañez illud admittit, & P. Lessius *opusculo de gratia efficaci, in appendice ad cap.*10. *pag.* 114. & eandem doctrinam supponunt Capreolo 2.*d.*29.*quæst.* 1. *art.*1. Dec. *d.*28.*quæst.*1.*art.* 3. Franciscus Romeus *libro de libertate, & necessitate operum, veritate* 14. Abulensis *in cap.*19. *Matthæi, quæst.*178. Eandem distinctionem manifestè supponunt Doctores, qui putant ad assensum fidei infusæ semper præcedere aliquem assensum fidei acquisitæ, vt conditionem necessariam, & simul docent ex viribus naturæ non posse fieri opus necessarium ad iustificationem. Hos Doctores retuli suprà *disp.* 4.*dubio* 1. Sic sensit Vega *lib.*9.*in Trident. cap.*13. Gab.3.*d.*23. *quæst.* 2. Durand. *d.*25.*quæst.*3. P. Valentia suprà *ad quæst.*1.*punct.*1.*& 5.* Scotus 3.*d.*23. & aliqui interpretes S. Thom. *ad quæst.* 2. *in articulum* 1. & multi huius ætatis; ergo cùm isti authores non possint asserere initium aliquod iustificationis esse ex viribus naturæ, coguntur dicere assensum illum fidei acquisitæ, qui necessarius est ad assensum fidei infusæ, esse ex auxilio gratiæ naturalis ordinis, sed non debito. Et esse posse tale auxilium non debitum, facile potest probari, quia communiter concedunt Theologi multi, hominem solis naturæ viribus non posse vincere vehementissimam & diuturnam tentationem contra aliquod præceptum naturale, & naturalis honestatis, & tamen ad faciendum actum honestum circa tale obiectum non est necessarium auxilium supernaturale secundùm substantiam, cùm obiectum formale sit ordinis naturalis, & actus ille futurus sit naturalis secundùm rem, & substantiam: ergo ex obiecto vel ratione formali non potest esse necessarium principium supernaturale; secundùm veram autem Philosophiam, & Theologiam principiũ necessarium ad actionẽ ex natura actionis obiecti formalis deducendum est. quæ res videtur adeò manifesta, vt non possit iure in dubium reuocari. Et probari potest ex Augustino *Epistola* 130. vbi docet Polemonem quendam Gentilem ex luxurioso factum fuisse continentem ex dono Dei. loquebatur autem de gratia de qua Apostolus dixit: *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus.* 1. ad Corinth. 3. & de gratia de qua Sapiens Sapientiæ 8. dixit, *Cùm scirem quia nemo potest esse continens nisi Deus dederit.* Hæc verò est gratia per Christum, & ordinis naturalis, quia erat inuisibilis, & ad actum virtutis naturalis. & eam gratiam distingit à labore humano. Idem colligitur ex pseudo-Augustino *tomo* 4.*lib. de patientia, cap.*26. 27. & 28. An verò loquantur Patres de hoc auxilio cùm requirant gratiam ad opus aliquod eximium moralis virtutis, vel vincendam grauem tentationem, examinandum est in materia de gratia 1.2.*ad quæst.*109.

Hac doctrina præmissa in præsenti dubio sentio ad actũ fidei acquisitæ, qui necessarius est, & prior fide infusa, requiri auxilium gratiæ, quia aliàs aliquod initium iustificationis esset ex nobis quod est contra fidem, vt pono ex materia de gratia, vnde licèt aliqui Scholastici putent posse hominem viribus naturæ efficere aliquod bonum opus morale, tamen hoc tempore nullus vult concedere opus esse tale, vt sit initium iustificationis.

Item prædictum auxilium non esse debitum, probare possumus, quia ex solo dono creationis, & cursu causarum naturalium, non potest esse debita propositio obiecti nostræ religionis, quod non continetur intra ordinem naturalium obiectorum; est ergo auxilium non debitum.

Secundò existimo hoc auxilium esse naturale secundùm substantiam, quia actus, & obiectum formale, est naturalis ordinis & honestatis, quia per talem actum credit homo propter testimonium humanum, vel humanam rationem; ergo non requirit principium aliquod supernaturale secundùm substantiam. & idem iudicium esse potest de aliis quibusdam actibus, de quibus in materia de gratia.

Ex dictis ergo facile potest intelligi actum fidei infusæ esse aliquo modo supernaturalem; disputandum verò est an sit supernaturalis secundùm substantiam.

DVBIVM III.

An actus fidei infusæ sit supernaturalis secundùm substantiam.

APud Catholicos certum est ad assensum fidei diuinæ esse necessarium auxilium gratiæ, vt suprà diximus: vocant tamen in quæstionem, an talis assensus sit supernaturalis secundùm substantiam.

In hac quæstione Ochamus *quodlibeto* 7.*quæst.* 3. Gab. 3.*d.* 23.*quæst.* 2. *art.* 1. censent testimonium diuinum & humanum posse concurrere ad eundem assensum mysteriorũ nostræ fidei, & fidem diuinam comparant causæ vniuersali, fidem humanam causæ particulari, vnde videntur sentire assensum nostræ fidei esse naturalem secundùm substantiam, ob causam particularem, licèt aliàs aliquo modo sit supernaturalis, quod qua ratione sit intelligendum, ipsi non explicant; verùm eundem assensum non posse esse fidei humanæ, & diuinæ, constat ex his, quæ diximus ad quæstionem primam.

Aliorum sententia est actum fidei non esse supernaturalem quantum ad substantiam, sed quantum ad modum quendam, quæ est in isto actu. ita Caietan. 1.2. *quæst.*109.*art.*4.*& in hac* 2. 2.*quæst.*171.*art.*2.*circa solutionem tertij argumenti*, & videtur sententia S. Thom. *ibidem*, vt putat Ruardus *art.*7.§.*& potest homo.* eandem sententiam docuit Paludanus 3.*d.*23.*quæst.*3.*in fine.* Capreolus *d.* 17. *quæst.*1.*art.*3. *ad* 1. *&* 2. *&* 3. Sotus 1. *de natura, & gratia, cap.*22.*corollario* 2.*ad finem capitis*, & alij, quos citat P. Vasquez 1.2.*d.*187. *cap.* 1. cuius sententiæ argumenta infrà adducemus.

Tertia sententia debet esse eorum, qui putant nullam esse rem supernaturalem secundùm substantiam, & speciem, sed solùm ex parte efficientis, isti enim debent asserere actum fidei infusæ non esse supernaturalem secundùm speciem, & essentiam, sed quia requirit principiũ aliquod peculiare, quod à solo Deo possit produci.

Commu

Communis tamen sententia Doctorum hoc tempore est actum fidei infusæ esse supernaturalem secundùm substantiam, ita docent aliqui suprà *ad quæstionem secundam, & in hanc quæstionem* 1.2. disputantes an dentur virtutes infusæ morales ex natura sua ab acquisitis diuersæ, & in materia de charitate. docent enim non solùm fidem, spem, & charitatem esse supernaturales secundùm substantiam, quantum ad habitum, & actum, sed etiam alias virtutes morales distinctas essentialiter ab acquisitis. ita sentit P. Molina passim in Concordia. P. Valentia in materia de virtutibus, in materia de gratia, de fide, spe, & charitate. P. Suarez etiam multis in locis 3. *parte ad quæst.* 7. *&* 19. & in materia de pœnitentia agens de actu pœnitentiæ virtutis specialis, & supernaturalis. P. Vasquez sæpe eandem doctrinam tradit, & ex instituto disputat de actu fidei 1.2. *disp.* 187. Medina 1.2. *quæst.* 62. *ad artic.* 2. quæ sententia probanda nobis est.

Ponendum verò est intelligentiæ gratia, id quod suprà probauimus, valde certum esse, ad iustificationem esse necessarium actum fidei distinctum ab actu fidei, qui habet pro obiecto solùm testimonium humanum, fides enim, quam requirunt Patres, longè est certior, & obiectum debet habere excellétius testimonium quàm sit humanum, & ideo diximus debere esse fidem, quæ habeat pro obiecto formali testimonium Dei.

Hac verò doctrina præmissa dicendum est primò actum fidei, qui habet pro obiecto formali testimonium Dei, esse specie & essentia diuersum ab actu qui habet pro obiecto testimonium humanum. Hæc conclusio facile potest probari, quia testimonium Dei diuersæ rationis est à testimonio humano, cùm vnum sit omnino infallibile, cui non potest subesse falsum; aliud verò non habeat hanc in fallibilitatem.

Secundò dicendum est actum fidei, qui habet pro obiecto formali testimonium Dei, esse supernaturalem speciem, & essentiam. Sed hæc conclusio solet probari aliquibus testimoniis Patrum, ex quibus solùm colligitur actum fidei esse donum Dei.

Probari autem potest, quia non satis intelligitur quis sit modus supernaturalis, si actus secundùm substantiam est naturalis: nam vel est modus intẽsionis, & hæc semper est eiusdem rationis cum qualitate, cuius est intensio: vt constat in calore, & similibus; vel assignatur duratio, & hæc etiam non est supernaturalis, si res est naturalis secundùm substantiam, vt patet ex vera Philosophia, & à simili in aliis rebus naturalibus secundùm substantiam, præsertim, quia ad iustificationem non est necessaria in actu fidei determinata intensio, vel duratio, vt constat. Aut talis modus ponitur aliqua facilitas, & hæc etiam est naturalis, quoties actus est naturalis, quia non est distincta ab actu, vel debet esse modus ipsi substantiæ proportionatus, neque ad iustificationem, & credendum, sicut oportet, requiritur facilitas in credendo.

Neque potest dici esse modum necessarium ad rationem meriti, hæc enim ratio in homine iusto sequitur naturam actus boni, & liberi, qui sit ex auxilio gratiæ, neque intelligitur, quisnam alius modus sit necessarius, & opus sit meritorium.

Vnde habitus fidei non potest constitui ad facilitatem actus, vt putauit Durandus 2. *d.* 28. *quæst.* 1. Item non potest supernaturalis habitus fidei constitui propter intensionem, vt voluerunt Gabriel, & Ochamus *suprà*, & Paludanus 3. *d.* 23. *quæst.* 3. & eodem modo fallitur Scotus *in* 1 *d.* 17. *quæst.* 2. *& in* 3. *d.* 27. qui existimant habitum infusum charitatis dari ad intensionem actus, cùm tamen intensio actus non requirat principium diuersæ rationis à principio à quo procedit substantia actus, & ad iustificationem non requiritur in dispositiones certa intensio actus, vt pono ex materia de iustificatione.

Item si modus ponitur ipsa certitudo & firmitas assensus, vel hæc est, quæ tenet se ex parte subiecti, & hæc non solet oriri ex habitu supernaturali, sed ex peculiaribus rationibus quibus aliquis mouetur ad assensum, & istæ solent concurrere ad substantiam assensus, quem quis elicit. Et certissimi solent esse multi hæretici & Gentiles de suis erroribus; vel sumitur pro certitudine quam habet assensu ex obiecto formali, & hæc oritur ex substantia actus circa tale obiectum, nec potest produci ab habitu si non producat substantiam ipsius actus, vnde non placet mihi quod docet Scotus habitum fidei infundi ob certitudinem, in 3. *d.* 23. *in quæstionibus reputatis, quæst.* 1. *post medium*, & ideo meritò P. Vasquez *disputatione citata*, non vult Scotum citare pro communi opinione.

Deinde probari potest prædicta conclusio, quia assensus fidei, de quo loquimur, habet supernaturale obiectũ formale; ergo ex illo sumit supernaturalitatem, nempe ex testimonio Dei reuelantis. Antecedens probatur, quia tale testimonium non est debitum alicui creaturæ, vt constat; ergo est supernaturale simpliciter, iuxta suprà dicta. Consecutio probatur, quia substantia actus ex obiecto formali sumitur, quia ab illo sumitur differentia, & species.

Ad locum verò citatum ex S. Thom. pro contraria sententia dicendum est S. Thom. non velle circa idem obiectum formale testimonij Dei esse duos assensus, alterum fidei acquisitæ, & alterum infusæ, & vtrumque naturalem, quoad substantiam, sed solùm essentiam dilectionis, aut fidei posse reperiri sine differentia supernaturalis, quod verissimum est, quia potest esse aliqua dilectio vel fides ex obiecto naturali, assensus tamen fidei ob testimonium Dei verè est supernaturalis, quantum ad substantiam, & speciem.

Deinde solet obiici hoc modo, hæretici multa credunt, & tamen non habent habitum fidei infusum, nec assensum fidei supernaturalis: ergo habent fidem quoad substantiam. Sed respondendum est iuxta doctrinam suprà traditam, hæreticos non credere propter testimonium Dei propositum ab Ecclesia. Si enim propter illud crederent, omnia crederent quæ Ecclesia proponit. Nos verò disputamus in præsenti de assensu fidei ob testimonium Dei. Fauet huic doctrinæ quòd dilectionem appellat supernaturalem quantum ad modum, & operationem miraculosam supernaturalem quantum ad substantiã, quod rectè intelligitur iuxta tradita, quia est aliqua dilectio naturalis, & non est miraculum naturale; alio ergo sensu loquitur S. Thom. ibi de supernaturali quantum ad substantiam, quàm sit sensus quo disputamus in hac quæstione.

Secundò obiicitur, per liberum arbitrium possumus credere ob testimonium hominis: ergo ob testimonium Dei, si solùm loquamur de substantia assensus fidei. Sed hoc argumentum etiamsi intelligatur de libero arbitrio cum auxilio gratiæ ordinis naturalis, nihil efficit, quia cùm obiectum formale, nempe testimonium Dei, sit supernaturale, & longè alterius rationis quàm testimonium hominis, non sequitur posse liberum arbitrium elicere assensum ob tale obiectum formale per principium naturalem, quoad substantiam. Alia solent obiici minoris momenti, quæ de industria omitto.

DVBIVM IV.

Qua certitudine sit affirmandum esse habitum fidei diuinæ infusum.

EX doctrina tradita de assensu fidei infusæ ob testimonium Dei, planè deducitur esse ad talem actum necessarium aliquod principium supernaturale, quod simul cum potentia efficiat talem assensum quantum ad substantiam; hac enim ratione constituuntur à Doctoribus

ribus habitus ſupernaturales,quia naturalis potentia ſola natiua efficacitate nō poteſt actum ſupernaturalem, quantum ad ſubſtantiam,efficere. Dubium verò propoſitum intelligi poteſt, & de paruulis baptizatis, & de adultis. Et prioris partis mentionem fecit Innocentius III. *cap.maiores,de Baptiſmo.* ſed non explicuit, quæ pars eſſet probabilior. Poſtea verò Clemens V. *Clementina vnica,de ſumma Trinitate,* retulit duas opiniones, alteram aſſerentium per Baptiſmum non infundi paruulis habitum fidei ; alteram aſſerentium infundi. & hanc ſecundam iudicauit probabiliorem. Verba Clementis ſunt: Nos autem attendentes opinionem ſecundam, quæ dicit,tam paruulis,quàm adultis infundi in Baptiſmo gratiam,& virtutes, tanquam probabiliorem,& dictis Sanctorum & Doctorum Theologiæ magis conſentaneam, ſacro approbante Concilio duximus eligendam.

Ex quibus verbis conſtat eam ſententiam non ſolùm eſſe probabiliorem,ſed magis conſentaneam dictis Sanctorum. quod olim notabam contra eos,qui putant ex authoritatibus Patrum non poſſe ſumi argumentum ad probandos habitus virtutum infuſarū, quia ſaltem negari non poteſt , quod dixit Pontifex,hanc opinionem magis eſſe conſentaneam dictis ſanctorum Patrū, quod non dixiſſet Pontifex niſi ſeriò conſideraſſet, & expendiſſet aliqua Patrum teſtimonia.

Difficultas verò eſt an ſit de fide eſſe concedendum talem habitum infuſum; & aliqui docuerunt veritatem eſſe de fide. Gabr. 3.*d.*23.*q.*2.*artic.*2. *&* 3.Vega 7. *in Tridentinum, cap.*14. P.Valentia 1.2.*d.*4.*q.*3. *puncto* 4. fauet Scot. 3.*d.*23. *quæſt.*1. & alij recentiores, & probatur ex Tridentino *ſeſſ.*6.*cap.*7. vbi dicitur:In iuſtificatione hæc omnia ſimul infuſa accipit homo, fidem,ſpem & charitatem. Loquebatur verò Concilium de iuſtificatione per Baptiſmū, de quo in eodem capite dixerat eſſe cauſam inſtrumentalem iuſtificationis.

Alij verò docent etiam poſt Concilium Tridentinum rem non eſſe de fide. ita Sotus 2.*de natura,& gratia, c.*19. Canus 7.*de locis,cap.*2. P.Vaſquez multis in locis 1.*p.d.* 42.1.2.*d.*36.*cap.*2.*diſp.*91.*cap.*4.*d.*203.*cap.*9.*num.*117.Bañez *in hac* 2.2.*ad quæſt.*23.*in artic.*2. *in commentario articuli, concluſione* 2.& multi alij recentiores. quæ ſententia inferiùs explicabitur.

Tertia opinio eſt aliquorum,qui docent , in paruulis eſſe de fide quòd ſit talis habitus,non tamen in adultis. Priorem partem probant,quia in paruulis non eſt actus; ergo neceſſariò concedendus eſt habitus, vt dicantur fideles ; in adultis verò poteſt eſſe actus,& ſic nō videtur ita certum ſicut de paruulis baptizatis.

In hac controuerſia certum videtur de fide,in omni fideli eſſe aliquid per quod dicatur fidelis. Hæc poteſt ſumi ex variis Scripturæ & Patrum teſtimoniis , dum ſermo eſt de dono fidei.aliqua attulimus ſuprà,probantes fidem eſſe donum Dei;& alia adducemus in ſequentibus,& ſumi poteſt eadem veritas ex variis locis Concilij Tridentini, *ſeſſ.*6.

Secundò mihi videtur proximum errori negare in paruulis habitum fidei , quia ex Concilio Tridentino, *ſeſſ.*6.*cap.*7. conſtat per Baptiſmum infundi,ſpem,& charitatem:ergo in paruulis infunditur,neque poteſt explicari in illis de actu:ergo eſt habitus. Et explicatur, quia ſicut eſt ſermo de infuſione charitatis,ita & de fide, & tamen ſine errore non poteſt negari per Baptiſmum infundi habitum charitatis,vt homo iuſtificetur per formam inhærentem ; ergo ſaltem erit errori proximum negare habitum fidei in his, qui recipiunt Baptiſmum ſine actu proprio.

Tertiò idem iudicium mihi eſt valde probabile fideli, qui Baptiſmum accipit : nam Concilium Tridentinum loco allegato de adulto loquitur,qui præuia diſpoſitione recipit ſacramētum Baptiſmi,& de iuſtificatione per Baptiſmum loquens , ait *cap.*7.*citato :* Hæc omnia ſimul infuſa in iuſtificatione accipit homo,fidē, ſpem, & charitatem,& loquitur de habitibus, quia loquitur de charitate qua iuſtificatur per ſacramentum adultus. Hæc autem eſt habitus, vt pono ex materia de gratia, & Baptiſmo ; ergo eodem modo intelligi debet Concilium de habitu fidei. Quod rurſus probo : nam actum fidei poſtulauerat *cap.*6.*præcedenti,* pro diſpoſitione ad iuſtificationem ; ergo cùm poſt talem diſpoſitionem dicit infundi fidem,non loquitur de actu,ſed de habitu.

Pro hac ergo & præcedenti concluſione poſſumus arguere hoc modo:De fide eſt per ſacramētum infundi fidem,ſed hoc non poteſt intelligi de actu ; ergo de habitu. Diſcurſus eſt theologicus, & conſecutio legitima. Maior eſt certa, minor poteſt ratione probari, primò quantum ad paruulos, quia non habent actum : deinde de adultis , quando recipiunt Baptiſmum , ob rationes factas.

Sed dicet aliquis , ergo eſt error manifeſtus negare talem habitum, nam error dicitur propoſitio oppoſita concluſioni theologicæ deductæ per legitimam conſecutionem. Reſpondeo, ob hanc rationem dicunt aliqui eſſe errorem. Ego verò de induſtria dixi eſſe proximum errori:nam rationi factæ poſſet aliquis reſpondere non eſſe fidem illam habitualem actum, neque habitum, ſed relationem aliquam ex his , quæ dicuntur extrinſecus aduenientes.quæ doctrina licèt mihi non probetur , tamen non ita euidenter eſt falſa , vt facile poſſimus dicere prædictam concluſionem theologicam colligi per certam conſecutionem , vt oppoſitum ſit manifeſtus error.

Deinde noſtram doctrinam poſſumus confirmare ex Concilio Trid. *ſeſſ.*6. *cap.*15. *& can.*28.vbi docet Concilium,non quouis peccato mortali fidem amitti : vbi licèt non definiat Concilium amitti habitum infuſum,vt docuit P.Vaſquez 1.2.*d.* 91. *cap.* 4. Sed ſtatum fidei per actus comparatum : tamen non poteſt rectè intelligi illum ſtatum amitti,niſi intelligamus amitti habitum, de quo dixerat *ſeſſ.*6.*cap.*7.infundi in iuſtificatione.

Reſtat dicere de habitu fidei in homine fideli extra Sacramentum.

Et fatentur viri docti huius ætatis non poſſe ſine temeritate negare hoc tempore habitum infuſum fidei, negaretur enim ſine fundamento idoneo,contra communem ſenſum Theologorum. Deinde probare poſſumus hoc ex Concilio Tridentino *ſeſſ.*6.*cap.* 15. *& canon.* 28.vbi docet non quolibet peccato amitti fidem, quod, vt ſuprà dicebam, non poteſt propriè intelligi de ſolo ſtatu fidei, in quo poſt actus remanet fidelis ; ergo intelligi debet de habitu : nam de actu non intelligitur, quia ille non amittitur , hoc enim nullus dixit ; de ſola verò relatione ad actus præteritos non poteſt intelligi, quia in canone 28. dicitur fidem quæ remanet eſſe veram fidem , licèt non ſit viua. Vera autem fides non videtur appellari relatio prædicta. Item Concilium ſupponit eam fidem quæ remanet eſſe viuam , quando eſt ſimul cum gratia , & charitate. Hoc verò minus rectè cadit in aliquam relationem , quæ non eſt principium operandi.

Item expendendum eſt Concilij Patres loqui in ſenſu Scholaſticorum, erant enim doctiſſimi Scholaſtici : ergo cùm docent non quolibet peccato mortifero amitti fidem,planè de habitu loquūtur,licèt non velint expreſsè definire eſſe habitū infuſum fidei.Denique ſupponebant opinionem, & doctrinam approbatā, vt probabiliorem , à Clemente loco ſuprà allegato , & ideo exiſtimo eum , qui negaret habitum fidei infuſum non ſolùm eſſe temerarium, ſed eius doctrinam nō eſſe conſentaneam doctrinæ Concilij Tridentini, ſed potiùs illi aliquo modo contrariam.

Ex his verò,quæ diximus, non obſcurè poteſt colligi non eſſe hactenus ab Eccleſia definitum eſſe habitum infuſum

infusum fidei per modum qualitatis permanentis, & animæ superadditum, quia non est aperta aliqua definitio, vel traditio de hac re, vel Scripturæ testimonium, ex quo apertè colligatur.

Ad testimonium Concilij Tridentini *ex sess.6. cap.7.* citatum pro contraria opinione respondere facile possumus ex dictis, & ponendum est in eo capite Concilium loqui de iustificatione per sacramentum Baptismi, dicit enim iustificationis causam instrumentalem esse Baptismum, & hunc esse planum sensum Concilij, docet P. Molina *in concordiæ quæst.14. artic.13. d.44.* & P. Vasquez *1.2.d.203.cap.9.* Sed ex tali testimonio non colligitur de fide esse habitum fidei infusæ. Primò, quia aliqui explicant de infusione actus in tota serie iustificationis. Secundò, quia Concilium primariè voluit definire esse causam formalem inhærentem iustificationis: ergo licèt loquutus fuerit de habitu fidei secundùm communem opinionem Doctorum, tamen non volebat hoc definire. Tertiò, quia posset quis ea verba explicare de relatione aliqua extrinsecus adueniente, & non de habitu. quæ omnia ostendunt, non esse apertam definitionem de habitu fidei infuso. & ex his possunt solui facilia quædam alia, quæ solent adduci pro prima opinione.

DVBIVM V.

An ante primam voluntatem credendi sit cognitio aliqua supernaturalis.

VT ostendamus an prima voluntas credendi possit esse supernaturalis secundùm substantiam, oportet explicare priùs an sit in intellectu iudicium supernaturale, quod excitet in voluntate affectum credendi supernaturalem.

Aliquorum sententia est posse ante voluntatem credendi esse in intellectu iudicium supernaturale, quantum ad substantiam, quo voluntas moueatur ad eliciendam voluntatem credendi, sed circa hanc doctrinam varij sunt modi philosophandi.

Et primus est asserentium esse actum quo quis prudenter iudicat hîc & nunc esse credendum ob Dei authoritatem, & quia vident præmissas huius iudicij non esse supernaturales, vt infrà ostendemus, dicunt duo, vnum est conclusionem posse esse supernaturalem, quia procedit ex gratia; alterũ est esse supernaturalem, quia procedit ex quadam illustratione diuina, qua illustratur homo in ordine ad assentiendum rebus fidei. Hanc verò opinionem sequuti sunt, vt defenderent primam voluntatem credendi posse esse supernaturalem, quantum ad substantiam.

Alij verò recentiores aliter philosophantur, docent enim hoc iudicium: Credendum est ob diuinam authoritatem, vel hoc est credibile ob diuinam authoritatem, posse considerari duobus modis, altero quatenus deducitur ex præmissis, quæ lumine naturæ possint cognosci, & sic esse naturale secundùm substantiam; altero quatenus apprehenditur secundùm se, nulla præuia aut præcedenti ratione, & sic dicunt esse supernaturale secundùm substantiam, & esse per se credibile, & ex obiecto suo pertinere ad habitum fidei, & isti etiam Doctores sic philosophantur, vt defendant primam voluntatem credendi esse supernaturalem secundùm substantiã.

Alij verò huius ætatis expresè docent non esse ante assensum fidei aliquem alium actum supernaturalem, quantum ad substantiam; & primò hanc doctrinam facile concedent omnes, qui putant non esse aliquem actum supernaturalem secundùm substantiam, quos suprà retuli. Secundò eandem opinionem sequi debent, qui docent cum Scoto supernaturalitatem considerandam esse ex parte efficientis. Tertiò, ita debent philosophari, qui putant cum Scoto post assensum fidei acquisitæ non esse necessarium actum in voluntate, vt sequatur assensus fidei infusæ, de quo suprà suo loco: nam secundùm hanc opinionem non est necessaria cognitio supernaturalis secundùm substantiam, ante primum assensum fidei: nam ad fidem acquisitam sufficit voluntas naturalis secundùm substantiam, quæ sit ex gratia Dei, & his positis putant sequi assensum fidei infusæ.

Alij verò Theologi ex aliis principiis hanc opinionem sequuntur, putant enim ante assensum fidei non posse esse aliquam cognitionem supernaturalem secundùm substantiam, quia vel ponitur actus obscurus, & hic erit fidei si est supernaturalis, & habet obiectum formale non visum; vel est euideus, & hic vel est scientiæ euidentis speculatiuæ, & talem nos non experimur; vel dicitur esse actus prudentiæ, & iste non potest esse supernaturalis secundùm substantiam, nisi habeat præmissas supernaturales. Istæ verò, aut essent obscuræ, & hæ sunt actus fidei, vel euidentes, & sic essent alicuius scientiæ, vel notitiæ euidentis, & hanc, vt dixi, non experiuntur etiam docti fideles. Quid verò sentiant isti Doctores de prima voluntate credendi, infrà dicemus.

Mihi placet primò contra secundam opinionem iudicium illud non esse supernaturale, quia vel consideratur vt elicitum ex præmissis naturalibus, vel secundùm se. Priori modo nõ potest esse supernaturale secundùm substantiam, quia ratio formalis est naturalis, & hanc partem ipsi Doctores fatentur. Posteriori autem modo non potest etiam esse supernaturale secundùm substantiam, quia est assensus euidens obiecti supernaturalis, vel obscurus, non euidens per rationem formalem supernaturalem, quia vel euidens per consecutionem, & sic deberent præmissæ esse supernaturales, quæ hîc non reperiuntur, vel esset euidens vt primum principium circa obiectum supernaturale, & hoc non potest esse, quia nullus fidelis experitur cognitionem euidentem alicuius obiecti supernaturalis, vt est in se.

Et explico ampliùs, quia si tale iudicium esset euidẽs, non posset ad fidem pertinere, vt putant Doctores illius sententiæ.

Deinde obscurus esse non potest, quia esset actus fidei, si crederet propter authoritatem. Item si est obscurus, non potest fieri sine aliquo actu priori voluntatis, sicut assensus fidei, ob quam obscuritatem requirit actũ voluntatis, vt intellectus determinetur, iuxta doctrinam suprà traditam de affectu voluntatis requisito ad assensum fidei.

Secundò dicendum est primam opinionem falsam esse, quia iudicium illud, hîc & nunc est credendum, deducitur ex duabus illis præmissis, Deo est credendum dicenti, & hîc & nunc, hoc dicit Deus. Istæ verò præmissæ non sunt supernaturales, sed maior est lumine naturæ nota, & minor ex fide, & humana prudentia: ergo conclusio non potest esse supernaturalis secundùm substantiam. Respondent authores illius opinionis præmissas prædictas procedere ex gratia ordinis naturalis secundùm substantiam, & hoc verum est, sed non sufficit ad supernaturalitatem secundùm substantiam, de qua disputamus. Respondent secundò eas præmissas procedere ex illustratione diuina, sed non explicant, quid sit hæc illustratio, an sit lumen aliquod habituale, vel actus aliquis, & si ponatur habitus, quærimus an sit supernaturalis secundùm substantiam, & hic habitus necessarius non est ad præmissas naturales, & conclusionem ex illis deductam, quia non assignatur in eo Syllogismo aliqua ratio formalis supernaturalis, circa quam versetur supernaturalis habitus; si verò illustratio diuina dicatur aliquis actus, tunc quærimus quæ sit ratio formalis illius, & quod obiectum, & an sit præmissa respectu conclusionis, & remanet eadem difficultas.

Item iudicium illud non potest pertinere ad prudentiam

tiam infusam, quia hæc supponit aliquod principium fidei infusæ, hic autem loquimur de actu intellectus ante assensum fidei infusæ.

Aliter ergo posset aliquis philosophari, nempe iudicium supernaturale secundùm substantiam, non esse ante primum assensum fidei, posse tamen esse apprehensionem obiecti supernaturalis, & talem apprehensionem esse supernaturalem secundùm substantiam; & supposito prædicto iudicio, quod hîc & nunc sit credendum, posse mouere voluntatem ad supernaturalem assensum secundùm substantiam. in quo modo philosophandi solùm videtur difficile explicatu quomodo talis apprehensio sit supernaturalis secundùm substantiam. Est autem hæc apprehensio repræsentatio honestatis, quæ est in credendo Deo dicenti ob testimonium eius, quæ honestas secundùm se supernaturalis est: sed repræsentatio & apprehensio videntur naturales, quia species impressæ sunt naturales, & videntur sufficere ad talem apprehensionem, & ita est si solùm consideremus apprehensionem, ex eo tantum quod habet ex parte specierum, quæ sunt alienæ, quia non repræsentat obiectum supernaturale, vt est in se. Hac enim ratione generarent notitiam euidentem eius obiecti; si tamen consideretur apprehensio vt potens mouere voluntatem ad actum supernaturalem, erit supernaturalis, neque cognitio illa generabitur à solis speciebus naturalibus; sed necessarium est principium aliquod supernaturale, nempe Deus concurrens cum speciebus ad generandam talem apprehensionem, vt euadat supernaturalis, & proportionata affectui voluntatis eliciendo, quæ doctrina ex solutione obiectionum exactiùs intelligetur.

Hæc verò doctrina explicari potest, primò, quia hac ratione facilè intelligitur cognitio supernaturalis, ante primam voluntatem credendi; & secundò nulla ratione hæc apprehensio apparet impossibilis. Tertiò, vt dicemus dubio sequenti, hæc poterit mouere voluntatem ad operandum. Quartò, cessant difficultates, quas fecimus contra opiniones asserentes ante primam voluntatem credendi esse cognitionem supernaturalem quæ sit iudicium, talis enim iudicij non apparet ratio formalis supernaturalis, vt probaui, & de hac apprehensione possent intelligi aliqua testimonia Scripturæ, & Patrum, qui ad assensum fidei requirũt illam rationem Spiritus sancti. Licèt enim possint intelligi de iudicio prudenti ad credendum hîc & nunc, sed rectiùs explicantur non de solo iudicio, sed cognitione necessaria ad affectum supernaturalem.

Sed contra doctrinam traditam possunt obiici nonnulla, quorum aliqua obiiciam in hoc dubio, alia verò referam dubio sequenti.

Primò obiici potest talem apprehensionem ex obiecto non distingui ab apprehensione eiusdem obiecti naturali, quia vtraque repræsentat idem obiectum. Respondeo negandam esse consecutionem, quia licèt vtraque apprehensio repræsentet idem obiectum materiale, tamen modus repræsentandi est diuersus ratione supernaturalitatis ipsius apprehensionis vnius, quæ non est in altera ex qua oritur vis vnius ad excitandum in voluntate affectum supernaturalem, & alterius tantùm est efficacitas ad excitandum affectum naturalem secundùm substantiam propter proportionem requisitam inter cognitionem, & affectum; ex quo vlteriùs intelligitur obiectum supernaturale per apprehensionem naturalem solùm repræsentari vt conforme rebus ordinis naturalis, & honestati naturali, secus per apprehensionem supernaturalem, per quam repræsentatur, vt consentaneum honestati supernaturali.

Secundò obiici potest sequi ex dictis posse esse duos actus iudicij circa idem obiectũ, ita vt solùm distinguatur ex parte repræsentationis secundùm rem naturalis, vel supernaturalis. Non desunt, qui concedant consecutionem, quia non reputent inconueniens, quod infertur. Sed neganda est consecutio, quia in actibus iudicij, præter obiectum materiale requisitum est obiectum formale, & ratio assentiendi, & ab hoc obiecto specificatur actus, vnde assensus supernaturalis ab illo debet sumere supernaturalitatem, & assensus naturalis non respicit idem obiectum formale. Verbi gratia, credit aliquis Deum esse trinum, & vnum, ob testimonium Dei, & alius ob testimonium humanum, licèt obiectum materiale sit supernaturale, tamen in vno assensu ratio formalis est supernaturalis ordinis; in altero verò ordinis naturalis, & tamen apprehensiones obscuræ eiusdem obiecti materialis, nempe trinitatis ex obiecto illo materiali non distinguuntur, sed ex modo repræsentandi, vt explicatum est, ac proinde ex obiecto formali, quod ibi potest esse, scilicet, ex eo obiecto, vt conformi honestati, & regulæ supernaturali, vel naturali.

Tertiò potest obiici sequi ex doctrina tradita de apprehensione supernaturali posse dare alias apprehensiones supernaturales obiecti supernaturalis per alienas species, quod non videtur hactenus traditum à Doctoribus. Respondeo concedendum esse posse tales dari, verùm non esse necessarias ante assensum fidei. Nunc verò loquimur de cognitione necessaria ad primam voluntatem credendi fide infusa. Alia possent obiici, quæ commodiùs adducentur dubio sequenti.

DVBIVM VI.

An prima voluntas credendi fide infusa ob testimonium Dei sit supernaturalis secundùm substantiam.

POnendum est voluntatem eliciendi actum fidei infusæ, postquam quis habet fidem infusam, posse esse supernaturalem secundùm substantiam, quia tunc iam habet fidelis cognitionem supernaturalem, ex qua potest moueri ad affectum supernaturalem secundùm substantiam, quia habet cognitionem honestatis supernaturalis per fidem, & ita de tali actu credendi non videtur esse controuersia apud Doctores.

Deinde non est quæstio de voluntate credendi fide acquisita ob testimonium, vel rationem humanam, de hac enim etiam vel docent expressè vel supponunt Doctores esse naturalem secundùm substantiam, cùm obiectum materiale & formale sit naturalis ordinis, quidquid sit de necessitate alicuius auxilij gratiæ ad talem voluntatem.

In præsenti verò dubio opinio est multorum huius ætatis asserentium primam voluntatem credendi fide infusa esse naturalem secundùm substantiam. Secundò docent hanc voluntatem esse ex gratia Dei per Christum, quia & auxilium est non debitum, & materia ipsa circa quam voluntas ipsa versatur, est supernaturalis, ac proinde auxilium hoc diuersum est ab eo quod aliqui requirunt ad bonum opus moralis virtutis, quod licet sit non debitum, tamen circa materiam naturalis ordinis versatur, & quidem, quòd talis voluntas sit ex gratia Dei, infrà probabitur. Prior verò pars huius probatur, ex eo, quòd non possit esse in voluntate actus supernaturalis sine aliqua cognitione supernaturali, & vt vidimus dubio præcedenti multi putant non esse ante assensum fidei in intellectu cognitionem aliquam supernaturalem secundùm substantiam.

Secundò, quia potest quis velle elicere primum actum credendi ob honestatem aliquam naturalis ordinis: ergo non est necessarius primus affectus voluntatis supernaturalis secundùm substantiam, non enim videtur ratio ob quam non possit quis velle elicere primum assensum fidei ob naturalem honestatem.

Tertiò,

Tertiò, quia neque ex Scriptura vel Patribus potest probari necessitas actus supernaturalis secundùm substantiam, quia ex his testimoniis solùm deducitur necessitas gratiæ contra Pelagianos,& semi-Pelagianos.

Secunda opinio est asserentium talem affectum non esse necessarium,quia supposita fide humana ad eliciendum assensum fidei diuinæ,putant cum Scoto satis esse voluntatem non repugnare.

Tertia opinio est asserentium hunc actum voluntatis esse naturalem,quantum ad substantiam, & supernaturalem quantum ad modum, sicut dixerunt de ipso actu fidei infusæ, vt suprà retuli.

Quarta opinio est aliorum asserentium talem affectum esse supernaturalem,quantum ad substantiam.Sequuntur hanc opinionem aliqui viri docti huius ætatis. P.Suarez *tomo 1.in 3.p.ad quæst.7.in commentario articuli tertij*,P.Molina *in concordia quæst.14.art.13.disp.8.in fine*, & alij recentiores.Probant primò ex S. Thom. *in hac quæst. art. 1.* qui dicit fidem esse à supernaturali principio elenanti nostram naturam, & reprehendit contrarium, vt errorem Pelagianorum.

Secundò adducunt plura testimonia Conciliorum,& Patrum,qui docent initium fidei esse ex gratia,sicut docent ipsam fidem esse gratiam,& donum Dei;ergo sicut fides est supernaturalis secundùm substantiam,ita & initium,& ipse credulitatis affectus.

Tertiò probant,quia talis voluntas habet pro obiecto actum credendi, qui est supernaturalis secundùm substantiam; ergo & ipsa voluntas talis erit.

Quartò quia talis affectus est supra debitum naturæ, cùm sit ex gratia;ergo est supernaturalis, iuxta doctrinam suprà traditam.

Quintò, quia talis voluntas non solùm requirit gratiam excitantem, sed etiam adiuuantem, & cooperantem; ergo signum est esse supernaturalem secundùm substantiam.

Sextò probant à simili : nam spes beatitudinis est supernaturalis secundùm substantiam, quia obiectum est supernaturale; ergo & voluntas credendi, quia habet pro obiecto actum credendi supernaturalem secundùm substantiam.

Septimò, quia ex voluntate efficaci credendi sequitur supernaturalis assensus fidei secundùm substantiam; ergo ipsa voluntas efficax supernaturalis est secundùm substantiam.

Sed hanc opinionem non eodem modo defendunt omnes, aliqui enim putant actum hunc voluntatis esse supernaturalem cognitionem, tamen esse naturalem secundùm substantiam, quia putarunt ante assensum fidei non dari cognitionem supernaturalem. Docent autem cognitionem naturalem repræsentantem obiectum supernaturale sufficere ad affectum supernaturalem secundùm substantiam,qui sit primus affectus voluntatis, quia licèt ad alios actus supernaturales secundùm substantiam requiratur cognitio supernaturalis secundùm substantiam, tamen ad primum actum voluntatis supernaturalem non potest esse necessarius actus supernaturalis cognitionis, quia non potest esse talis actus ante primum assensum fidei infusæ.

Alij verò ita defendunt prædictam sententiam, vt doceant præcedere in intellectu iudicium cognitionis supernaturalis, iuxta varias opiniones relatas dubio præcedenti.

In hac controuersia dicendum est primò non esse certum primam voluntatem credēdi fide infusa esse supernaturalem secundùm substantiam, hoc dixerim contra recentiores aliquos,qui ausi sunt dicere esse certum, & communem esse opinionem omnium Scholasticorum; sed falluntur, & ante omnia manifestum est non esse opinionem communem omnium Doctorum : nam Scotus, & eius discipuli putant eam voluntatem non esse necessariam posita fide acquisita. Deinde multi Scholastici putant nullum actum virtutis infusæ esse supernaturalem secundùm substantiam, vt vidimus suprà, & vt dixi, multi viri docti huius temporis docuerunt talem primam voluntatem non esse supernaturalem secundùm substantiam. Item multi Scholastici de hoc actu speciatim hanc quæstionem non tractarunt, & aliqui indicantes esse supernaturalem, explicari possunt,vt solùm velint esse ex gratia Dei per Christum,& non ex viribus naturæ.

Deinde res non potest esse omnino certa, quia vel dicitur certa per certitudinem scientiæ euidentis,& hoc dici non potest, quia nulla apparet talis euidentia, neque est principium ex quo sumi possit, neque aliquis hoc affirmat, neque potest dici res certa certitudine fidei,quia nulla est talis definitio : nam testimonia, quæ solent adduci ad hoc probandum, solùm concludunt esse donum Dei,& gratiam,quod nullus Catholicus negat, &, vt suprà dixi, non est certum inter Doctores actum alicuius virtutis esse supernaturalem secundùm substantiam, licèt sit longè probabilius esse aliquos tales actus supernaturales secundùm substantiam, & ideo multi huius ætatis licèt affirment primam voluntatem credendi esse supernaturalem secundùm substantiam, censent valde probabilem opinionem asserentium esse solùm supernaturalem,quoad modum, nempe ex auxilio non debito, & materia circa quam versatur talis voluntas; alij verò,vt retuli,tanquam veram defendunt.

Sed dices, Concilia loquuntur de voluntate credendi,sicut de ipso assensu fidei : sed hæc est supernaturalis secundùm substantiam : ergo & voluntas. Respondeo, quod præsens institutum attinet, etiam non colligi ex Conciliis tanquam certum de fide, assensum fidei esse supernaturalem secundùm substantiam, sed esse ex gratia,& dono Dei. Quomodo verò sit supernaturalis, disputatio est Scholasticorum, licèt nobis probabilius sit eum assensum esse supernaturalem secundùm substantiam; & certè si quis admittat ante assensum fidei infusæ non esse cognitionem supernaturalem secundùm substantiam, vt multi concedunt, valde probabiliter dicitur primam voluntatem esse naturalem secundùm substātiam, quia sequeretur cognitio:nam eiusdem rationis esset proportio inter cognitionem, & affectum.

Deinde dicendum est Doctores secundæ opinionis consectariè loqui suppositā opinione illa Scoti. Verùm opinionem illam refutauimus suprà agentes de voluntate requisita ad credendum.

Tertia opinio,vt à Doctoribus illius explicatur,nobis non placet,eo quòd modum illum supernaturalem, quā ipsi constituunt in actibus,quos appellant supernaturales secundùm modum,suprà refutauimus;in alio tamen sensu primæ opinionis faciliùs intelligeretur modus supernaturalis in hoc actu,nempe ex auxilio, & materia,quia auxilium non est debitum,& materia est supernaturalis.

Quartò dicendum est quartam opinionem nobis, vt probabiliorum placere in sensu infrà explicando, circa quam nonnulla notanda sunt, & ante omnia pronuncio rationes suprà pro illa allatas, rem non concludere, nisi alio modo explicentur;facile enim eas potest soluere aliquis defendens primam sententiam.

Ad primum potest dici ex S.Thom. solùm colligi, primum affectum credendi esse supernaturalem, id est, ex auxilio gratiæ,non debito, & ex materia supernaturali,in hoc enim errauit Pelagius.

Ad secundum dici potest iuxta doctrinam suprà traditam ex testimoniis Patrum solùm colligi primum affectum credendi esse ex gratia, & dono Dei, contra Pelagium.

Ad tertium solet responderi voluntatem credendi habere pro obiecto materiali actum ipsum credendi, sed

pro obiecto formali honestatem naturalis ordinis. quæ solutio faciliùs habet locũ contra eos,qui putant actum credendi,vel voluntatẽ credendi,posse imperari à praua voluntate. Si enim hoc esset verum, faciliùs intelligeretur posse oriri à voluntate honesta honestate virtutis acquisitæ.

Ad quartum concedendum est eum actum esse supra debitum naturæ, quatenus est ex auxilio gratiæ,& non debito naturæ humanæ; non tamen ex hoc colligitur esse supernaturalem simpliciter, quantum ad substantiam, hæc enim in actibus ex obiecto formali deducitur,& hoc respectu talis actus à Doctoribus primæ opinionis assignatur honestas naturalis ordinis; ergo sola prædicta ratione non potest refutari prima opinio.

Ad quintum responderi potest antecedens esse verissimum,& cõsecutionem inefficacem, quia vtraque gratia potest esse naturalis,quantum ad substantiam, & supernaturalis ex auxilio,& materia.

Ad sextum responderi potest, spem esse supernaturalem ex obiecto formali,vt constabit ex dicendis in materia de spe; huius verò voluntatis obiectum formale assignatur honestas naturalis ordinis.

Ad septimum responderet aliquis sicut ad tertium.

Deinde mihi non placet modus defendendi eam opinionem,iuxta doctrinam asserentium talem voluntatem credendi oriri ex iudicio aliquo supernaturali secundùm substãtiam,quòd sit in intellectu ante primum assensum fidei infusæ, quia tale iudicium refutauimus suprà.

Rursus mihi non placet modus eorum, qui dixerunt voluntatem esse supernaturalem, quantum ad substantiam, & procedere ex cognitione naturali secundùm substantiam, & mouere,quia,vt suprà dixi ad quæstionẽ quartam,requiritur proportio inter cognitionem,& affectum,& ideo ad spem & charitatem necessaria est cognitio fidei, & ita si prima voluntas credendi dicitur esse naturalis ex obiecto formali,requirit cognitionem supernaturalem secundùm substantiam.

Sed respondent aliqui peculiare esse in actu primæ voluntatis credẽdi,vt non habeat neque requirat agnitionem supernaturalem,quia non potest illam supponere,cùm sit prima voluntas credendi,& ante assensum fidei infusæ non sit aliqua cognitio supernaturalis secundùm substantiam in statu viæ huius.

Verùm hæc responsio nullius est momenti: nam nos contendimus vel illam voluntatem non posse esse supernaturalem secundùm substantiam,vel concedendum esse cognitionem aliquam priorem supernaturalem secundùm substantiam.

Alij respondent primam voluntatem credendi ob suam imperfectionem, non requirere cognitionem supernaturalem quantum ad substantiam, quamuis actus spei & charitatis requirant cognitionem supernaturalem secundùm substantiã,cùm sint perfectiores.Sed hęc solutio non habet firmum fundamentum, quia cùm debeat esse proportio inter cognitionem & affectum,non assignatur ratio ob quam alij actus voluntatis supernaturales secundùm substantiam requirant cognitionem supernaturalem etiam secundùm substantiam, & non requirat illam primus affectus credendi.

Propter hæc existimo primam voluntatem credendi esse supernaturalem secundùm substantiam:deinde pronuncio ad talem actum sufficere ex parte intellectus supernaturalem apprehensionem eius obiecti, suppositio iudicio præcedenti de obligatione credendi fide infusa.

Primam partem probo, quia supernaturalis actus ex obiecto formali semper est supernaturalis secundùm substantiam. Hæc autem voluntas recipit obiectum supernaturale formale: ergo est supernaturalis secundùm substantiam. Consecutio satis apparet legitima, & effi-

A cax. Maior constat ex supradictis:minor probatur, quia voluntas mouet efficaciter intellectum ad eliciendum actum cognitionis supernaturalis ex obiecto formali; ergo respicit voluntas honestatem supernaturalem,non solùm vt obiectum materiale,sed vt obiectum formale. Explico primò,quia talis voluntas est causa actus ex obiecto supernaturali formaliter; ergo attingit ordinem honestatis supernaturalis. Secundò, quia sicut ex proportione cognitionis cum affectu colligimus cognitionem debere esse supernaturalem secundùm substãtiam, si affectus est supernaturalis secundùm substantiam, ita debemus colligere actum voluntatis esse supernaturalem secundùm substantiam,quando est causa cognitionis supernaturalis secundùm substantiam.

B Quod ampliùs explico: nam effectus voluntatis necessarius est ad actum credendi non solùm quantum ad exercitium,sed etiam quantum ad specificationem; ergo sicut actus intellectus debet esse supernaturalis,quãdo affectus est supernaturalis secundùm substantiam,ita quando voluntas mouet ad speciem actus supernaturalis, intellectus supernaturalis erit secundùm substantiam. quæ doctrina maximè considerãda est in hac materia,voluntas enim non mouet intellectũ in hoc euentu solùm per modum applicantis,quãtum ad exercitiũ, sed vt necessariò ad specificationem, & ob hanc rationem existimo voluntatem ex obiecto formali honestatis naturalis ordinis non sufficere ad mouendum intellectum, vt credat propter testimonium Dei obscurè propositum.

C Secundam partem possumus probare.Primò,quia ad affectum voluntatis interdum sufficit apprehensio, vt constat quando quis delectatur simplici & inefficaci effectu de obiecto,quod iudicat esse impossibile solùm, quia per apprehensionem apprehendit instar possibilis; ergo quando obiectum est possibile, poterit sufficere apprehensio ad actum efficacem. Legantur interpretes 1.2.*ad quæst.*13. vbi P.Vasquez *disputat.*42. deinde multi Doctores putant solùm simplici apprehensione posse moueri voluntatem ad affectus. Scotus 2.*d.*6.*q.*1.*ad* 1. *ad* 2.*& ad* 3. Gabr. *quæst.*1. *artic.*3. *dub.*2. Maior *quæst.*1. Holchot *in* 2.*quæst.*3. P.Vasquez cum recẽtioribus Thomistis 1.2.*ad quæst.*14. *d.*46. *cap.*2. quam doctrinam ibi probauimus, & eius rationem assignare non est difficile, & explicatur; primò, quia experimento constat aliquando sufficere apprehensionẽ ad affectum simplicem,

D vt dicebam. Secundò, quia per talem apprehensionem significari potest obiectum conueniens, & ex alia parte nullum esse impedimentum ob quod non possit illud obiectum amari à voluntate.Tertiò,quia appetitus sensitiuus sequitur obiectum sola apprehẽsione cognitum: ergo non est causa ob quam dicamus appetitum rationalem non posse sequi suum obiectũ eodem modo propositum,licèt appetitus rationalis hoc etiam habeat, vt interdum requirat iudicium.

Cùm ergo concedamus ante primã voluntatem credendi apprehensionem supernaturalem, poterit voluntas ab illa moueri ad eliciẽdam volitionem, & affectum credendi. Addo pro præsenti instituto præcedere etiam iudicium de credibilitate obiecti,& de obligatione credendi hîc & nunc,licèt vtrumque iudicium sit naturale

E secundùm substantiam, ex gratia tamen Christi,vt suprà diximus.

Hoc ergo modo nobis placet defendere primam voluntatem credendi esse supernaturalem secundùm substantiam.

Oportet verò ad exactam notionem huius doctrinæ soluere quæ allata sunt pro prima opinione asserentiũ primam voluntatem credendi esse naturalem secundùm substantiam.

Ad secundum aliqui respondent ad affectũ fidei infusæ non esse necessariam cognitionem supernaturalem secun

secundùm substantiam ; verùm doctrina hæc iam à nobis reprobata est.

Alij respondent esse in intellectu iudicium supernaturale secundùm substantiam, iuxta varias opiniones suprà relatas. Sed hæc solutio nobis non probatur, quia suprà probauimus non esse aliquod iudicium supernaturale secundùm substantiam ante assensum fidei in notis.

Dicendum est ergo ad affectum illum credendi sufficere apprehensionem supernaturalem, quam assignauimus dubio præcedenti, & in hoc dubio explicauimus, quomodo possit sufficere.

Circa secundum variæ possunt esse opiniones, cùm affectus ex obiecto formali naturalis ordinis possit sufficere ad eliciendum assensum fidei supernaturalem secundùm substantiam ; & certè Doctores, qui putant actum fidei, & quemlibet alium honestum supernaturalem, posse vitiari ex malo fine ab alio actu imperanti, coguntur dicere aliam posse imperari ab actu honesto ordinis naturalis, quia si non requirit imperium, seu affectum ex obiecto formali supernaturalem, sed sufficit aliquod inhonestũ, non est causa ob quam non sufficiat actus honestus honestate ordinis naturalis. Verùm suprà probauimus assensum fidei infusæ non posse vitiari & oriri à prauo aliquo affectu voluntatis.

Alij licèt non concedant posse assensum fidei vitiari, & oriri à prauo affectu voluntatis, videntur sentire posse oriri ab affectu naturalis honestatis, quia non est causa ab quam nos dicamus hoc repugnare.

Sed accuratiùs consideranda res est, & ego quidẽ ante omnia existimo non posse assensum fidei infusæ oriri ab actu naturalis ordinis, si quis affirmet talem actum non fieri ex gratia, sed ex naturæ viribus ; quia, vt suprà probauimus, affectus credulitatis necessarius est ad assensum fidei infusæ, & donũ Dei, & gratia per Christũ; ergo non potest dici sufficere affectum ex viribus naturæ elicitum.

Secundò existimo primum affectum credulitatis non posse esse naturalem, si talis est vt deriuet efficacitatem in primum assensum fidei infusæ ; quia, vt suprà dixi, iste assensus fidei pendet ab illo affectu, non solùm quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem, & attingit obiectum sub ratione formali supernaturali, ac proinde erit supernaturalis formaliter secundùm substantiam, quod maximè considerandum est in actu imperanti respectu imperati, vt possimus iudicare an imperans sit supernaturalis secundùm substantiam.

Tertiò existimo in homine iam fideli posse affectum voluntatis honestum honestate naturalis ordinis qui sit ex gratia sufficere ad eliciendum assensum fidei, quando affectus ille non moueret ad specificationem, sed solùm ad exercitium, quia alius esset iubens ad specificationem, ad exercitium enim moueri potest ex honestate naturalis ordinis, & tunc non attingit actum imperatum sub ratione supernaturali, quia non est necessarius ad speciem eius actus, quasi supplens obiectum formale, vel eius defectum, sicut suprà diximus ex doctrina S. Thom. esse necessarium affectum voluntatis ad assensum fidei propter obscuritatem obiecti fidei. quæ doctrina obseruanda est pro aliis actibus imperantibus & imperatis, & ex his manet solutum secundum argumentum suprà positum.

Ad tertium dicendum est, ex sacra Scriptura & Patribus non colligi expressè supernaturalitatem actus, quatenus ad substantiã, sed per discursum theologicum, iuxta suprà dicta. Sed potest obiici contra nostram opinionem, sequi ex illa, ad actum spei supernaturalis, vel charitatis, aut actus virtutum infusarum supernaturalium posse sufficere apprehensionem supernaturalem. Ex quo vlteriùs sequeretur, actum dilectionis supernaturalis ex gratia posse esse in homine sine fidei assensu, & tamen sine fide nullus potest iustificari, iuxta doctrinam suprà traditam.

Verùm dicendum est actum spei, charitatis, & alios non posse fieri sine iudicio ob peculiarem rationem; & de actu spei infusæ & supernaturalis facile intelligetur, quia si non præcedat firmum iudicium fidei, non poterit esse firma spes, vt constat etiam in spe requisita, & humana. Licèt enim ad aliquos actus voluntatis, vt suprà diximus, sufficiat apprehensio, tamẽ non ad omnes ob peculiarem rationem, vt docent interpretes S. Thom. 1.2. *ad quæst.* 13. & P. Vasquez ibi *disp.* 42.

Deinde actus charitatis etiam requirit iudicium ob sui perfectionem: nam cùm per illum diligat homo Deũ super omnia, requiritur magna certitudo iudicij ex parte intellectus, vt ad actum ita difficilem exigatur voluntas. Item ex fine charitatis potest esse spes, quæ requirit iudicium. Est ergo ad charitatem necessarium iudicium fidei, sine qua impossibile est hominem in via iustificari, & placere Deo. Legatur S. Thom. 1.2. *quæst.* 65. *art.* 5.

Tandem, quòd virtutes morales infusæ requirant iudicium, facile intelligitur, quia requiritur iudicium prudentiæ assignantis & præscribentis illis mediocritatem materiæ; prudentia verò infusa requirit præmissam aliquam fidei infusæ. Ex his ergo constat non esse eandem rationem de prima voluntate credendi, & de aliis actibus supernaturalibus voluntatis, alij enim, & peculiari ratione requirunt iudicium supernaturale ex parte intellectus, & potest esse prius illis; at verò primus affectus credendi non potest illud habere tanquam prius, si loquamur de iudicio supernaturali secundùm substantiam, licèt præcedat iudicium aliquod ex gratia & dono Dei, vt suprà explicatum est.

Dices, affectus primus credendi pertinet ad studiositatem, vt suprà diximus : ergo si est supernaturalis, erit actus studiositatis infusæ ; ergo erit necessarium iudicium prudentiæ infusæ, & sine illo non poterit voluntas elicere actum studiositatis infusæ. Respondeo ad hunc actum studiositatis non esse necessarium iudicium prudentiæ infusæ: nam si esset necessarium, vel esset ob supernaturalitatem, & ad hanc sufficit apprehensio supernaturalitatis, vt diximus, vel vt præscribat mediocritatẽ materiæ circa quam debet versari talis affectus. & neque ad hoc minus est necessaria, quia materia eius est actus fidei infusæ, & theologicæ; virtutes verò theologicæ non habent per se medium, vt docuit S. Thom. 1.2. *quæst.* 64. *art.* 4. vbi docet virtutes theologicas per se non habere medium, licèt per euidens ex parte subiecti possit habere, vt homo prudenter consideret circumstantias, sed ad hoc sufficit in præsenti controuersia prudentia acquisita, & iudicium euidens credibilitatis, de quo suprà ad quæstionem primam diximus. Non est ergo eadem ratio de hoc actu studiositatis, & aliis actibus huius virtutis, seu aliorum virtutum moralium infusarum; argumentum verò factum nullam haberet vim contra eos, qui putant primum assensum credendi non pertinere ad aliquam virtutem, vel saltem non pertinere ad aliquam virtutem moralem, de qua quæstione satis multa diximus suprà.

DVBIVM VII.

An habitus fidei supernaturalis secundùm substantiam fiat efficienter à solo Deo.

DE omnibus habitibus infusis supernaturalibus quantum ad substantiam, solet hæc quæstio tractari 1.2. *ad quæst.* 62. Sed placet hoc loco speciatum de habitu infuso fidei disputare an fiat à solo Deo, vel etiã ab actu; & quidem quòd fiat à Deo, certum est apud Doctores, quia omnis res creata à Deo pendet, & ad rem

ſupernaturalem ſecundùm ſubſtantiam concurrit Deus peculiari conſenſu ſupernaturali, iuxta exigentiam effectus, & aliqui recentiores exiſtimarunt rem eſſe dubiam valde.

Alij verò manifeſtè docuerunt actum ſupernaturalem producere efficienter ſuum habitum, & pro hac opinione referunt Vegam *lib.8. in Tridentinum, cap.9.* & Stapletonium *lib.4.de iuſtificatione, circa finem,* & aliqui recentiores putant Vegam & Stapletonium loqui ſolùm de vltima diſpoſitione ad iuſtificationem. Verùm, vt legenti conſtabit, Doctores iſti non loquuntur, nec diſputant de cauſa efficienti phyſica, vt nos diſputamus, & Vega de omni diſpoſitione ad iuſtificationem loquitur. Probari verò ſolet hæc ſententia à ſimili, quia actus naturalis ſecundùm veriorem Philoſophiam ſunt cauſæ efficientes ſuorum habituum; ergo & actus ſupernaturales eandem habebunt efficacitatem reſpectu ſuorum habituum.

Alij dixerunt hanc ſententiam eſſe probabilem valde, licèt eam non ſequantur vt veram.

Demum refertur à recentioribus 1.2. *ad quæſt.62.* opinio aliquorum aſſerentium habitus ſupernaturales virtutum moralium infuſarum effici à ſuis actibus, non tamen habitus virtutum theologicarum à ſuis: ſed non video idoneum diſcrimen.

Sed communis ſententia Doctorum eſt, habitus ſupernaturales infuſos efficienter produci à ſolo Deo. Legantur interpretes S.Thom. 1.2. *ad quæſt.51. in art.4. & ad quæſt.62. & in hac* 2.2. *ad quæſt.24.* Hanc opinionem multis in locis docuit P.Vaſquez 1. *p. tom.2. diſput.144. cap.4.* 1.2. *d.79. cap.10. & d.187. cap.2.* P. Suarez multis etiam locis id docuit, & in metaphyſica *d.44. ſect.8.* Aragonius infrà *ad quæſt.24. in artic.6.* & iam omnes communiter, & mihi maximè placet.

Sed difficultas eſt in aſſignanda ratione huius doctrinæ. Solent verò variæ rationes adduci, aliqui probant, quia habitus ſupernaturales adducuntur de potentia obedientiali ſubiecti, nulla verò creatura habet vim agendi circa capacitatem obedientialem ſubiecti. Hæc tamen ratio non videtur ſatis efficax, primò, quia non probatur cauſam creatam ſupernaturalem non poſſe operari circa capacitatem obedientialem ſubiecti in ordine ad ſupernaturalem effectū, ſufficere enim videtur proportio ſupernaturalis inter cauſam, & effectum, ſi aliud non obſtat. Secundò, quia ſequeretur habitum ſupernaturalem non poſſe efficere actum ſupernaturalem, quia talis actus educitur de potentia ſubiecti, cùm ſit accidens, & non de potentia naturali, ſed obedientiali, cùm ſit accidens ſupernaturale.

Sed reſpondent aliqui habitum non educere actum de potentia ſubiecti, ſed ex potentia ipſius habitus, fingunt enim actum fidei infuſæ, verbi gratia, recipi immediatè in ipſo habitu fidei, & ex illo veluti educi. Sed hæc Philoſophia nullum habet idoneum fundamētum, & ſecundùm opinionem iſtorum, primus actus ſupernaturalis cuiuſlibet virtutis non fit ab habitu: ergo ille in potentia ipſa immediatè recipitur; ergo fruſtrà fingitur aliud ſubiectum immediatum aliorum actuum, nempe ipſe habitus.

Alij probant, quia habitus eſt cauſa efficiens æquiuoca reſpectu actus; ergo actus ipſe non poteſt eſſe cauſa efficiens ipſius habitus, quia quæ differunt ſpecie, ſunt inæqualis perfectionis; ergo inter illa non poteſt eſſe mutua cauſalitas: nam id, quod eſt imperfectius, non poterit producere id quod perfectius eſt. Hac ratione vtuntur multi huius ætatis, & P.Vaſquez 1.2. *d.79. c.9.* & ſæpe aliis locis. Sed multis difficilis viſa eſt, quia licèt verum ſit inter ea, quæ differunt ſpecie, non poſſe eſſe mutuam cauſalitatem, ita vt quælibet ſit cauſa integra alterius, hoc enim ratio facta videtur probare, tamen non videtur implicare contradictionem, quòd actus ſolus ſit cauſa habitus, & habitus cum potentia ſit cauſa actus.

Sed in aliis qualitatibus non video vnam qualitatem efficere, vt cauſam integram, aliam, & ab ea pendere vt cauſa partiali; in actibus verò potentiæ virtutis, & habitibus eius, eſt difficultas præſens, nec adducitur exemplum contra doctrinam P. Vaſquez, quo conincatur: exemplum enim habitus acquiſiti, & actus non videtur conuincere, quia non eſt omnino certum, habitum acquiſitum concurrere ad ſubſtantiam actus, & P.Vaſquez *d. cit.* ſentit ſolùm concurrere ad modum actus ipſius, quod dixerim, vt oſtendam doctrinam P. Vaſquez eſſe valde probabilem. De qua plura in materia de habitibus. Curſim autem placet notare probabile eſſe habitum acquiſitum non concurrere ad ſubſtantiam actus, quia ex natura rei nullum principium concurrit ad productionem effectus, ſi in effectu non eſt aliquid ob quod ſit neceſſarium tale principium; ergo ſi actus poteſt fieri à potentia ſine habitu, non eget effectus habitu, vt principio; ergo ex natura rei nō concurrit ad ſubſtantiam actus habitus iſte. Hæc verò ratiocinatio in cauſis ex natura rei ſine miraculo, & ſine virtute ſupernaturali concurrentibus, multum habet probabilitatis, de qua dicendum eſt in materia de habitibus.

Alij verò aliam rationem aſſignant ex alio principio, putant enim actus non eſſe ſupernaturales ſecundùm ſubſtantiam, & ex hoc colligunt non poſſe eſſe principia in genere cauſæ efficientis ad producendos habitus ſupernaturales, quia ad effectum naturalem ſecundùm ſubſtantiam requiritur principium eiuſdem ordinis, & ſupernaturale ſecundùm ſubſtantiam. Et ſanè Doctores iſti conſectariè philoſophātur, ſed doctrina illa de actibus à nobis ſuprà reprobata eſt, docuimus enim eſſe aliquos actus ſupernaturales ſecundùm ſubſtantiam, & de his diſputamus in præſenti.

Omitto alias rationes leuioris momenti quæ habent efficacitatis & doctrinæ nihil, & referuntur à recentioribus interpretibus S.Thom. 1.2. *ad quæſt.63.*

Probanda ergo eſt communis ſententia, primò à ſimili ſecundùm opinionem aſſerentium lumen gloriæ eſſe habitum diſtinctum ab ſpecie impreſſa, talis enim habitus non producitur à viſione Dei, ſed potiùs eſt prior illa ſecundùm omnium opinionem. Et explicari poteſt, quia viſio Dei, natura ſua eſt perpetua, & ita ſi illa produceret habitum, talis habitus nō poſſet ad eandem viſionem concurrere: nam ſecundùm rerum naturas effectus non concurrit ad productionem ſuæ cauſæ, præſertim in cauſis æquiuocis. Item lumen illud non eſſet neceſſarium ad ſubſtantiam viſionis, ſi viſio iam eſſet producta ante habitum. Ad facilitatem verò ibi non poſſet concurrere, quia ibi non reperitur modus facilitatis, ſed naturaliter intellectus determinatur ad totam intenſionem viſionis ſecundùm intēſionem principij ſupernaturalis, vt pono ex materia de viſione.

Secundò probari poteſt, quia potentia naturalis ordinis non habet ſufficientem efficacitatem ad producendum actum ſupernaturalem ſecundùm ſubſtantiam; ergo talis actus natura ſua ſupponit aliquid aliud principium, quod ſimul cum potentia ſit ſufficiens, & integrum ad producendum ipſum actum, & hoc quando eſt qualitas permanens dicitur habitus; ergo actus non eſt cauſa illius, ſed ſupponit illum, vt cauſam.

Sed dicet aliquis primum actum poſſe fieri à potentia, & ab ipſo Deo ſpeciali concurſu concurrente, & talem primum actum poſſe producere habitum ſupernaturalem. Sed contra hoc eſt, quòd ſi ſemel demus vnum actum ſupernaturalem poſſe producere habitum, concedendū eſt etiam omnes actus eiuſdem ſpeciei habere eandem efficacitatem ad producendum ſimilem actum, & ita talis habitus eſſet acquiſitus, quia non aliter compararetur cum ſuis actibus, quàm habitus genitus ab actibus

actibus naturalibus, & ratio facta probat habitum supernaturalem non pendere ab actu supernaturali, vt à causa principali, sed etiam non pendere ab actu, vt à causa instrumentali, quia habitus est principium, quod natura sua pertinet ad principium integrum actus supernaturalis.

Tandem in hoc dubio sciendum est recentiores aliquos probare habitum supernaturalem fieri à solo Deo ex illa definitione virtutis: Virtus est qualitas mentis, qua nemo malè vtitur, & quam Deus in nobis, sine nobis operatur. & putant esse definitionem Augustini; sed sub hac forma verborum non reperitur in Augustino ab his, qui sedulò illum lectitarunt, & ideo considerate S.Thom. 1.2. *quæst.* 55. *art.* 4. in argumento, *sed contra*, dixit eam definitionem colligi ex variis locis Augustini, & quoad priores partes, excepta illa, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, colligi potest ex August. 1. *lib. retractat. cap.* 9. & lib. 2. *de libero arbitrio*, *cap.* 18. & 19. Alteraverò postrema pars cùm constituitur ab August. in definitione virtutis, loquens de auxiliis gratiæ excitantis & præuenientis semper docet Deum nobis multa bona infundere sine nobis, id est, ante nostrum liberum consensum, quæ locutio deseruire non potest ad id quod in hoc dubio disputamus, & hæc doctrina de omni habitu supernaturali intelligenda est.

DVBIVM VIII.

An actus fidei supernaturalis secundùm substantiam producat efficienter aliquem habitum naturalem secundùm substantiam.

ALiqui Theologi licèt sentiant cum communi sensu Doctorum actum supernaturalem secundùm substantiam non producere habitum supernaturalem secundùm substantiam, censent tamen talem actum producere aliquem habitum naturalem secundùm substantiam, & hoc generatim docent de omni actu supernaturali. Ita docuit Bergomensis in concordantiis locorum S.Thom. *dub.* 697. P. Molina 1. *p. q.* 1. *art.* 3. *in fine*, & in concordia *quæst.* 14. *art.* 13. *disp.* 8. Et probatur primò ex S.Th. *quæst.* 27. *de veritate*, *art.* 1. *ad* 4. Et probat secundò P. Molina, quia talis actus est perfectior habitu naturali, & ita virtute continet illum, & sua efficacitate potest producere eum. Deinde probari potest ab experimento, quia qui plures actus supernaturales elicit, comparat facilitatem operandi in tali materia, hæc autem facilitas est habitus acquisitus.

Communis tamen sententia Theologorum huius ætatis est, talem actum non producere habitum aliquem naturalem. Legantur interpretes S.Thom. 1.2. *in materia de habitibus, ad quæst.* 51. *in art.* 4. P. Valentia ibi *d.* 4. *quæst.* 3. *parte* 4. & *disp.* 5. *quæst.* 2. *parte* 3. P. Salas ibi *tractatu* 10. *disput.* 3. *sect.* 6.

Probari verò solet, quia ex opposita sententia sequeretur aliquem habitum productum ab actu supernaturali manere in hæretico in quo manent habitus adquisiti, etiamsi corrumpantur infusi. Sed hæc ratio parum habet efficacitatis, quia nullum infert absurdum: nam cùm talis habitus sit naturalis, & acquisitus, optimè potest manere in hæretico, sicut alij habitus acquisiti; nec refert causam efficientem fuisse supernaturalem, siquidem ab ea non pendet, vt à causa formali, neque sicut pendet conclusio à præmissis.

Secundò alij probant, quia talis habitus esset supernaturalis, si produceretur ab actu supernaturali. Sed hæc ratio vim non habet, quia Doctores contrariæ opinionis docent talem habitum esse naturalem, & eiusdem speciei cum eo, qui produceretur ab actu naturali circa idem obiectum materiale.

Tertiò probari solet hæc sententia, quia actus supernaturalis non habet efficacitatem ad producendum habitum naturalem, id quod ego verum existimo, sed huius desideramus rationem.

Mihi ergo placet hæc secunda opinio, quæ probari potest, primò ex S. Thom. loco allegato pro prima opinione, dicit enim ex actibus non generari habitum alterius rationis ab eo à quo actus eliciuntur, & ratione potest probari, quia quantum fas est colligere ex ipso experimento, habitus qui generantur semper oriuntur ab actibus ad quos eliciendos iuuant, id est, ad actus eiusdem rationis: nam per actum scientiæ non experimur comparare nos habitum ad eliciendos actus opinionis circa idem materiale obiectum: ergo per actum, quo credimus propter diuinum testimonium, non generatur habitus, qui per se iuuet ad credendum propter testimonium humanum. & idem potest explicari ex actibus voluntatis respectu suorum habituum. dixi, *qui per se iuuet*, nam interdum habitus vnus potest per accidens iuuare ad alium actum, quia remouet impedimentum à potentia, vel aliqua alia ratione generali iuuat: sicut habitus acquisitus obedientiæ reddit hominem facilem ad implenda præcepta in materia cuiuslibet virtutis, & de virtutibus acquisitis diximus suprà cum S.Thom. posse iuuare per accidens ad susceptionem fidei infusæ. Quæ verò pro prima opinione obiiciuntur, facilem habent solutionem. Ad primum ex S.Thom. respondetur ex illo potiùs nostram sententiam confirmari, ait enim: Ad quartum dicendum quòd ex his actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu, ex quo actus eliciuntur, sed vel aliquis habitus eiusdem rationis, sicut ex actibus infusæ charitatis generatur aliquis habitus dilectionis, vel præexistens augmentatur, sicut in eo, qui habet habitum temperantiæ acquisitum ex actibus, ipse habitus augmentatur, & ita cùm actus conscientiæ procedat ex habitu sapientiæ, & scientiæ, non generatur inde aliquis habitus alius ab eis, sed illi habitus perficientur. Hæc S.Thom. In quibus nihil dicit contra nostram doctrinam, sed potiùs illam fauet manifestè. Quòd verò significat habitum infusum perfici per actus, non est intelligendum in genere causæ efficientis, sed meritoriæ, vel dispositiuæ.

Ad secundum negandum est actum supernaturalem natiuam habere efficacitatem ad producendum habitum supernaturalem, nullus enim actus habet vim ad producendum habitum nisi talem, vt iuuet per se ad actus eiusdem obiecti formalis, vt suprà dicebamus, neque oppositum probatur vlla rationis specie.

Ad vltimum respondetur illam facilitatem quam experimur posse reduci in habitum acquisitum fidei humanæ, cuius assensus frequenter sit cum assensu fidei infusæ.

Sed potest esse difficultas an talis facultas possit reduci in augmentum habitus infusi fidei per suos actus.

Affirmant aliqui huius ætatis, quia licèt habitus infusus detur ad simpliciter operandum vt proprium necessarium cum potentia ad substantiam actus, tamen intensio illorum iuuare poterit ad faciliùs operandum, non quia facilitas hæc sit modus distinctus à substantia actus, sed quia quo maior est intensio habitus, communiter minor conatus requiritur ex parte potentiæ. Secundò potest explicari, quia species impressa est necessaria ad substantiam cognitionis, & tamen quo perfectior est species, potentia faciliùs operatur. Tertiò ex facilitate quam experimur in vsu virtutis infusæ. Et S. Thom. infrà *quæst.* 23. *artic.* 2. dixit habitum charitatis supernaturalem iuuare ad promptè & delectabiliter operandum.

Alij verò recentiores prima secundæ in materia de habitibus infusis videntur sentire intensionem horum habituum non iuuare ad facilitatem operationis. ita P. Vasquez 1.2. *d.* 79. *cap. vlt. num.* 47. vbi facilitatem quam

experi

experimur ex exercitio actuum supernaturalium, dicit A posse reduci in facilitatem intellectus, qui vtitur speciebus naturalibus, & acquisitis ad proponendum voluntati obiecta supernaturalia virtutum infusarum; & clariùs *d.*83.*cap.*1. Et probari potest primò, quia isti habitus habent se instar potentiæ, cùm dentur ad simpliciter operandum; ergo sicut ex potentia non oritur facilitas, ita neque ex tali habitu infuso, quamuis intenso. Secundò potest probari, quia pueri & adulti recipiunt habitus infusos in Baptismo, & tamen non statim sentiunt facilitatem in operando. Tertiò, quia facilitatem quam experimur ex exercitio virtutis infusæ, possumus reducere in actus virtutis acquisitæ, vel in facilitatem apprehensionum & cognitionum. Quartò, quia habitus charitatis augetur meritorie per actus aliarum virtutum, & tamen ex exercitio aliarum virtutum non experimur facilitatem per se circa actus charitatis, sed per accidens, vt suprà dicebam in simili.

Meum iudicium in hac controuersia est rem esse incertam, & vtramque opinionem posse defendi, & vtriusque rationes solui, & secundum esse probabiliorem.

Ad primum primæ opinionis responderi potest maiorem intensionem habitus infusi non iuuare ad maiorem facilitatem, sicut nec iuuat maior perfectio potentiæ, & habitus infusus habet se instar potentiæ.

Ad secundum respondetur solam intensionem speciei infusæ non iuuare ad faciliorem operationem, sed ad perfectiorem, & ex vsu specierum oriri habitum acquisitum, cùm sint species acquisitæ naturales, & apprehensiones frequenter etiam sunt naturales, ex quibus gignitur habitus acquisitus.

Ad tertium respondeo eam facilitatem posse ad alias causas reduci, vt docent authores secundæ opinionis, & sic potest explicari testimonium S.Th. vt non loquatur de habitu secundùm se, sed de adiunctis in exercitio.

Ad primum secundæ opinionis refertur hos habitus habere se instar potentiæ, sed habere aliquid peculiare distinctum, nempe intensionem, & ideo non mirum si ex hac parte iuuent ad facilitatem.

Ad secundum respondeo illos non experiri facilitatem propter difficultatem, quæ est ex parte intellectus, quando non fecerunt plures actus eius virtutis.

Ad tertium respondetur non esse vnicam causam facilitatis actum acquisitum, vel apprehensionis intellectus, sed per se posse iuuare intensionem ipsam habitus, si aliàs non sunt impedimentum.

Ad quartum ex dictis ex illa sola intensione non experiri nos facilitatem, quia deest vsus specierum intellectus in ordine ad actus ipsius charitatis, quando non præcessit ita frequens exercitiũ illius, sed aliarum virtutum, nihilominus, vt dixi, probabilior mihi videtur secunda opinio, & magis consentanea communi sensui Doctorum in materia de habitibus.

DVBIVM IX.

An actus fidei supernaturalis producat efficienter aliquem habitum supernaturalem qui iuuet ad facilitatem operandi.

QVæstio est de habitu supernaturali, qui concurrat ad facilitatem in productione actus supernaturalis, & aliqui sensisse referũtur, actus supernaturales producere talem aliquem habitum supernaturalem.

Probari verò potest primò, quia sicut actus naturalis habet vim producendi aliquem habitum, ita habebit actus supernaturalis, aut sine causa negatur talis efficacitas.

Secundò probari potest ab experimento, quo experimur facilitatem per frequens exercitium actuum supernaturalium, quia diximus, non produci habitum naturalem: ergo poterit probari supernaturalis acquisitus.

Tertiò, quia habitus Theologiæ est supernaturalis, quia fit per præmissas supernaturales, & tamen est adquisitus.

Sed contrariam sententiam, vt probabilem defendit P.Vasquez 1.2.*disp.*79.*cap.vlt.* P.Salas citatus dubio præcedenti, & plane supponunt alij Theologi, qui non agnoscunt habitus supernaturales acquisitos productos ab actibus supernaturalibus. Licèt enim de hoc expressè & in specie non loquantur, tamen dum solùm agnoscũt habitus infusos supernaturales, & acquisitos naturales, satis ostendunt, non esse supernaturales acquisitos. & S. Thom. 1.2.*quæst.*51.*artic.*4.*ad* 3. expressè docet actum supernaturalem non causare aliquem habitum. quam doctrinam eisdem, aut similibus verbis recipiunt ibi interpretes. & ratione potest probari hæc sententia, primò, B quia visio beatifica ex omnium sententia non producit aliquem habitum supernaturalem; ergo actus supernaturales, ex eo quòd fiunt supernaturales, non habent talem efficacitatem.

Secundò, quia habitus ille vel constituitur, vt concurrat ad substantiam actus supernaturalis, & ad hoc alius sufficit, & intensio eiusdem, de qua suprà diximus, non produci efficienter ab actu supernaturali, vel ponitur ad faciliùs operandum, & producendum actum supernaturalem. ad hanc autem facilitatem non est necessarius talis habitus, quia facilitas eius operationis sufficienter potest reduci vel in facilitatẽ cognitionis præcedentis, vel in adiunctum actum habitus acquisiti, & naturalis; vel potiùs esset concedendum eam facilitatem oriri ex intensione habitus infusi, quàm concedere C alium habitum supernaturalem acquisitum, ita vt respectu eiusdem actus supernaturalis concedantur duo habitus supernaturales, alter ad substantiam, alter ad facilitatem concurrens. Item ex opposita sententia sequeretur in hæretico manere plures habitus supernaturales acquisitos, quia habitus acquisitus nõ corrũpitur vnico actu, sicut corrumpitur habitus infusus, vt pono ex materia de habitibus; & vt ampliùs rem explicemus, secundùm opinionem primam concedendi essent duo habitus charitatis supernaturalis, vnus necessarius ad substantiam operationis, alter ad facilitatem, tunc vlteriùs, vel iste secundus concurrit ad substantiam actus, licèt ad eam non sit necessarius, vt de acquisitis habitibus aliqui philosophantur, & tunc respicere idem obiectum formale, quod respicit habitus alter charitatis supernaturalis necessarius ad substantiam, & ita vterque haberet eundem effectum sanctificandi, imò vix possent distingui specie, si vterque posset concurrere ad substantiam actus supernaturalis, & vterque respiceret idem obiectum formale, & non tam essent duo habitus, quàm plures gradus eiusdem habitus. Vel secundus solùm ponitur concurrere ad modum aliquem facilitatis, & ad hunc necessarius non est, vt diximus, & sequeretur manere in peccatore habitum supernaturalem ad facile diligendum Deum, quia, vt dixi, habitus acquisitus non corrumpitur solo vnico actu contrario. hoc autem consequens inauditum est.

Restat satisfacere argumentis primæ opinionis. Ad primum dicẽdum est actum supernaturalem procedere efficienter ab habitu supernaturali: & non habere vim producendi alium habitum, quia non est necessarius, neque est bonum argumentum à simili de actibus naturalibus, cùm tam sint naturæ diuersæ & dissimilis.

Ad secundum constat ex suprà dictis: nam ea facilitas in varias causas potest reduci, neque est necessarium fingere talem habitum inuisum Theologis.

Ad tertium respondendum est, quidquid sit de antecedenti, de quo dicemus dubio sequenti, consecutionem esse inefficacem, quia respectu conclusionis theologicæ nullus ponit habitum infusum vnum, & acquisitum alterum,

terum, & hoc est quod nos contendimus in præsenti dubio, respectu actus supernaturalis non esse concedendos duos habitus supernaturales, alterum à quo procedat, quantum ad substantiam, alterum à quo fiat, quantum ad modum facilitatis.

DVBIVM X.

An habitus Theologiæ sit per se infusus, vel acquisitus.

OCcasione doctrinæ traditæ dubio præcedenti explicandum nobis est an habitus theologicæ conclusionis sit per se infusus, vel acquisitus, naturalis, vel supernaturalis.

De natura habitus Theologiæ disputant Theolog. 1. *p. ad quæstionem primam.* & Christophorus Gilius nostræ Societatis *tomo 1. in primam partem, tractatu 4.*

Sunt autem variæ Theologorum sententiæ ortæ ex diuersis principiis. Prima est asserentium esse habitum per se infusum, quia existimarunt non distingui reipsa ab habitu fidei diuinæ. ita Scotus *3. d. 35. quæst. 1.* Aurelius *quæst. 1. prologi, art. 2. & 1. d. 48. quæst. 1. art. 3.* Toletus *quæst. 3. prologi, art. 2.* Gabibi, *quæst. 7. & in 3. d. 24. quæst. 1. ad 2.* Maior *quæst. 4. prologi.* Sotus *lib. 1. posteriorum, cap. 3. quæst. 2.* ad confirmationem primam, quatenus docet eundem esse habitum principiorum fidei, & conclusionis euidenter deductæ ex illis, qui ex variis principiis ita philosophantur, existimantes omnem conclusionem theologicam euidenter deductam ex principiis fidei esse de fide.

Sed modò disputamus secundùm doctrinam eorum qui docent eas conclusiones non pertinere ad habitum fidei, quatenus per consecutionem eliciuntur.

Secunda opinio est aliorum asserentium Theologiam non deducere conclusiones ex principiis fide diuina creditis, sed ex principiis fide humana creditis. Sed isti Doctores congruè suis principiis docent conclusionis theologicæ habitum esse acquisitum, quia generatur per actum naturalem, & naturalis ordinis. Sed neque cum his modò disputamus, sed cum illis, qui admittunt conclusionem deductam ex principiis de fide diuina creditis per bonam consecutionem esse conclusionem theologicam.

Et hac opinione posita disputamus an talis conclusio generet habitum naturalem, vel supernaturalem.

Et aliqui existimant esse habitum Theologiæ infusum, & supernaturalem. ita P. Suarez *tomo 2. in 3. p. d. 19. sect. 3. in explicatione secundæ conclusionis.* & probari potest, quia conclusio theologica est actus supernaturalis; ergo requirit habitum supernaturalem, sicut omnes alij actus supernaturales siue intellectus, siue voluntatis; actum verò esse supernaturalem, probari potest ex obiecto formali, quia talis conclusio habet pro obiecto formali reuelationem Dei non immediatè explicatam, sed remotè per consecutionem ex præmissa supernaturali. Secundò probatur supernaturalitas conclusionis huius ex principio efficienti, requirit enim aliquam præmissam supernaturalem. Tertiò, quia iuxta supradicta supernaturale secundùm substantiam est quod est supra totum debitum naturæ. Talis verò est hæc conclusio, quæ ex solo principio & causa naturali fieri non potest, vt ponimus, loquimur enim de conclusione deducta ex principiis, vel principio credito fide diuina, & altera præmissa naturali euidenti, & quod conclusio deducatur per bonam consequentiam. Quòd si conclusio est supernaturalis, requirit supernaturalem habitum infusum, sicut alij actus supernaturales, vnde non erit talis habitus acquisitus. Et hanc secundam partem probare possumus, quia, vt suprà diximus, actus supernaturales non habent vim producendi habitum aliquem; ergo neque actus Theologiæ. Secundò, quia si esset acquisitus habitus, manet in hæretico, quia habitus acquisitus non corrumpitur per vnum solum actum contrarium.

Aliorum sententia est Theologiam esse habitum acquisitum, & supernaturalem. ita sensit P. Fonseca *lib. 6. Metaphysicæ, cap. 1. quæst. 6. sect. 8.* P. Molina *1. p. quæst. 1. art. 2. d. 2. ad 4.* Gilius *tomo 1. in 1. p. lib. 1. tractatu 4. cap. vlt.* Prima pars probari potest, quia discursu comparatur facilitas discurrendi circa mysteria fidei. Secunda verò ex dictis probari potest. Alia opinio est aliquorum asserentium habitum hunc esse naturalem, licèt concedant conclusionem deduci ex præmissis, vel præmissa aliqua de fide per consecutionem certam. Citantur pro hac opinione aliqui Doctores, sine causa tamen. Licèt enim dicant habitum Theologiæ esse naturalem, & acquisitum, tamen putant conclusionem theologicam deduci ex præmissis fide humana creditis: nos verò loquimur secundùm opinionem eorum, qui sentiunt conclusionem theologicam oriri ex præmissis, vel præmissa fide diuina credita per legitimam consecutionem.

Probari potest primò, quia omnis habitus acquisitus est naturalis: sed habitus Theologiæ acquiritur per discursum; ergo est naturalis.

Secundò, quia conclusio theologica aliquando oritur ex vna præmissa de fide, & altera naturali; ergo conclusio sequitur debiliorem partem.

Tertiò, quia conclusio theologica solùm videtur supernaturalis quantum ad modum, quia supponit principium fidei diuinæ, non tamen supernaturalis quoad substantiam.

In hac controuersia mihi placet primò habitū Theologiæ esse supernaturalem. Hanc sequuntur authores primæ & secundæ opinionis, & docent Henricus *quodlibeto 5. quæst. 19.* & aliqui Theologi, vel in principio prologi, vel *1. p. ad quæst. 1.* dum docent habitum hunc Theologiæ non manere in hæretico, si enim esset naturalis habitus, rectè posset manere in hæretico, quamuis amitteret fidem, & alios habitus supernaturales. Et ratio sumenda est ex dictis suprà de his, quæ requiruntur ad supernaturalitatem, quantum ad substantiam, & explicatur, quia est supernaturalis quantum ad substantiam, nempe conclusio theologica. quod potest probari ex obiecto formali, est enim obiectum formale testimoniū Dei non proximè, sed per consecutionem applicatum. quòd si obiectum formale est supernaturale, actus erit supernaturalis quantum ad substantiam. Secundò potest probari, quia conclusio, de qua loquimur, requirit vnam saltem præmissam supernaturalem, neque potest sequi ex solis præmissis naturalis ordinis: ergo signum est esse actum supernaturalem quantum ad substantiam.

Secundò mihi est probabilius hunc habitum esse acquisitum. Hanc amplector cum P. Molina, & aliis suprà citatis, & videntur supponere plures alij *1. p. ad quæst. 1.* vbi Bañez *in artic. 2. dubio 1. argumento 2.* P. Vasquez *disp. 5.* non solùm quando loquitur secundùm opinionem asserentium conclusionem theologicam oriri ex principiis fide humana creditis, sed etiam quando loquitur secundùm opinionem aliorum, qui docent oriri ex præmissis fide diuina creditis. Et idem indicant alij dum docent habitum Theologiæ scientia & discursu comparari. indicat S. Thom. *1. 2. quæst. 51. art. 4. in corpore, quæstion. 113. art. 10. ad 3.* & expressè asserit *quæst. 1. prologi, art. 3. glossa 2. ad 3.* Et probari potest ratione, quia iste habitus est discursiuus; ergo per discursum comparatur. Probatur consecutio, quia actus huius habitus sine ipso habitu supponit sufficiens principium in potentia, nempe præmissam supernaturalem; ergo non est iste habitus sicut alij infusi, quorum actus non supponunt in ipsa potentia principium inhærens distinctum ab ipso habitu; ergo signum est hunc habitum Theologiæ comparari per actum. Item per exercitium discursus theologici experimur facilitatem, sicut per discursus alios; ergo concedendum.

dendum est comparari aliquem habitum; ergo si ponitur vnus infusus, erit cõcedendus alius acquisitus, quod sine idoneo argumento concederetur.

Quæ omnia ex solutione argumentorum aliarum opinionum ampliùs intelligentur.

Ad argumenta primæ opinionis quæ adducuntur ad probandum habitum Theologiæ non esse acquisitum, ex dictis respondendum est; ad primum non esse eandem rationem huius actus supernaturalis, & aliorum: nam alij actus intellectus, qui non colliguntur per discursum, non supponũt principium supernaturale inhærens potentiæ, distinctum ab habitu; at verò conclusio theologica supponit præmissam supernaturalem creditam fide diuina, vnde diuersæ naturæ sunt isti actus, & ideo non mirum si de illis diuerso modo philosophemur, & ob tandem rationem non est inconueniens aliquod, concedere habitum acquisitum supernaturalem.

Ad secundum respondet Bañez suprà ad secundum, esse discrimen, quia aliæ scientiæ non amittuntur propter vnum actum contrarium circa vnam conclusionem; si tamen error esset circa rationem formalé principiorum, totam scientiam fore corrumpendam; & quia hæreticus errat circa rationem formalem Theologiæ, nempe circa testimonium Dei, ideo habitus non manet in illo: sed certè experimento constat habitus acquisitos non corrumpi per vnum actum contrarium, si de aliis loquamur; in hoc tamen habitu Theologiæ peculiaris est ratio, quia eius actus supponit habitum infusum fidei, ad quem pertinet præmissa, ex qua procedit conclusio theologica, vnde non mirum, si amisso per hæresim habitu fidei, & deficienti statu in quo homo ille possit elicere actum theologicum supernaturalem, pereat habitus Theologiæ supernaturalis, licèt sit acquisitus. Solùm posset esse quæstio quomodo dicatur corrumpi, an ex natura rei, vel demeritoriè, sicut de habitu fidei infusæ suprà disputatum est, & facile possumus dicere corrumpi ex natura rei, eo quòd de stricto habitu fidei non potest talis habitus operari, quia non potest esse effectus ad quem producendum iuuat, in quo multum differt habitus Theologiæ supernaturalis ab aliis habitibus acquisitis.

Ad primum tertiæ opinionis respondetur esse posse aliquem habitum acquisitum supernaturalem, in quo non apparet vlla implicatio contradictionis.

Ad secundum respondeo sufficere vnam præmissam de fide diuina, & conclusio sit supernaturalis, quia per se pendet à principio supernaturali, neque est necessarium, vt conclusio quantum ad omnia sequatur debiliorem partem, vt cum Molina docuit Gilius suprà: nam ad rationem supernaturalis sufficit vnum principium supernaturale, vt patet in actu, qui pendet ab habitu supernaturali, & potentia naturali, & ipse actus est supernaturalis quantum ad substantiam.

Ad tertium constat conclusionem theologicam esse supernaturalem, quoad substantiam, quia per se, & natura sua pendet ab aliquo principio supernaturali.

Hìc posset disputari quando prudentia supernaturalis ponatur infusa à S. Thom. infrà *quæst.* 47. *artic.* 14. *ad* 3. sed de hoc dicemus circa eam quæstionem.

Articvlvs II.

Vtrùm fides informis sit donum Dei.

36. 3. dist. 32. 9. 3. a. 2. Et veri. 9. 14. a. 7. cor. Et Rom. 32. lect. 6. col. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim Deuter. 12. *quòd Dei perfecta sunt opera. Fides autem informis est quoddam imperfectum: ergo fides informis non est opus Dei.*

2. *Præterea, Sicut actus dicitur deformis propter hoc, quòd caret debita forma: ita etiã fides dicitur informis propter hoc, quòd caret debita forma: sed actus deformis peccati non est à Deo, vt suprà dictum est: ergo neque etiam fides informis est à Deo.* 1. 2. q. 79. a. 2. ad 2.

3. *Præterea,* ℣ *Quæcunque Deus sanat, totaliter sanat. Dicitur enim Ioan.* 7. *Si circuncisionem accipit homo in sabbato, vt* ℣ *non soluatur lex Moysi, mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato, sed per fidem homo sanatur ab infidelitate: quicunque ergo donum fidei à Deo accipit, simul sanatur ab omnibus peccatis, sed hoc non fit nisi per fidem formatam: ergo sola fides formata est donum Dei; non ergo fides informis est à Deo.*

Sed contra est, quòd quædam glos. dicit primæ ad Corinth. 13. *quòd fides quæ est sine charitate, est donum Dei. Hæc autem est informis: ergo fides informis est donum Dei.*

Respondeo dicendum, quòd informitas priuatio quædam est. Est autem considerandum, quòd priuatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed superuenit rei iam habenti propriam speciem: sicut priuatio debitæ commensurationis humorum, est ratione speciei ipsius agritudinis: tenebrositas autem non est de ratione ℣ *speciei diaphani, sed ei superuenit.* ℣ *Quia ergo cùm assignatur causa alicuius rei, intelligitur assignari causa eius, secundùm quòd in propria specie existit: ideo quod non est causa priuationis, non potest dici esse causa illius rei, ad quam pertinet priuatio, sicut existens de ratione speciei illius. Non enim potest dici causa agritudinis, quod non est causa distemperantiæ humorum. Potest tamen dici aliquid esse causa diaphani: quamuis non sit causa obscuritatis, quæ non est de ratione speciei diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cùm fides dicatur informis propter defectum cuiusdam exterioris formæ, sicut* * *dictum est: & ideo illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictæ: hoc autem est Deus, vt* * *dictum est. Vnde relinquitur, quòd fides informis sit donum Dei.* * 2. q. 4. a. 1. & 4. * a. praeced.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides informis etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione, quæ sufficit ad fidei rationem.

Ad secundum dicendum, quòd deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus, secundum quod est actus moralis, vt suprà * *dictum est. Dicitur enim actus deformis per priuationem formæ intrinsecæ, quæ est debita commensuratio circunstantiarum actus: & ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus, inquantum est actus.* * 1. 2. q. 18. a. 1.

Vel dicendum, quòd deformitas non solum importat priuationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem. Vnde deformitas se habet ad actum sicut falsitas ad fidem. & ideo sicut actus deformis non est à Deo: ita nec aliqua fides falsa. & sicut fides informis est à Deo: ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamuis non sint charitate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit, sunt à Deo.

Ad tertium dicendum, quòd ille, qui accipit à Deo fidem absque charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non remouetur culpa præcedentis infidelitatis, sed sanatur secundùm quid, vt scilicet cesset à tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quòd aliquis desistat ab vno actu peccati, etiam Deo hoc faciente: qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini à Deo, quod credat: non tamen datur ei charitatis donum: sicut etiam aliquibus absque charitate datur donum prophetiæ, vel aliquid simile.

Conclvsio est affirmans, & constat ex dictis.

Qvæstio VII.

De effectibus fidei, in duos articulos diuisa.

DEINDE *considerandum est de effectibus fidei.*

Et circa hoc quæruntur duo.

Primò, vtrùm timor sit effectus fidei.

Secundò, vtrùm purificatio cordis sit effectus fidei.

Agit

Egit S.Thom. de obiecto, de actu,& habitu fidei, & causis illius, in hac verò quæstione agit de effectibus fidei.

Articvlvs I.

Vtrùm timor sit effectus fidei.

37. *Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd timor non sit effectus fidei. Effectus enim non præcedit causam. Sed timor præcedit fidem. Dicitur enim Eccl.c.2.* Qui timetis Deum, credite illi: *ergo timor non est effectus fidei.*

2. Præterea, Idem non est causa contrariorum. Sed timor, & spes sunt cõtraria, vt suprà dictum est: fides autem generat spem, vt dicitur in Glos. Matth.1. ergo non est causa timoris.*

p.2.q.33. 2.2. Glos. interlin. super illud. Abraham genuit Isaac. p.2.q.42. ar.1. * 2.2. q. 18.ar.2.

3. Præterea, Contrarium non est causa contrarij, sed obiectum B *fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima: obiectum autem timoris est malum, vt suprà* dictum est: actus autem habent speciem ex obiecto secundùm suprà* dicta: ergo fides non est causa timoris.*

Sed contra est, quod dicitur Iacob.2. Dæmones credunt, & contremiscunt.

Respondeo dicendum, quòd timor est quidam motus appetitiuæ virtutis, vt suprà dictum est. Omnium autem appetitiuorum*

p.1.q.22. 2.2. & 1. & q.41. 42.83. *motuum principium est bonum, vel malum apprehensum: vnde oportet, quòd timoris, & omnium appetitiuorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quædam apprehensio, de quibusdam malis pœnalibus, quæ secundum diuinum iudicium inferuntur: & per hunc modum fides est causa timoris, quo quis timet à Deo puniri: qui timor est seruilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari à Deo: vel quo quis refugit se Deo comparare, reuerendo ipsum inquantum per fidem,* C *hanc existimationem habemus de Deo, quòd sit quoddam immẽsum, & altissimum bonum, à quo separari est pessimum, & cui velle æquari est malum: sed primi timoris scilicet seruilis est causa fides informis, sed secundi timoris, scilicet filialis est causa fides formata, quæ per charitatem facit hominem Deo adhærere, & ei subiici.*

Ad primum ergo dicendum, quòd timor Dei non potest vniuersaliter præcedere fidem, quia si omnino eius ignorantiam haberemus quantum ad præmia, vel pœnas, de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed supposita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia diuina, sequitur timor reuerentiæ: ex quo sequitur vlterius, vt homo intellectum suũ Deo subiiciat ad credendum omnia, quæ sunt promissa à Deo. Vnde ibi sequitur: Et non euacuabitur merces vestra.

D

Ad secundum dicendum, quòd idem secundùm contraria potest esse contrariorum causa, non autem id m secundùm idem. Fides autem generat spem, secundùm quod facit nobis æstimationem de præmiis, quæ Deus retribuit iustis. Est autem causa timoris, secundùm quod facit nobis æstimationem de pœnis, quas peccatoribus infligere vult.

Ad tertium dicendum, quòd obiectum fidei primum & formale est bonum, quod est veritas prima, sed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quædam mala, puta quòd malum sit Deo non subiici, vel ab eo separari, & quod peccatores pœnalia mala sustinebunt à Deo, & secundùm hoc fides potest esse causa timoris.

E

Conclvsio est, fides est causa timoris siue sit seruilis timor, siue filialis.

Articvlvs II.

Vtrùm purificatio cordis sit effectus fidei.

38. *Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis præcipuè in affectu consistit, sed fides in intellectu est. ergo fides non causat cordis purificationem.*

4.d.4.q. 2.a.4.ad 3. Et ver. q.22.a.1. ad 6.

2 Præterea, illud, quod causat cordis purificationem, non potest simul esse cum impuritate: sed fides simul potest esse cum impuritate peccati: sicut patet in illis, qui habent fidem informem: ergo fides non purificat cor.

3. Præterea, Si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maximè purificaret hominis intellectum: sed intellectum non purificat ab obscuritate; cùm sit cognitio ænigmatica. ergo fides nullo modo purificat cor.

Sed contra est, quod dicit Petrus Act. 15. Fide purificans corda eorum.

Respondeo dicendum, quòd impuritas vniuscuiusque rei consistit in hoc, quòd rebus vilioribus immiscetur. Non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi, vel stanni. Manifestum est autem, quòd rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus, B *& corporalibus creaturis: & ideo impura redditur ex hoc, quòd temporalibus se subiicit per amorem: à qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum: in quo quidem motu primum principium est fides. Accedentem enim ad Deum oportet credere, vt dicitur Heb.*11.*& ideo primum principium purificationis cordis est fides (qua purificatur impuritas erroris) quæ si perficiatur per charitatem formatam, perfectam purificationem causat.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ea, quæ sunt in intellectu, sunt principia eorum, quæ sunt in affectu, inquantum scilicet bonum ☞ *intellectus mouet affectum.* ☞

*Ad secundum dicendum, quòd fides etiam informis excludit quandam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quæ contingit ex hoc, quod intellectus humanus inordinatè inhæret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilium metiri diuina. Sed quando per charitatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur, quia vniuersa delicta operit charitas, vt dicitur Prou.*10. C

Ad tertium dicendum, quod obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpæ, sed magis ad naturalem defectum intellectus humani secundum statum præsentis vitæ.

Prima conclusio, primum principium purificationis cordis est fides.

Secvnda conclusio desumitur ex solutione secundi, & est hæc, fides etiam informis excludit impuritatem erroris.

DISPVTATIO XLVII.

Circa hanc quæstionem.

Dvbivm I.

Quomodo fides sit causa timoris.

Sanctvs Thomas *artic.*1. *in corpore*, docet fidem esse causam timoris, quatenus per fidem sit in nobis apprehensio malorum: malum autem est obiectum timoris, & sic fides est causa timoris seruilis, quia cognoscit per fidem hominem ob peccatum posse à Deo puniri, quod pertinet ad timorem seruilem. Deinde est causa timoris filialis, quatenus cognoscit per fidem Deum esse summè bonũ, & ideo ab eo timet separari. De his verò actibus timoris vtriusque dicemus infrà suo loco, vnde per actualem cognitionem dicitur fides causa timoris. Dubitat verò Bañez *in hunc articulum*, in quo genere causæ dicatur fides causa timoris, & docet non posse dici causam timoris in genere causæ efficientis, quia actus fidei non est causa efficiens amoris. Probat, quia si fides esset causa efficiens amoris in iustificatione hominis, principaliùs se haberet fides quàm amor.

Secundò docet fidem per apprehensionem mouere voluntatem ad amorem, & ita hanc causalitatem posse reduci ad finalem, vel formalem, aut exemplarem.

Mihi verò placet fidem esse causam timoris, quatenus

repræsentat malum fugiendum, habitus enim intellectualis non potest alio modo mouere voluntatem, nisi efficiens cognitionem.

Secundò existimo cognitionem non esse causam efficientem actus voluntatis, vt dixi in liberis de anima, & frequentiùs docent Theologi 1. 2. in materia de actibus *ad quæst. 9.* Nihilominus ratio, qua vsus est Bañez, mihi non placet, quia etiamsi actus fidei efficienter produceret actum amoris, non diceretur iustificatio fieri principalius ab actu fidei, quàm ab actu charitatis, hæc enim efficientia physica parui momèti est, amor enim principaliùs concurrit ad iustificationem, quia vel est forma actualis, vel vltima dispositio ad iustificationem, & ita in iustificatione principalius munus exercet, quàm fides, quæ solùm est principium & radix iustificationis, vt explicuimus ad quæstionem quartam. Deinde licèt cognitio non producat physicè actum voluntatis, tamen suadens habet se instar causæ efficientis, proponendo obiectum, sicut inter homines cùm vnus suadet alteri, nec refert si dicamus eam causalitatem esse similem causalitati finis, qui sua bonitate allicit voluntatem; fides ergo actualis mouet modo explicato, habitus verò fidei mouet producendo actum ipsum.

Docet deinde S. Thom. fidem informem mouere ad timorem seruilem, formalem verò ad timorem filialem. Notat autem P. Valentia hîc *quæst. 7.* hoc non esse ita intelligendum, quasi timor honestus seruilis non possit esse cum charitate, de quo dicemus in materia de spe, & timor etiam filialis, quoad obiectum materiale, poterit esse sine charitate. Prior pars facile intelligitur: nam iustus ex fine honesto potest timere punitionem, & fidelis ex fine honesto potest timere separationem à Deo, licèt existens in peccato non timeat ex fine charitatis. Voluit ergo S. Thom. in fideli peccatore frequenter oriri timorem seruilem, in iusto verò oriri timorem filialem ex cognitione fidei diuinæ.

Deinde addunt recentiores fidem non solùm vt speculatiuam, sed vt practicam posse esse causam timoris, quod facile potest intelligi, quia vtraque cognitio potest mouere ad timorem. Sed obiicitur timorem aliquando præcedere ipsam fidem; ergo non est causa timoris ipsa fides. S. Thom. ad primum respondet timorem non posse esse priorem fide omnino, quia si ignoraremus Deum posse intelligere pœnam, & tribuere præmia, non timeremus eum: sed supposita fide aliquorum obiectorum potest facilius ex timore moueri ad fidem aliorum. quæ doctrina verissima est.

Possumus autem addere timorem, qui est actus supernaturalis, supponere fidem, quia affectus supernaturalis, vt diximus *ad quæst. 6.* supponit cognitionem supernaturalem; potest tamen ante fidem infusam esse aliquis timor honestus ex gratia, licèt sit naturalis secundùm substantiam, de quo loquutus videtur August. *cap. 5. de catechizandis rudibus.*

Item sciendum est S. Thom. in solutione primi, explicare illud Ecclesiastici 2. *Qui timetis Dominum credite illi.* quæ verba intelligit S. Thom. de fide, quæ est actus intellectus. & Bañez *in articulum* 1. docet posse etiam intelligi de fiducia, quæ pertinet ad voluntatem, & fauet quod in textu sequitur, *& non euacuabitur merces nostra.*

Item sciendum est, S. Thom. in argumento *sed contra*, adducere illud Iacobi 2. *Dæmones credunt, & contremiscunt.* de quo loco multa diximus suprà. hîc disputant aliqui an in beatis sit timor, de quo in materia de spe dicetur.

DVBIVM II.

Quo sensu fides dicatur purificare corda.

DE hoc disputauit S. Thom. *artic. 2. huius quæstionis*, vt explicet locum Actorum 15. *fide purificans corda eorum.* Sunt autem verba Petri in Concilio fratrum; circa sensum autem quæstionis causa est desumpta ex eo quod suprà diximus, fidem non esse causam formalem nostræ iustificationis, neque dispositionem sufficientem, vnde potest quis habere veram fidem, & esse in peccato mortali: ergo fides non purificat cor, quia potest esse cum impuritate peccati.

Nihilominus docet S. Thom. fidem esse primum principium purificationis cordis, quatenus per illam liberatur intellectus ab erroribus, & perficitur cognitione supernaturali, & ideo dicitur Deus fide purificare corda; impurum enim, vt notat S. Thom. dicitur, quod rebus vilioribus miscetur; argentum enim non dicitur impurum ex eo quòd sit mixtum auro, sed quia miscetur cum ferro, vel plumbo, & puritas argenti in eo non sit mixtum cum inferiori metallo, si enim esset mixtum cum auro, nõ diceretur impurum, ita vt significetur defectus. Cùm ergo intellectus hominis miscetur erroribus, dicitur impurus, & ab hac impuritate liberatur per fidem.

Secundò docet S. Thom. fidem charitate formatam perfectè purificare cor, quia charitas facit hominem sanctum, & emundat à peccato, & ita in solutione ad secundum docet fidem etiam informem excludere impuritatem sibi oppositam, nempe impuritatem erroris; si verò per charitatem formetur, tunc nullam impuritatem secum compatitur, inquit S. Doctor, quia vniuersa delicta operit charitas, vt dicitur *Prouerbiorum* 10. quæ doctrina S. Thom. intelligenda est de impuritate peccati mortalis: nam cum charitate in hoc statu vitæ bene compatitur impuritas peccati venialis, quamuis ab hac etiam impuritate possit homo per actum charitatis liberari, vt docuimus in materia de pœnitentia.

Occasione huius doctrinæ traditæ disputant aliqui in articulum secundum, quo sensu fides dicatur iustificare, de qua controuersia disputant Theologi in materia de gratia, & nos suprà disputauimus. Legatur noster Lorinus in citata verba capitis 15. Actuũ Apostolorum.

Deinde notat P. Valentia hîc *quæst. 7.* fidem plures alios habere effectus, qui illi tribuuntur, vt principio & radici salutis humanæ. De quibus legi potest Cyrillus Hierosolymitanus *catechesi 5.* Aug. *serm. 10 de verbis Apostoli*, Ambrosius *sect. 8. in Psal. 118.* & sanè Paulus *ad Heb. 11.* de efficacitate fidei multa mira docet, vbi Patres excellentiam catholicæ fidei & particularis laudant. S. Th. verò in hac quæstione solùm voluit duos effectus generales timoris & purificationis explicare; ex dictis autem constat ad rationem dubitandi.

QVÆSTIO VIII.

De dono intellectus, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum de dono intellectus, & scientiæ, quæ respondent virtuti fidei.

Et circa donum intellectus quæruntur octo.

Primò, vtrùm intellectus sit donum Spiritus sancti.

Secundò, vtrùm possit simul esse in eodem cum fide.

Tertiò, vtrùm intellectus, qui est donum Spiritus sancti, sit speculatiuus tantum, vel etiam practicus.

Quartò, vtrùm omnes, qui sunt in gratia, habeant donum intellectus.

Quintò, vtrùm hoc donum inueniatur in aliquibus absque gratia.

Sextò, quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona.

Septimò,

Septimò, de eo, quod respondet huic dono in beatitudinibus.

Octauò, de eo, quod respondet ei in fructibus.

ARTICVLVS I.

Vtrùm intellectus sit donum Spiritus sancti.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd intellectus non sit donum Spiritus sancti. Dona enim gratuita distinguuntur à donis naturalibus: superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, vt patet in 6. Ethicor. *ergo non debet poni donum Spiritus sancti.*

2. Præterea, Dona diuina participantur à creaturis secundum earum proportionem & modum, vt patet per Dion. in lib. * *de Diu. no. sed modus humanæ naturæ est, vt non simpliciter veritatem cognoscat, quod pertinet ad rationem intellectus, sed discursiuè, quod est proprium rationis, vt patet per Dion. in 6. c.* * *de Diu.no. ergo cognitio diuina, quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis, quàm intellectus.*

3. Præterea, In potentijs animæ intellectus contra voluntatem diuiditur, vt patet in 3. * *de Anima. Sed nullum donum Spiritus sancti dicitur voluntas: ergo etiam nullum donum Spiritus sancti debet dici intellectus.*

Sed contra est, quòd dicitur Isa.11. Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ, & intellectus.

Respondeo dicendum, quòd nomen intellectus, quandam intimam cognitionem importat. Dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifestè patet considerantibus differentiam intellectus & sensus. Nam cognitio sensitiua occupatur circa qualitates sensibiles exteriores: cognitio autem intellectiua penetrat vsque ad essentiam rei. Obiectum enim intellectus est quod quid est, vt dicitur in 3. * *de Anima. Sunt autem multa genera eorum, quæ interius latent, ad quæ oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus & figuris latet veritas figurata. Res enim intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium, quæ exterius sentiuntur, & in causis latent effectus, & econuerso. Vnde respectu horum omnium potest dici intellectus. Sed cum cognitio hominis à sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est, quòd quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitæ virtutis, vnde vsque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine, vt vlterius penetret ad cognoscendum quædam, quæ per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum, vocatur donum intellectus.*

Ad primum ergo dicendum, quòd per lumen naturale nobis inditum, statim cognoscuntur quædã principia communia, quæ sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, vt suprà * *dictum est: necesse est quod homo vlterius pertingat ad quædam altiora: & ad hoc requiritur donum intellectus.*

Ad secundum dicendum, quòd discursus rationis semper incipit ab intellectu, & terminatur ad intellectum. Ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, & tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc peruenimus, vt intelligamus id, quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur, ex aliquo præcedenti intellectu procedit. Donum autem gratiæ, non procedit ex lumine naturæ, sed superadditur ei quasi perficiens ipsum: & ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus: quia ita se habet lumen superadditum ad ea, quæ nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea, quæ primordialiter cognoscimus.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas nominat simpliciter appetitiuum motum absque determinatione alicuius excellentiæ: sed intellectus nominat quandam excellentiam cognitionis penetrandi ad intima. Et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus, quàm nomine voluntatis.

CONCLVSIO est affirmans.

Lud. de Torres de fide, spe & charit.

ARTICVLVS II.

Vtrùm donum intellectus possit simul esse cum fide.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd donum intellectus non simul habeatur cum fide. Dicit enim Augustin. in lib. 83. Quæstionum, * *quòd id quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur: sed id quod creditur, non comprehenditur. Secundum illud Apostoli ad Philip.3.* Non quia iam comprehenderim, aut quòd perfectus sim. *Ergo videtur, quòd fides, & intellectus non possint esse in eodem.* 40.

2. Præterea, Omne quod intelligitur intellectu, videtur naturaliter. Sed fides est de non apparentibus, vt suprà * *dictum est. Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.*

3. Præterea, Intellectus est certior quàm scientia. Sed scientia & fides non possunt esse de eodem, vt suprà * *dictum est. Multo ergo minùs intellectus & fides.*

Sed contra est, quod Gregor. * *dicit in lib. Moralium: Videmus quod intellectus de auditis mentem illustrat. Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita. Vnde dicitur Luc. vlt. quòd Dominus aperuit discipulis suis sensum, vt intelligerent scripturas. Ergo intellectus potest simul esse cum fide.*

Respondeo dicendum, quòd hîc duplici distinctione est opus. Vna quidem ex parte fidei, alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei distinguendum est, quòd quædam per se, & directè cadunt sub fide, quæ naturalem rationẽ excedunt, sicut Deum esse trinum & vnum, filium Dei esse incarnatum. Quædam verò cadunt sub fide quasi ordinata ad ista secundum aliquem modũ, sicut omnia, quæ in Scriptura diuina continentur. Ex parte verò intellectus distinguendum est, quòd dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Vno modo perfectè: quando, scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectæ, & ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundùm quod in se est. Et hoc modo ea, quæ directè cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei. Sed quædam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfectè: quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit, aut quomodo sit: sed tamen cognoscitur, secundùm quod ea, quæ exterius apparent, veritati non contrariantur: inquantum scilicet homo intelligit, quòd propter ea, quæ exterius apparent, non est recedendum ab his, quæ sunt fidei. Et secundùm hoc nihil prohibet durante statu fidei intelligere etiam ea, quæ per se sub fide cadunt.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ tres rationes procedunt, secundum quod aliquid perfectè intelligitur. Vltima autem ratio procedit de intellectu eorum, quæ ordinantur ad fidem.

PRIMA conclusio, ea quæ directè pertinent ad fidem, non possunt cognosci perfectè in statu fidei.

SECVNDA conclusio, aliqua quæ ordinantur ad fidem, possunt perfectè cognosci in statu fidei.

ARTICVLVS III.

Vtrùm donum intellectus sit speculatiuum tantùm, an etiam practicum.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd intellectus, qui ponitur donum Spiritus sancti, non sit practicus, sed speculatiuus tantum. Intellectus enim, vt Gregor. * *dicit in 1. Moralium, altiora quædam penetrat. Sed ea, quæ pertinent ad intellectum practicum, non sunt alta, sed quædam infima, scilicet singularia, circa quæ sunt actus. Ergo intellectus, qui ponitur donum, non est intellectus practicus.* 41.

2. Præterea, Intellectus qui est donũ, est dignius aliquid, quàm intellectus, qui est virtus intellectualis. Sed intellectus, qui est virtus intellectualis, est solũ circa necessaria, vt patet per Philos. in 6. Ethic. * *ergo multo magis intellectus, qui est donum, est solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia, aliter se habere, quæ opere humano fieri possunt. Ergo intellectus, qui est donum, non est intellectus practicus.*

3. Præterea, Donum intellectus illustrat mentem ad ea, quæ naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum

est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quæ A
1 2.q.18 a.2. & q. 71.a.6. & q.65. & 91. *dirigit in rebus agendis,vt ex supra* dictis patet. Ergo intellectus,qui est donum,non est intellectus practicus.*

*Sed contra est,quod in Psal.*110.*dicitur:*Intellectus bonus omnibus facientibus eum.

Ar.1.huius qu. *Respondeo dicendum, quòd sicut dictum* est, donum intellectus non solum se habet ad ea, quæ primo,& principaliter cadunt sub fide,sed etiam ad omnia,quæ ad fidem ordinantur. Operationes autem bonæ quendam ordinem ad fidem habent. Nam fides per dilectionem operatur, vt Apostolus dicit ad Gal.* 5. *Et ideo donum intellectus etiam ad quædam operabilia se extendit: non quidem vt circa ea principaliter versetur,sed inquantum in agendis regulamur rationibus æternis:quibus considerandis, & consu-*
12.c.7. in fin.t.3. *lendis secundum Augustin.* 12. *de Trinit.* inhæret superior ratio, quæ dono intellectus perficitur.*

Ad primum ergo dicendum, quòd operabilia humana, secun- B
dum quod in se considerantur,non habent aliquam excellentiæ altitudinem.Sed secundum quod referuntur ad regulam legis æternæ,& ad fidem beatitudinis diuinæ; sic altitudinem habent vt circa ea possit esse intellectus.

Ad secundum dicendum,quòd hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni,quod est intellectus:quod intelligibilia æterna, vel necessario considerat, non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod sunt regulæ quædam humanorum actuum: quia quanto virtus cognoscitiua ad plura se extendit,tanto nobilior est.

Ad tertium dicendum, quòd regula humanorum actuũ est ra-
1.2.q.19. a.3. & 4. & q.71. a.6 & q. 91.& 95. *tio humana,& lex æterna,vt supra* dictum est. Lex autem æterna excedit naturalem rationem: & ideo cognitio humanorum actuum,secundum quod regulatur à lege æterna,excedit naturalem rationem,& indiget supernaturali lumine doni Spiritussancti.* C

Conclvsio est, hoc donum primariè est speculatiuum, & secundariè practicum.

Articvlvs IV.

Vtrùm donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam.

42. *Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd donum intellectus non insit omnibus habentibus gratiam.Dicit enim Gre-*
Li.1,Moral.c. 36. ante me. *gor.*2.* *Moralium,quòd donum intellectus datur contra hebetudinem mentis.Sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.*

2. *Præterea,Inter ea quæ ad cognitionem pertinent,sola fides* D
videtur esse necessaria ad salutem; quia per fidem Christus inhabitat in cordibus nostris, vt dicitur ad Ephes. 3. *Sed non omnes habentes fidem,habent donum intellectus:imò qui credunt, debent orare vt intelligant: sicut Aug.dicit in libro de Trin.ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.*

3. *Præterea, Ea quæ sunt communia omnibus habentibus gratiam,nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus & aliorum donorum aliquando se vtiliter subtrahit. Quandoque enim dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit,in rebus imis & vilibus graui hebetudine pigrescit: vt*
Li.2.Moral.c.36. parum à med. *Gregor.* dicit in* 2. *Moral. ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.*

Sed contra est,quod dicitur in Psal. 81. *Nescierunt,neque intellexerunt, in tenebris ambulant. Sed nullus habens ambulat in* E
*tenebris,secundùm illud Ioan.*8. Qui sequitur me,non ambulat in tenebris. *Ergo nullus habens gratiam, caret dono intellectus.*

Respondeo dicendum, quòd in omnibus habentibus gratiam, necesse est esse rectitudinem voluntatis: quia per gratiam præpa-
lib.2.retract.c.22 circa fin. tom.1. *ratur voluntas hominis ad bonum:vt* Augustin. dicit. Voluntas autem non potest rectè ordinari in bonum, nisi præexistente aliqua cognitione veritatis: quia obiectum voluntatis est bonum intelle-*
li.3.tex. 34.& 49. tom.3. *ctus, vt dicitur in* 3.* *de Anima. Sicut autem per donum charitatis Spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis, vt directè moueatur in bonum quoddam supernaturale:ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis,vt cognoscat veritatem quãdam supernaturalem:in quam oportet tendere voluntatem rectã. Et ideo sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratum facientem,ita etiam donum intellectus.*

Ad primum ergo dicendum,quòd aliqui habentes gratiam gratum facientem, possunt hebetudinem pati circa aliqua, quæ sunt præter necessitatem salutis. Sed circa ea, quæ sunt de necessitate salutis,sufficienter instruuntur à Spiritu sancto: secundùm illud 1. *Ioan.*Vnctio eius docet vos de omnibus.

Ad secundum dicendum, quòd etsi non omnes habentes fidem, plenè intelligant ea,quæ proponuntur credenda; intelligunt tamen ea esse credenda,& quod ab eis nullo modo est deuiandum.

Ad tertium dicendum, quod donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea,quæ sunt necessaria ad salutem: sed circa B
alia interdum se subtrahit,vt non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint ad hoc quod superbiæ materia subtrahatur.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs V.

Vtrùm donum intellectus inueniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.

Ad quintum sic proceditur. Videtur,quòd intellectus donum 43.
inueniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Augustin.enim exponens illud Psal.* 118. Concupiuit anima mea desiderare iustificationes tuas, *dicit, Præuolat* In Psal. 118. cõc. nõ procul à fine. *intellectus, & tarde sequitur humanus atque infirmus affectus. Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus propter charitatem: ergo donum intellectus potest* C
esse in his,qui non habent gratiam gratum facientem.

2. *Præterea,Danielis* 3.*dicitur, quòd intelligentia opus est in visione prophetica:& ita videtur quod prophetia non sit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente: vt patet Matth.*7.*vbi dicentibus,*In nomine tuo prophetauimus,*respondetur:*Nunquam noui vos:*ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.*

3. *Præterea,Donum intellectus respondet virtuti fidei:secundùm illud Isa.* 7. *secundùm aliam literam,* Nisi crediderit is, non intelligetis. *Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.*

*Sed contra est,quod Dominus dicit Ioan.*6. Omnis qui audiuit à Patre,& didicit,venit ad me.*Sed per intellectum audita addiscimus, vel penetramus,vt patet per Gregor.* in primo* Li.1.Moral.c.31. ante me. *Moralium. Ergo quicunque habet intellectus donum, venit ad Christum:quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum* D
intellectus non est sine gratia gratum faciente.

Respondeo dicendum,quòd sicut supra dictum est,dona Spi-* 1.2.q.68. a.1. & 2. *ritus sancti perficiunt animam, secundum quod est bene mobilis à Spiritu sancto. Si ergo intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectus, in quantum intellectus hominis est bene mobilis à Spiritu sancto. Huiusmodi autem motus consideratio in hoc est, quod homo apprehendat veritatem circa finem. Vnde nisi vsque ad hoc moueatur à Spiritu sancto intellectus humanus, vt rectam æstimationem de fine habeat,nondum constat cuius est donum intellectus, quantumcunque ex illustratione Spiritus sancti, alia quadam præambula cognoscat: rectam autem æstimationem de vltimo fine non habet,nisi ille qui circa finem non errat:sed ei firmiter inhæret tanquam optimo:quod est solum habentis gratiam gratum facientem. Sicut etiam in moralibus rectam æstimatam habet homo de* E
fine per habitum virtutis. Vnde donum intellectus habet nullus sine gratia gratum faciente.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aug. nominat intellectum In Psal. 118. cõc. vers. 2. *quamcunque illustrationem intellectualem,quæ tamen non pertingit ad perfectam doni rationem, nisi vsque ad hoc mens hominis deducatur,vt rectam æstimationem habeat homo circa finem.*

Ad secundum dicendum,quòd intelligentia, quæ necessaria est ad prophetiam,est quædam illustratio mentis circa ea,quæ prophetis reuelantur:non est autem illustratio mentis circa æstimationem rectam de vltimo fine,quæ pertinet ad donum intellectus.

Ad tertium dicendum, quòd fides importat solum assen-
sum

sum ad ea, quæ proponuntur: sed intellectus importat quandam perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, vt dictum * est: & ideo non est similis ratio de intellectu & fide.

In corp. art.

CONCLVSIO est negans.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm donum intellectus distinguatur ab aliis donis.

44. AD sextum sic procedit ur. Videtur, quòd donum intellectus non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim oppositæ sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem: sed sapientiæ opponitur stultitia, hebetudini intellectus, precipitationi consilium, ignorantiæ scientia, vt patet per * Gregor. 2. Moralium. Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia & precipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

Lib. 2. Moral. c. 10. ante me.

2 Præterea, Intellectus qui ponitur virtus intellectualis, differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium, quod est circa principia per se nota: sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota, quia ad ea, quæ naturaliter per se cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum. Ad ea verò, quæ supernaturalia sunt, sufficit fides: quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est. * Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

q. 1. ar. 7.

3 Præterea, Omnis cognitio intellectiua vel est speculatiua, vel practica: sed donum intellectus habet se ad vtrumque, vt dictum est. * Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnes in se complectitur.

Ar. 5. huius q.

Sed contra est, quod quæcunque connumerantur adinuicem, oportet ea esse aliquo modo abinuicem distincta: quia distinctio est principium numeri, sed donum intellectus connumeratur aliis donis, vt patet Isaiæ 11. ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

Respondeo dicendum, quòd distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine, & timore, manifesta est: quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitiuam, illa verò tria pertinent ad vim appetitiuam. Sed differentia huius doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam, & consilium, quæ etiam ad vim cognoscitiuam pertinent, non est adeò manifesta. Videtur autem quibusdam, quod donum intellectus distinguatur à dono scientiæ & consilij per hoc, quod illa duo pertineant ad practicam cognitionem, donum autem intellectus ad speculatiuam. A dono verò sapientiæ, quod etiam ad speculatiuam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc, quòd ad sapientiam pertinet iudiciũ, ad intellectum verò capacitas intellectus eorum, quæ proponuntur: seu penetratio ad intima eorum, & secundum hoc supra * numerum donorum assignauimus. Sed diligenter intuenti donum intellectus, non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, vt dictum * est. Et similiter etiam donum scientiæ circa vtrunque se habet, vt infrà * dicetur. Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim hæc quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur. Fides autem est ex auditu, vt dicitur Rom. 10. Vnde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primò quidem & principaliter se habet ad veritatem primam, secundariò ad quædam circa creaturas consideranda: & vlteriùs se extendit etiam ad directionem humanorum operum secundum quod per dilectionem operatur, vt ex dictis * patet. Sic ergo circa ea, quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra. Primò quidem, vt intellectu penetrentur vel capiantur: & hoc pertinet ad donum intellectus. Secundò autem oportet, vt de eis homo habeat iudicium rectum, vt æstimet his esse inhærendum, & ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo iudicium, quantum ad res diuinas, pertinet ad donum sapientiæ: quantum verò ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ: quantum verò ad applicationem ad singularia opera pertinet ad donum consilij.

* 1. 2. q. 68. art. 4

* Art. 3. huius q.

* art. 1. q. sequent.

q. 1. ar. 1. & 2. ad 1. & q. 4. a. 2. ad 3. & art. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd prædicta differentia quatuor donorum manifestè competit distinctioni eorum, quæ Greg. * ponit

Loco citato in argum.

Lad. de Torres de fide, spe & charit.

A eis esse opposita. Hebetudo enim acutiti opponitur, dicitur enim per similitudinem intellectus acutus, quando potest penetrare ad intima eorum, quæ proponuntur. Vnde hebetudo mentis est, per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc, quod peruerse iudicat circa communem finem vitæ: & ideo proprie opponitur sapientiæ, quæ facit rectum iudicium circa vniuersalem causam. Ignorantia verò importat defectum mentis etiam circa quæcunque particularia, & ideo opponitur scientiæ, per quam homo habet rectum iudicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Precipitatio verò manifestè opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedat ante deliberationem rationis.

B Ad secundum dicendum, quòd donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuita, aliter tamen, quam fides. Nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum verò intellectus pertinet mente penetrare ea, quæ dicuntur.

Ad tertium dicendum, quòd donum intellectus pertinet ad vtramque cognitionem, scilicet speculatiuam & practicam, non quantum ad iudicium, sed quantum ad apprehensionem, vt capiantur ea, quæ dicuntur.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet: Beati mundo corde, &c.

45. AD septimum sic procedetur. Videtur, quòd dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Munditia enim cordis maximè videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectiuam. Ergo prædicta beatitudo non respondet dono intellectus.

2. Cor. 7. Et 3. d. 35. q. 1. a. 4. q. 4. & 6.

2. Præterea, Act. 15. dicitur: Fide purificans corda eorum: sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis: ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad veritatem fidei, quam ad donum intellectus.

3. Præterea, Dona Spiritus sancti perficiunt hominem in præsenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam præsentem: ipsa enim beatos facit, vt suprà * habitum est. Ergo sexta beatitudo continens visionem Dei, non pertinet ad donum intellectus.

P. 2. q. 3. art. 2.

Sed contra est, quod Augustin. dicit in lib. * de sermone Domini in monte. Sexta operatio Spiritus sancti, quæ est intellectus, conuenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit.

* li. 2. c. 9. parũ ante med. tom. 4.

Respondeo dicendum, quòd in sexta beatitudine sicut & in aliis duo continentur. Vnum per modum meriti, scilicet munditia cordis, aliud per modum præmij, scilicet visio Dei, vt suprà dictum est. Et vtrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia, vna quidem præambula & dispositiua ad Dei visionem, quæ est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus. Et hac quidem munditia cordis fit per virtutes & dona, quæ pertinent ad vim appetitiuam. Alia verò munditia cordis est, quæ est quasi completiua respectu visionis diuinæ. Et hæc quidem est munditia mentis depuratæ à phantasmatibus & erroribus: vt scilicet ea, quæ de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum: nec secundùm hæreticas peruersitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus. Similiter etiam duplex est Dei visio: vna quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia verò imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est: & tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quicquid intellectu comprehenditur. Et vtraque Dei visio pertinet ad donum intellectus. Prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundùm quod erit in patria. Secunda verò ad donum intellectus inchoatum, secundùm quòd habetur in via. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de prima munditia. Tertia verò de perfecta Dei visione. Dona autem & hic nos perficiunt secundùm quandam inchoationem, & in futuro implebuntur, vt suprà * dictum est.

P. 2. q. 69. a. 2. & 4.

* In cor. ar. & q. 68. a. 5. & q. 6. a. 2.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm in fructibus fides respondeat dono intellectus.

46. 3 q. 14. q. 1 a. 3. co. 6. *AD octauum sic proceditur. Videtur quòd in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei. Dicitur enim Isa. 7.* Nisi crediderit is non intelligetis, *secundùm aliam literam, vbi nos habemus:* Si non crediderit is, non permanebitis. *Non ergo fides est fructus intellectus.*

2. *Præterea, Prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu: quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificij, vt suprà* dictum est. Ergo fides non est fructus intellectus.* 4 a. 1. & 7.

3. *Præterea, Plura sunt dona pertinentia ad intellectũ, quàm pertinentia ad appetitũ. Sed inter fructus ponitur tantum vnum pertinens ad intellectum, scilicet fides: omnia verò alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui, quam sapientia, vel scientia, seu consilio.*

Sed contra est, quòd finis vniuscuiusque rei est fructus eius. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus. Dicit enim gloss. ad Galat. 5. quòd fides est quæ est fructus, & de inuisibilibus certitudo. Ergo in fructibus, fides respondet dono intellectus.* Glo. interlin. ibid.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm de fructibus ageretur, fructus Spiritus dicuntur vltima, & delectabilia, quæ in nobis proueniunt ex virtute Spiritus sancti. Vltimum autem & delectabile habet rationem finis, qui est proprium obiectum voluntatis. Et ideo oportet quod illud quod est vltimum & delectabile in voluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum, quæ pertinent ad alias potentias. Secundum hoc ergo genus doni vel virtutis, perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus: vnus quidem pertinens ad suam potentiam, alius autem quasi vltimus pertinens ad voluntatem. Et secundùm hoc dicendum est, quòd donum intellectus respondet pro proprio fructu, fides, id est, fidei certitudo. Sed pro vltimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.* P. 2. q. 70. a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus est fructus fidei, quæ est virtus. Sic autem non accipitur fides cum dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei ad quam homo peruenit per donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quòd fides non potest vniuersaliter præcedere intellectum. Non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem, quæ est virtus, ad quam quidem intellectus perfectionem, sequitur quædam fidei certitudo.

Ad tertium dicendum, quòd cognitionis practicæ fructus non potest esse in ipsa: quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud. Sed cognitio speculatiua habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum, quorum est. Et ideo dono consilij, quod pertinet solum ad cognitionem practicam, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiæ, intellectus & scientiæ, quæ possunt etiam ad speculatiuam cognitionem pertinere, respondet solum vnus fructus, qui est certitudo signata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitiuam, quia sicut iam dictum est, ratio finis, qui importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitiuam, quàm intellectiuam.* In cor. a.

CONCLVSIO est, donum fidei habet pro fructu certitudinem fidei, & gaudium de certitudine fidei.

DISPVTATIO XLVIII.

Circa hanc quæstionem.

DE septem donis Spiritus sancti disputat generatim S. Thom. 1. 2. *quæst.* 68. & ibi interpretes, vbi P. Vasquez *disputat.* 89. vnde nobis disputandum non est, an ista dona sint habitus distincti ab habitibus virtutum theologicarum, & infusarum, & similia, quæ citata quæstione disputant cum S. Thom. interpretes, sed breuiter nonnulla dicemus de dono intellectus.

DVBIVM I.

Quomodo donum intellectus distinguatur ab aliis donis.

SEptem numerantur dona Spiritus sancti à Theologis, iuxta Isaiam *cap.* 11. loquens enim Isaias de Christo ait: *Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ, & intellectus, spiritus consilij, & fortitudinis, spiritus scientiæ, & pietatis, & replebit eum spiritus timoris Domini.*

Ex hoc loco constat donum intellectus, vt peculiare, & distinctum ab aliis numeratis, & quod sit donum, certum est, vt docet S. Thom. *artic.* 1. *huius quæstionis.* in articulo autem quarto S. Thom. docet hoc donum distingui ab aliis, & primò facile intelligitur distingui à donis, quæ pertinent ad voluntatem, nempe à pietate, fortitudine, & timore: nam donum intellectus pertinet ad potentiam cognoscitiuam; tria verò dona prædicta pertinent ad potentiam appetitiuam.

Restat explicare quomodo intellectus differat à sapientia, à consilio, à scientia.

Refert S. Thom. opinionem aliquorum, qui dixerunt hoc donum distingui à dono scientiæ, & consilij, quòd hæc dona pertineant ad practicam cognitionem, intellectus verò ad solam speculatiuam; à sapientia verò, quòd ad sapientiam pertineat iudicium, ad intellectum verò penetratio eorundem obiectorum.

Sed hæc opinio non placet S. Thom. quia intellectus etiam est practicus, si rectè consideretur eius natura, & scientiæ donum non solùm est practicum, sed etiam speculatiuum, vt infrà dicetur.

Notat deinde S. Thom. hæc quatuor dona ordinari ad supernaturalem cognitionem rerum fidei. Est autem necessarium, vt homo eas res penetret, & capiat, & hoc pertinet ad donum intellectus. Secundò vt habeat iudicium de æstimatione earum veritatum, & hoc iudiciũ quantum ad diuina pertinet ad donum scientiæ; quantum verò ad applicationem ad singula opera, pertinet ad donum consilij.

Et iuxta hanc doctrinam explicat S. Thom. Gregorium *lib.* 2. *moralium, cap.* 36. *ante medium,* vbi dicit sapientiæ opponi stultitiam, habitudini intellectum, præcipitationi consilium, ignorantiæ scientiam: nam ideo habitudo opponitur intellectui, quia intellectus dicitur per similitudinem acutus, quando res penetrat. Stultitia opponitur sapientiæ, quia stultus peruersè iudicat circa communem finem vitæ, sapientia verò rectè iudicat de fine, ignorantia verò importat defectum mentis etiam circa particularia, & opponitur scientiæ, quæ habet rerum iudicium circa particulares causas, id est, circa creaturas; præcipitatio verò manifestè opponitur consilio per quod homo non procedit ad aliquid faciendum sine deliberatione rationis.

Deinde *art. illo* 6. *ad* 2. docet S. Thom. donum intellectus versari circa prima principia cognitionis supernaturalis, sed alio modo, quàm versatur fides: nam fides versatur circa propositiones fidei, vt illis præbeat assensum; donum verò intellectus versatur circa illa, vt penetret quæ dicuntur. Item in solutione ad tertium docet S. Thom. donum intellectus versari circa apprehensionem rerum, non circa iudicium, quod intelligi debet iuxta doctrinam, quam tradiderat in corpore eiusdem articuli. Plura dicam dubio sequenti ad explicandum hoc donum.

DVBIVM II.

An donum intellectus possit esse simul cum fide infusa.

HÆc difficultas pertinet ad cognoscendam naturam huius doni, & quæstionis causa est, quòd fides est de non visis, vt diximus ad quæstionem primam. per donum autem intellectus res intelliguntur, ac proinde videntur: ergo non possunt esse simul.

Nihilominus S. Thom. *art.* 2. docuit aliqua esse quæ per se sunt obiecta fidei, & supra naturam: sicut Deum esse trinum, & vnum, & similia, & hæc non posse in statu fidei ita cognosci, vt videatur quantum ad ea quæ sint, & ita donum intellectus ad hoc non iuuare in hoc statu. Alia sunt obiecta, quæ ad prima ordinantur, & hæc possumus per donũ intellectus perfectè intelligere. Prima verò possumus ita intelligere, licèt imperfectè, vt cognoscamus non esse contra veritatem, neque ab illis recedunt ob alia quæ nobis apparent. Ex his constat S. Thom. sentire officium doni intellectus non posse penetrare res fidei secundùm quod in se sunt, sed secundùm quòd sunt credibiles, & ita vt propter nullam rationem sit ab eis recedendum, & ita donum intellectus potest esse cum fide, & iuxta hoc intelligitur Gregor. *lib.* 1 *moralium, cap.* 32. *ante medium.* Videmus, inquit, quòd intellectus de absconditis mentem illustrat. Legatur P. Valentia 1.2. *d.* 8. *quæst.* 5. *p.* 2.

Non me latet Scotum *in* 3. *d.* 34. *quæst.* 1. *circa finem,* docuisse donum intellectus & fidem non differre essentialiter, sed sicut perfectum, & imperfectum, quia intellectus est ipsa fides cum maiori & perfectiori cognitione, & secundùm hanc doctrinam non habet locum dubium propositum, sed cùm in Christo fuerit hoc donum, & non fuerit fides, non videntur esse idem: nam, quòd in Christo fuerint hæc dona, docuit S. Thom. 3. *p. q.* 7. *art.* 5. vbi interpretes, & P. Vasquez ibi *d.* 44. & P. Suarez *disp.* 20. S. Thom. verò ponit hæc dona differre essentialiter à fide, de quo disputauit 1.2. *quæst.* 68.

Et quidam videntur sentire differre hæc dona, quia intellectus solùm versatur circa apprehensiones, fides circa iudicium, vt indicat P. Valentia *loco allegato,* & fauet S. Thom. citatus dubio præcedenti, quod aliis non probatur, quia esset valde imperfectum donum, si non haberet aliquod iudicium expressum per compositionem, vel simplex iudicium instar cognitionis angelicæ. Ego verò arbitror S. Thom. negasse iudicium fieri ab hoc dono, sed non fieri iudicium per assensum fidei, iuxta id, quod docuit *art.* 6. *ad* 2. distinguens hoc donum à fide. Sed non negat iudicium, quòd possit deseruire ad penetrationem rerum fidei, vt potest colligi ex art. 2.

Alij putant intellectus donum distingui à fide, quia fides versatur circa res propositas ab Ecclesia, vt dictas à Deo, donum verò non respicit propositionem Ecclesiæ. Legatur Aragon. Sed hic modus probandus non est, primò quia secundùm hanc opinionem donum intellectus non fuisset in Christo si habuisset obiectum formale obscurum. Secundò, quia non differret essentialiter à fide, quod est contra sententiam S. Thom. tum etiam, quia fides absolutè non respicit propositionem Ecclesiæ: nã eiusdem speciei est in nobis, & in Angelis, & tamẽ in Angelis non habet propositionem Ecclesiæ, quæ in nobis est necessaria, ob rationem assignatam suprà ad quæstionem primam.

Alij docent donum hoc intellectus esse habitum diuersum ab habitu fidei, & habere idem obiectum, sed cum diuerso modo attingendi.

Verùm mihi non satis probatur, quia non assignant, quisnam sit iste diuersus modus attingendi obiectum. Secundò, quia si habet idem obiectum cum obiecto fidei, actus eius esset obscurus, & proinde non fuisset in Christo.

A Alij docent fidem respicere obiectum reuelationis à Deo obscuræ, donum verò intellectus abstrahere à reuelatione clara, vel obscura: sed hic modus probandus non est, quia non habet firmum aliquod fundamentum.

Alij docent donum intellectus non iudicare de veritate obiecti fidei, sed de credibilitate illius, & de conformitate cum ratione naturali & supernaturali; & licèt ad hoc possit iuuare ratio naturalis per argumenta quibus suprà ad quæstionem primam probauimus res fidei esse euidenter credibiles, tamen per hoc donum perfectiùs hoc cognoscitur, & res, quæ proponuntur penetrantur, quæ videtur mens S. Thom. *in hac quæst. art.* 2. & interpretum ibi, & hac ratione bene explicatur hoc donum, & facile intelligitur quomodo possit esse cum fide quantum ad actum, vel habitum.

B Ex dictis facile intelliguntur alia, quæ de hoc dono docet S. Thom. *in hac quæstione.* Tandem sciendum est hoc donum, quãtum ad habitum esse habitum infusum & supernaturalem secundùm substantiam, ex communi doctrina authorum in materia de donis 1.2. *ad quæst.* 68. vnde actus etiam erit supernaturalis, & obiecta materialia assignantur obiectum fidei diuinæ, formale verò iuxta dicta assignandum est.

QVÆSTIO IX.

De dono scientiæ, in quatuor articulos diuisa.

C DEINDE *considerandum est de dono scientiæ.*

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primò, vtrùm scientia sit donum?

Secundò, vtrùm sit circa diuina?

Tertiò, vtrùm sit speculatiua vel practica?

Quartò, quæ beatitudo ei respondeat?

ARTICVLVS I.

Vtrùm scientia sit donum.

AD *primum sic proceditur. Videtur, quòd scientia non sit donum. Dona enim Spiritus sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quendam naturalis rationis. Dicit enim Philosophus in primo posteriorum,* * *quòd demonstratio est syllogismus faciens scire: ergo scientia non est donum Spiritus sancti.* 47. Sup. q. 8. art. 2. corp. D * 1. 1. Post. tex. 5. t. 2.

2. *Præterea, Dona Spiritus sancti sunt communia omnibus sanctis, vt suprà* * *dictum est: sed Augustinus* 14. *de Trinit.* * *dicit, quòd scientia non pollent plurimi fideles, quamuis polleam ipsa fide: ergo scientia non est donum.* * P. S. q. 68. a. 2. & 2. q. præced. * Aug. 14. de Trin. c. 1. 3.

3. *Præterea, Donum est perfectius virtute, vt suprà* * *dictum est: ergo vnum donum sufficit ad perfectionem vnius virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, vt suprà* * *dictum est. Ergo non respondet ei donum scientiæ. Nec apparet cui alij virtuti respondeat. Ergo cùm dona sint perfectiones virtutum, vt suprà* * *dictum est, videtur quod scientia non sit donum.* * 1. 2. q. 68. a. 2. * q. 8. a. 1. * 1. 2. h. 68. a. 2. & 8.

Sed contra est, quod Isai. 11. *computatur inter septem dona.*

Respondeo dicendum, quòd gratia est perfectior quàm natura: vnde non deficit in his, in quibus homo per naturam perfici potest. Cùm autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam. Primò quidem, quia capit eam. Secundò, quia de ea certum iudicium habet. Et ideo ad hoc, quòd intellectus humanus perfectè assentiat veritati fidei, duo requiruntur. Quorum vnum est, quòd sanè capiat ea, quæ proponuntur, quod pertinet ad donum intellectus, vt suprà * *dictum est. Aliud autem est, vt habeat certum & rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda à non credendis, & ad hoc necessarium est donum scientiæ.* 94. 2. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd certitudo cognitionis in diuersis naturis inuenitur diuersimodè, secundùm diuersam conditionem vniuscuiusque naturæ. Nam homo consequitur certum iudicium de veritate per discursum rationis: & ideo scientia humana ex ratione demonstratiua acquiritur. Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, vt 3.p.q.14. art.7. *in primo dictum * est. Et ideo diuina scientia non est discursiua vel ratiocinatiua: sed absoluta & simplex, cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, cum sit quædam participata similitudo ipsius.*

Ad secundum dicendum, quòd circa credenda duplex scientia potest haberi. Vna quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda à non credendis: & secundum hoc scientia est donum, & conuenit omnibus sanctis. Alia verò est scientia circa credenda, per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, & alios ad credendum inducere, & contradictores conuincere. Et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non dantur omnibus, sed quibusdam. Ex 14. de Tri. c.1.à med. t.5. *Vnde Augustin. post verba inducta, * subiungit. Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat, aliud scire quemadmodum hoc ipsum quod creditur, & piis auribus opituletur, & contra impios defendatur.*

Ad tertium dicendum, quòd dona sunt perfectiora virtutibus moralibus & intellectualibus: non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis, sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem. Et ideo non est inconueniens si diuersa dona ad vnam virtutem theologicam ordinentur.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs II.

Vtrùm scientiæ donum sit circa res diuinas.

48. 3.dist.35. q.2.ar.3. q.1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd scientiæ donum sit circa res diuinas. Dicit enim Augustin. 14. * de Trinit. quòd per scientiam gignitur fides, nutritur, & roboratur, sed fides* *li.14.de Tri. c.1.à med. t.3. *est de rebus diuinis, quia obiectum fidei est veritas prima, vt supra * habitum est: ergo & donum scientiæ est de rebus diuinis.*

2. Præterea, Donum scientiæ est dignius, quàm scientia acquisita: sed aliqua scientia acquisita est circa res diuinas: sicut scientia Metaphysica: ergo multo magis donũ scientiæ est circa res diuinas.

3. Præterea, Sicut dicitur Rom.1. Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Si ergo est scientia circa res creatas, videtur quod etiam sit circa res diuinas.

Li.14.c. 1. & li. 12. c.14. tom.3. *Sed contra est, quod Augustin.14. * de Trinit. dicit: Rerum diuinarum scientia propriè sapientia nuncupetur, humanarum autem propriè scientiæ nomen obtineat.*

Respondeo dicendum, quòd certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa: & ideo secundum ordinem causarum, oportet esse ordinem iudiciorum. Sicut enim causa prima est causa secundæ, ita per causam primam iudicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam. Et ideo iudicium quod fit per causam primam, est primum & perfectissimum. In his autem, in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his, quæ deficiunt à perfectissimo. Ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, vt patet in Logicis. Nam in genere conuertibilium illud, quod significat quidquid est, speciali nomine diffinitio vocatur: quæ autem ab hoc deficiunt: conuertibilia existentia, nomen commune sibi retinent, scilicet quod propria dicuntur. Quia ergo nomen scientiæ importat quandam certitudinem iudicij, vt dictum est, Artic. præced. *siquidem certitudo iudicij fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia. Dicitur enim sapiens in vnoquoque genere, qui nouit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare. Simpliciter autem sapiens dicitur, qui nouit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio diuinarum rerum vocatur sapientia: cognitio verò rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicij appropriato ad iudicium, quod fit per causas secundas. Et ideo sic accipiendo scientiæ nomen, ponitur donum distinctum à dono sapientiæ. Vnde donum scientiæ est solum circa res humanas, vel solum circa res creatas.*

Ad primum ergo dicendum, quòd licet ea, de quibus est fides, sint res diuinæ & æternæ, tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideo scire quid credendum sit, pertinet ad donum scientiæ. Scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quandam vnionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiæ. Vnde donum sapientiæ magis respondet charitati, quæ vnit mentem hominis Deo.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quod communiter nomen scientiæ sumitur. Sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundum quod restringitur ad iudicium quod fit per res creatas.

*Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, quilibet* q.1.a.4. *cognoscitiuus habitus formaliter quidem respicit medium, per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur. Et quia id quod est formale, potius est: ideo illæ scientiæ, quæ ex principiis Mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum Mathematicis connumerantur, vtpote eis similiores, licet quantum ad materiam magis conueniant cum naturali. Et propter hoc dicitur in secundo * Physic. quòd sint magis* Li.2. text. 10.a.1. *naturales. Et ideo cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et econuerso, cùm secundum res diuinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam, quàm ad scientiam pertinet.*

Conclvsio est negans.

Articvlvs III.

Vtrùm scientiæ donum sit scientia practica.

49. Inf.q.52. a.2.ad 2. Et 3.dist. 35.art.3. q.1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod scientia, quæ ponitur donum, sit scientia practica. Dicit enim Augustin. 12. de Trinitate quod actio, qua exterioribus rebus vtimur, scientiæ deputatur. Sed scientia, cui deputatur actio, est practica. Ergo scientia,* li.12.c. 14. parùm à prin.t. *quæ est donum, est scientia practica.*

*2 Præterea, Gregor. * dicit in 1. Mor. nulla est scientia, si* tom.1. lib.1. Moral.c. 32.à medio. *vtilitatem pietatis non habet. & valde inutilis est pietas, si scientiæ discretione caret. Ex qua auctoritate habetur, quòd scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiæ speculatiuæ. Ergo scientia, quæ est donum, non est speculatiua, sed practica.*

*3 Præterea, Dona Spiritus sancti non habentur nisi à iustis, vt suprà * habitum est. Sed scientia speculatiua potest haberi* q.prec. art.4.& 5. 1.qu.65. *etiam ab iniustis, secundùm illud Iac.4. Scienti bonum facere & non facienti, peccatum est illi: ergo scientia, quæ est donum non est speculatiua, sed practica.*

*Sed contra est, quod Gregor. dicit * in 1. Moral. Scientia in dite* li.1.Moral.c.32. ante medium. *suo conuiuium parat: quia in ventre mentis ignorantiæ ieiunium superat. Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per vtramque scientiam, scilicet & speculatiuam & practicam. ergo scientia, quæ est donum, est & speculatiua & practica.*

*Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, donum* q.prec. art.2. *scientiæ ordinatur sicut & donum intellectus ad certitudinem fidei. Fides autẽ primo & principaliter in speculatione consistit, inquãtum scilicet inhæret primæ veritati. Sed quia veritas prima est etiam vltimus finis, propter quem operamur, inde etiam est, quòd fides ad operationem se extendit: secundum illud Gal.5. Fides per dilectionem operatur. Vnde etiam oportet, quòd donum scientiæ primo quidem & principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundariò autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, & eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustin. loquitur de dono scientiæ, secundum quod se extendit ad operationem. Attribuitur enim ei actio, sed non sola, nec primò. Et hoc etiam modo dirigit pietatem. Vnde patet solutio ad secundum.

*Ad tertium dicendum, quod sicut dictum * est de dono intellectus, quòd non quicunque intelligit, habet donum intellectus;* q.8.ar.4. *sed*

*sed qui intelligit quasi ex habitu gratiæ:ita etiã de dono scientiæ est intelligendum,quod illi soli donum scientiæ habeant,qui ex infusione gratiæ rectum iudicium habent circa credenda & agenda: ita quod in nullo deuient à rectitudine iustitiæ.Et hæc est scientia sanctorum,de qua dicitur Sapient.*10.Iustum deduxit Dominus per vias rectas:& dedit illi scientiam sanctorum. A

Conclvsio est, hoc donum primariè est speculatiuum, secundariè practicum.

Articvlvs IV.

Vtrùm dono scientiæ respondeat tertia beatitudo, scilicet: Beati qui lugent, &c.

Ad quartum sic proceditur.Videtur,quòd scientia non respondeat tertia beatitudo,scilicet:Beati qui lugent,quoniam ipsi consolabuntur.Sicut enim malum est causa tristitiæ & luctus:ita etiam bonum est causa lætitiæ. Sed per scientiã principalius manifestantur bona,quam mala quæ per bona cognoscuntur.Rectum enim est iudex sui ipsius & obliqui,vt dicitur in primo de Anima. Ergo prædicta beatitudo non conuenienter respondet scientiæ dono.*

*2. Præterea, Consideratio veritatis est actus scientiæ, sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium. Dicitur enim Sap.*8. Non habet amaritudinem conuersatio illius,nec tædium conuictus ipsius,sed lætitiam & gaudium : *ergo prædicta beatitudo non conuenienter respondet dono scientiæ.*

3. Præterea, Donum scientiæ prius consistit in speculatione, quàm in operatione. Sed secundùm quod consistit in speculatione, non respondet sibi luctus : quia intellectus speculatiuus nihil dicit de imitabili & fugiendo,vt dicitur in 3.* *de Anima:neque dicit aliquid lætum & triste. Ergo prædicta beatitudo non conuenienter ponitur respondere dono scientiæ.*

Sed contra est, quòd Augustin. dicit in lib. de sermone Domini in monte : Scientia conuenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt,quæ quasi bona ☞ petierunt.*

*Respondeo dicendum, quòd ad scientiam propriè pertinet rectum iudicium creaturarum.Creaturæ autem sunt,ex quibus homo occasionaliter à Deo auertitur: secundùm illud Sap.*14. Creaturæ factæ sunt in odium & muscipulam pedibus insipientium : *qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum æstimant in eis esse perfectum bonum, vnde in eis finem constituendo,peccant, & verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientiæ. Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiæ.*

Ad primum ergo dicendum, quòd bona creata non excitant spirituale gaudium nisi quatenus referuntur ad bonum diuinum: ex quo propriè consurgit gaudium spirituale. Et ideo directè quidem spiritualis pax & gaudium consequens respondet dono sapientiæ. Dono autem scientiæ respondet quidem primò luctus de præteritis erratis,& consequenter consolatio,dum homo per rectum iudicium scientiæ creaturas ordinat in bonum diuinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, & consolatio consequens pro præmio, quæ quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

Ad secundum dicendum, quod de ipsa consideratione veritatis homo gaudet. Sed de re circa quam considerat veritatem, potest tristari quãdoque:& secundum hoc luctus scientiæ attribuitur.

Ad tertium dicendum,quod scientia secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua,quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei. Sed aliqualiter beatitudo hominis consistit in debito vsu creaturarum:& ordinata affectione circa ipsas : & hoc dico quantum ad beatitudinem vitæ.Et ideo scientiæ non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem.sed intellectui & sapientiæ,quæ sunt circa diuina.

Conclvsio est affirmans.

Disputatio XLIX.

Circa hanc quæstionem.

Dvbivm I.

Quid sit donum scientiæ.

Ponendvm est donum scientiæ esse donum Spiritus sancti, vt docet S. Thom. 1. *ex Isaiæ cap.*11. docet verò in corpore esse donum hoc necessarium, vt homo habeat iudicium rectum,vt discernat credenda à non credendis. B

Deinde in solutione primi argumenti docet hanc scientiam,seu scientiæ donum non esse habitum discursiuum,& in hoc distingui à scientia naturali.

Rursus in solutione secundi docet circa credenda duplicem posse esse scientiam, alteram per quam homo scit, quid credere debeat, & discernat credenda à non credendis,& hæc est,quæ ponitur donum peculiare Spiritus sancti; alteram, qua homo scit fidem manifestare, & impugnantes refutare, & sic alios inducere ad credendum, & hæc est quæ numeratur inter gratias gratis datas, & hæc non datur omnibus iustis, licet detur aliquibus,& de hac intelligit Augustinum *tom.*3.*lib.*14. *de Trinitate,cap.*1. docentem plures fideles non pollere scientia,quamuis polleant fide.& subiungit August. Aliud est enim scire tãtummodo quid homo credere debeat, & aliud quemadmodum hoc ipsum,quod creditur,contra impios defendatur. Tandem in solutione vltimi docet,dona esse imperfectiora virtutibus theologicis. Notat autem Bañez circa articulum primum, non solùm donum scientiæ, sed etiam donum sapientiæ non esse habitum discursiuum; & ego idem existimo de habitu doni intellectus,quia si esset discursiuus,non facile intelligeretur, quomodo esset infusus, & non acquisitus, iuxta ea quæ ad quæstionem sextam diximus de habitu Theologiæ. Et certè asserere habitum scientiæ & sapientiæ esse discursiuum,manifestè est contra S.Thom. hîc *artic.*1. *ad* 1. neque potest explicari S. Thom. cùm tam apertè dixerit non esse discursiuum habitum scientiæ,& ideo probandum non est quod Salas 1.2.*ad quæst.* 68.*tract.*12.*disp.*1.*sect.*2. contendit explicare S.Thom. & defendere habitum scientiæ esse discursiuum. Constat verò ex his,quæ docet S.Thom.*artic.*1. ipsum explicasse in eo articulo actum, & habitũ huius doni,quia explicuit,quę ad illũ pertinent:in articulo autem secũdo agit de obiecto materiali illius;& docet in corpore hoc donum,vt distinguitur à dono sapientiæ, versari circa res humanas,vel creatas,vnde August. *lib.*14.*de Trinitate,cap.* 1.*& lib.*12.*cap.*14.dixit rerum diuinarum scientiam propriè sapientiam appellari. C D

Deinde idem S.Thom. *artic.*2.*ad* 1. dicit donũ scientiæ distingui à dono sapientiæ, quòd donum scientiæ versatur circa ipsum credere, explicãs quid credendum sit, sapientia verò circa ipsas res creditas.

Vlteriùs *in artic.*3. docet S.Thom. hoc donum scientiæ primariò esse speculatiuum, secundariò practicum, quia hoc donum ordinatur ad fidem;fides verò principaliter in speculatione consistit, nempe in cognitione primæ veritatis; & secundariò est practica,quia mouet ad operandum propter vltimum finem, iuxta illud ad Galatas 5.*Fides per dilectionem operatur,* & ita donum scientiæ primariò debet consistere in speculatione in quãtum homo per illud agnoscit,quid credere debeat; secundariò verò est practicum quatenus per scientiã credibilium & eorum,quæ ad credibilia pertinent, dirigitur homo in agendis, & sic intelligitur Augustinus qui *lib.*12.*de Trinitate, cap.*14. dixit, quòd actio qua exterioribus rebus vtimur, scientiæ deputatur, & Gregorius E

*lib.*1.

lib.1.moralium,cap.32. dixit nullam esse scientiam, si vtilitatem pietatis non habet, & valde inutilem esse pietatem,si scientiæ discretione caret.

Sed potest obiici hoc modo, si scientiæ hoc modo donum est primariò speculatiuum; ergo erit non solùm in hominibus iustis, sed etiam in peccatore fideli, in quo manet fides, & tamen dona dicuntur esse in solis iustis. Respondet S.Thom. ad tertium, hanc scientiam esse in eo, qui circa credenda & agenda ita habet rectum iudicium,vt in nullo deuiet à rectitudine iustitiæ, & ita solùm est in iustis, & de hac scientia intelligit illud Sapientiæ 10. *Iustum deduxit Dominus per vias rectas, & dedit illi scientiam sanctorum.*

Demum in articulo quarto explicat S.Thomas quomodo donum scientiæ respondeat tertiæ beatitudini, nempe: *Beati, qui lugent.* docuit enim Augustinus *lib.1. de sermone Domini in monte, cap.9.* scientiæ donum illi beatitudini respondere: nam per hoc donum cognoscunt quibus malis vincti sint, & quæ bona amiserant, & explicat S.Thomas, quia ad scientiam pertinet iudicium creaturarum; ob creaturas verò homo auertitur à Deo, non quòd illæ malæ sint, sed quòd homo illis malè vtatur,iuxta illud Sapientiæ 14. *Creaturæ factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium*, & hoc damnum cognoscit homo per donum scientiæ.

Dvbivm II.

Quomodo hoc donum distinguatur ab aliis.

HOc donum potest comparari, & cum donis, quæ sunt in voluntate, & cum dono intellectus sapientiæ,& consilij, quæ sunt in intellectu.

Et facile intelligitur, quomodo distinguatur ab his, quæ sunt in voluntate,illa enim versantur circa bonum honestum,hoc autem donum circa verum,& à dono intellectus distinguitur, iuxta doctrinam traditam disputatione præcedenti, quia donum intellectus iuuat ad penetrandum res fidei, & iudicandum de credibilitate earum,& conformitate cum ratione naturali,& supernaturali; hoc verò donum iuuat vt homo habeat iudicium rectum, & discernat credenda à non credendis. Differt verò donum scientiæ à dono sapientiæ, quòd donum scientiæ versatur circa ipsum credere, vt ostendat, quid credendum sit,& quid non sit credendum; sapientia verò circa ipsum Deum, & res credendas, vt docuit S. Thomas *artic.2. ad 1.* tandem à consilio differt iuxta dicta disputatione præcedenti, ex mente S. Thomæ, quòd scientia versatur circa res credendas; consilij verò donum iuuat ad applicationem, quantum ad opera singularia, & ita donum consilij pertinet ad praxim, & ita distinguuntur communiter hæc dona ab interpretibus S.Thomæ 1.2. *ad quæst.68.* legatur P. Valentia hîc *quæst. 8.* iuxta hæc; ergo, quæ attulimus ex mente S.Thomæ assignandus est habitus supernaturalis,& infusus huius doni, actus etiam, & obiectum eius ab aliis distinctum.

Vocari verò solet in quæstionem an quoties homo iustus elicit actum fidei infusæ, etiam eliciat actum doni intellectus, & scientiæ; & respondet Bañez in articulum quartum non esse necessarium, & probat, quia potest quis elicere actum fidei acquisitæ,& non elicere actum fidei infusæ. sic potest elicere actum fidei infusæ, & non elicere actum charitatis, & ita non elicit actum doni Spiritus sancti, qui semper elicitur ex actu charitatis. Et quidquid sit de his rationibus, mihi placet posse hominem elicere actum fidei infusæ, & non elicere actum doni intellectus, vel scientiæ, quia non video connexionem necessariam in vsu horum habituum, licèt aliàs in homine iusto sint simul: nam in peccatore concedunt Doctores, posse esse habitum fidei infusæ sine habitibus donorum in opinione asserentium, dona esse habitus quosdam distinctos ab habitibus virtutum infusarum, & ita facile intelligitur in peccatore posse esse actum fidei infusæ sine actu donorum, quæ solùm constituitur in iustis. Alia possent hîc disputari, quæ ex instituto explicanda sunt *1.2. ad quæst.68.*

Sciendum verò est ex his, quæ diximus circa hanc, & præcedentem quæstionem, facile posse intelligi quæ S.Thomas docet infrà *quæst.45. de dono sapientiæ, & articulo primo illius quæstionis*, docet donum hoc inter alia dona Spiritus sancti esse numerandum, iuxta illud Isaiæ 11. *Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ*, & docet per hoc donum iudicare hominem de omnibus per diuinas regulas. & *in solutione secundi*, dicit sapientiam hanc differre ab acquisita, quia acquisita comparatur labore humano, alia desursum est; item differt à fide,iudicium enim sapientiæ supponit fidem.

Deinde *in articulo secundo illius quæstionis*, docet sapientiam esse in intellectu, sicut in subiecto, quia actus eius est iudicare. addit donum hoc habere causam in voluntate, nempe habitum charitatis, quia sapientia iudicat de rebus diuinis secundùm connaturalitatem, & vnionem ad ipsas, quod explicat S. Thom. à simili. nam iudicare rectè potest duobus modis contingere, vno modo solùm secundùm perfectum vsum rationis, & sic rectè iudicat de his, quæ pertinent ad castitatem,Philosophus moralis, qui nouit naturam huius virtutis: alio modo secundùm quandam connaturalitatem ad ea, de quibus est iudicandum, rectè iudicat ille, qui habet habitum castitatis.

Et iuxta hanc doctrinam explicat quod dixit Augustinus *Epistola 120.* Charitas est sapientia Dei.

Deinde *artic. 3. eius quæstionis*, docet donum sapientiæ non solùm esse speculatiuum, sed etiam practicum,quia hoc donum non solùm est in speculatione, sed etiam in actione. vnde *ad Colossenses 4.* dicitur, *Ambulate in sapientia ad eos,qui foris sunt.* In *art.* autem 4.docet sapientiæ donum nõ posse esse cum peccato mortali,quia,vt dixerat *art.4.* sapientia hæc supponit charitatem, & hîc adducit illud Sapientiæ primo: *In maleuolam animam non introibit sapientia,neque habitabit in corpore subdito peccatis*; in iustis verò omnibus admittit aliquem gradum sapientiæ. *Art.5.* explicat illud Sapientiæ 7. *Neminem diligit Deus nisi eum,qui cum sapientia habitat.*

Tandem in opinione S.Thom. assignandum est obiectum doni habitus supernaturalis infusi, & actus, & obiectum,iuxta doctrinam traditam.

QVÆSTIO X.

De infidelitate in communi, in duodecim articulos diuisa.

CONSEQVENTER considerandum est de vitiis oppositis. Et primò de infidelitate, quæ opponitur fidei. Secundò,de blasphemia, quæ opponitur confessioni. Tertiò,de ignorantia & hebetudine,quæ opponuntur scientiæ & intellectui.

Circa primum considerandum est de infidelitate in communi. Secundò,de hæresi. Tertiò,de apostasia à fide.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primò, vtrùm infidelitas sit peccatum.

Secundò, in quo sit sicut in subiecto.

Tertiò, vtrùm sit maximum peccatorum.

Quartò, vtrùm omnis actio infidelium sit peccatum.

Quintò, de speciebus infidelitatis.

Sextò,

Sextò, de comparatione earum adinuicem.
Septimò, vtrùm cum infidelibus sit disputandum de fide.
Octauò, vtrùm sint cogendi ad fidem.
Nonò, vtrùm sit eis communicandum.
Decimò, vtrùm possint Christianis fidelibus præesse.
Vndecimò, vtrùm ritus infidelium sint tolerandi.
Duodecimò, vtrùm pueri infidelium sint inuitis parentibus baptizandi.

Iam incipit S. Thom. disputare de vitiis oppositis fidei.

Articulus I.

Vtrùm infidelitas sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam, vt patet * *per Damas. in 2. lib. Sed infidelitas non videtur esse contra naturam. Dicit enim Aug. in lib.* * *de prædestinatione sanctorum, quod posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est omnium hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium: ergo non habere fidem, quod est infidelium, non est contra naturam, & ita non est peccatum.*

2 Præterea, Nullus peccat in eo, quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium: sed non est in potestate hominis, quòd infidelitatem vitet, quam vitare non potest, nisi fidem habendo. Dicit enim Apostolus ad Rom. 10. Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante? *Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.*

3 Præterea, Sicut dictum * *est, sunt septem vitia capitalia, ad quæ omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.*

Sed contra, Virtuti contrariatur vitium: sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

Respondeo dicendum, quòd infidelitas dupliciter accipi potest. Vno modo secundùm puram negationem: vt dicatur infidelis ex hoc solo, quòd non habet fidem. Alio modo potest intelligi infidelitas secundum contrarietatem ad fidem: qua scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Isa. 54. Quis credidit auditui nostro? *Et in hoc propriè perficitur ratio infidelitatis, & secundum hoc infidelitas est peccatum. Si autem accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis, qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ: quia talis ignorantia diuinorum ex peccato primi parentis consecuta est. Qui autem sic sunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata, quæ sine fide remitti non possunt: non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Vnde Dominus dicit Io. 15.* Si non venissem, & locutus eis non fuissem, peccatum non haberent. *Quod exponens Augustinus* * *dicit, quòd loquitur de illo peccato, quo non crediderunt in Christum.*

Ad primum ergo dicendum, quòd habere fidem, non est in natura humana: sed in natura humana est, vt mens hominis non repugnet interiori instinctui, & exteriori veritatis prædicationi: vnde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de infidelitate, secundum quod importat simplicem negationem.

Ad tertium dicendum, quòd infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit, quòd homo intellectum suum non vult subiicere regulis fidei & sano intellectui Patrum: vnde Gregor. * *dicit 31. Moral. quod ex inani gloria oriuntur nouitatum præsumptiones. Quamuis posset dici, quòd sicut virtutes theologicæ non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis: ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.*

Conclusio est, infidelitas qua aliquis impugnat, vel contemnit fidem, peccatum est.

Articulus II.

Vtrùm infidelitas sit in intellectu sicut in subiecto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd infidelitas non sit in intellectu sicut in subiecto. Omne enim peccatum in voluntate est, vt Augustinus dicit in lib. * *de duabus animabus. Sed infidelitas est quoddam peccatum, vt dictum* * *est. Ergo infidelitas est in voluntate sicut in subiecto, non in intellectu.*

2. Præterea, Infidelitas habet rationem peccati ex eo, quòd * *prædicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.*

3. Præterea, Secundæ ad Corinth. 11. super illud: Ipse Satanas transfigurat se in angelum lucis, * *dicit glos. quòd si angelus malus se bonum fingat, & si credatur bonus, non est error morbidus, si facit vel dicit, quæ bonis angelis congruunt. Cuius ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis eius, qui ei inhæret, intendens bono angelo adhærere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in peruersa voluntate: non ergo est in intellectu sicut in subiecto.*

Sed contra, Contraria sunt in eodem subiecto. Sed fides cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subiecto. Ergo & infidelitas in intellectu est.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * *dictum est, peccatum dicitur esse in illa potentia, quæ est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Vnum quidem primum & vniuersale, quod imperat omnes actus peccatorum. Et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium & proximum, quod elicit peccati actum. Sicut concupiscibilis est principium gulæ & luxuriæ: & secundùm hoc gula & luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti à voluntate, sicut & assentire. Et ideo infidelitas sicut & fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subiecto, in voluntate autem sicut in primo motiuo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.*

Vnde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd contemptus voluntatis causat dissensum intellectus in quo perficiur ratio infidelitatis. Vnde causa infidelitatis est in voluntate: sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui credit malum angelum esse bonum, non dissentit ab eo, quod est fidei: quia sensus corporis fallitur, mens verò non remouetur à vera rectaque sententia: vt ibidem dicit * *glossa. Sed si aliquis Satanæ adhæreret, cùm incipit ad sua adducere, id est ad mala & falsa: tunc non caret peccato, vt ibidem* * *dicitur.*

Conclusio est affirmans.

Articulus III.

Vtrùm infidelitas sit maximum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd infidelitas non sit maximum peccatorum. Dicit enim Aug. & habetur sexta * *quæstione 1. Vtrum catholicum pessimis moribus, alicui hæretico, in cuius vita præter id quod hæreticus est non inueniunt homines quod reprehendant, præponere debeamus, non audeo præcipitare sententiam. Sed hæreticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum, quòd infidelitas sit maximum peccatorum.*

2 Præterea, illud quod diminuit vel excusat peccatum, non videtur esse maximum peccatum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum. Dicit enim Apostol. 1. ad Tim. 1. Prius fui blasphemus, & persecutor, & contumeliosus: sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate. *Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.*

3 Præterea, Maiori peccato debetur maior pœna, secundum illud Deut. 25. Pro mensura peccati erit & plagarum modus: sed maior pœna debetur fidelibus peccantibus, quàm infidelibus: secundùm illud ad Hebr. 10. Quanto magis putatis deteriora

mereri

mereri ſupplicia qui Filium Dei conculcauerit, & ſanguinem teſtamenti pollutum dixerit, in quo ſanctificatus eſt; *ergo infidelitas non eſt maximum peccatorum.*

Tr.89. in Io. inter princ. & med. t.9. *Sed contra eſt, quod Auguſt.* * *dicit, exponens illud Ioan. 15. Si non veniſſem, & locutus eis non fuiſſem, peccatum non haberent. Magnum quidem, inquit, quoddam peccatum ſub generali nomine vult intelligi. Hoc enim eſt peccatum, ſcilicet infidelitatis, quo tenentur cuncta peccata. Infidelitas ergo eſt maximum peccatum.*

Reſpondeo dicendum, quod omne peccatum formaliter conſiſtit 2.2.q.71. ar.6.& q. 73.ar.3. *in auerſione à Deo, vt ſuprà* * *dictum eſt. Vnde tanto aliquod peccatum eſt grauius, quanto per ipſum homo magis à Deo ſeparatur. Per infidelitatem autem maximè homo à Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet. Per falſam autem cognitionem ipſius non appropinquat ei: ſed magis ab eo elongatur. Nec poteſt eſſe, quòd quantum ad quid Deum cognoſcat, qui falſam opinionem de eo habet: quia id, quod ipſe opinatur, non eſt Deus. Vnde manifeſtum eſt, quòd peccatum infidelitatis eſt maius omnibus peccatis, quæ contingunt in peruerſitate morum. Secus autem eſt de peccatis, quæ opponuntur aliis virtutibus theologicis,* q.33.a.2. & q.20.5 art.3. *vt infrà* * *dicetur.*

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet peccatum, quod eſt grauius ſecundum ſuum genus, eſſe minus graue ſecundum aliquas circunſtantias. Et ideo Auguſt. noluit præcipitare ſententiam de malo catholico, & hæretico alias non peccante, quia peccatum hæretici etſi ſit grauius ex genere, poteſt tamen ex aliqua circunſtantia alleuiari, & econuerſo peccatum catholici ex aliqua circunſtantia aggrauari.

Ad ſecundum dicendum, quòd infidelitas habet ignorantiam ✠ *adiunctam, & habet* ✠ *diſſenſum ad ea, quæ ſunt fidei: & ex hac parte habet rationem peccati grauiſſimi. Ex parte autem ignorantiæ habet aliquam rationem excuſationis: & maximè quando aliquis ex malitia non peccat, ſicut fuit in Apoſtolo.*

Ad tertium dicendum quòd infidelis pro peccato infidelitatis grauius punitur, quàm alius peccator pro quocunque alio peccato conſiderato peccati genere. Sed pro alio peccato, puta pro adulterio ✠ *ſi committatur à fideli & ab infideli, cæteris paribus, grauius* ✠ *peccat fidelis, quàm infidelis: tum propter notitiam veritatis ex fide: tum etiam propter ſacramenta fidei, quibus eſt imbutus, quibus peccando contumeliam faciat.*

Conclvsio, peccatum infidelitatis eſt maius omnibus peccatis, quæ fiunt contra virtutes morales, non tamen peccatis, quæ fiunt contra virtutes theologicas.

Articvlvs IV.

Vtrùm omnis actio infidelis ſit peccatum.

54. Ad quartum ſic proceditur. *Videtur, quòd qualibet actio infidelis ſit peccatum, quia ſuper illud Rom. 14. Omne quod* 2.d.7.q. 2.a.2.t.1. fin. Et d. 41.q.1.a. 1 Et mal. q.2.ar.5. ad.7. Et Rom.14. fin. * Sumitur ex Aug. habetur in li. Sent. collect. ex Aug. cap.260. tom.5. *non eſt ex fide, peccatum eſt:* * *dicit Gloſſ. Omnis infidelium vita eſt peccatum, ſed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt: ergo omnis actio infidelis eſt peccatum.*

2. *Præterea, Fides intentionem dirigit: ſed nullum bonum poteſt eſſe, quod non eſt ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio poteſt eſſe bona.*

3. *Præterea, Corrupto priori corrumpitur & poſterius: ſed actus fidei præcedit actus omnium virtutum. Ergo cum in infidelibus non ſit actus fidei, nullum bonum opus facere poſſunt, ſed in omni actu ſuo peccant.*

Sed contra eſt, quòd de Cornelio adhuc infideli exiſtenti dictum * *eſt, quod acceptæ erant eleemoſynæ eius Deo: ergo non omnis* * Act. Ap. cap.10. *actio infidelis eſt peccatum, ſed aliqua eius actio eſt bona.*

1.2.q.85. ar.1.& 2. *Reſpondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà* * *dictum eſt, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem: non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Vnde cum infidelitas ſit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratia carent: remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Vnde manifeſtum eſt, quòd infideles non poſſunt operari bona opera, quæ ſunt ex gratia, ſcilicet opera meritoria: tamen bona opera, ad quæ ſufficit bonum naturæ, aliqualiter operari poſſunt. Vnde non oportet; quod in omni ſuo opere peccent. Sed quandocunque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem poteſt aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando: ita etiam infidelis poteſt aliquem actum bonum facere, in eo quòd non refert ad finem infidelitatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud eſt intelligendum, vel quia vita infidelium non poteſt eſſe ſine peccato, cùm peccata ſine fide non tollantur: vel quia quicquid agunt ex infidelitate, peccatum eſt. Vnde ibidem ſubditur, quia omnis infideliter viuens vel agens, vehementer peccat.

Ad ſecundum dicendum, quòd fides dirigit intentionem reſpectu finis vltimi ſupernaturalis: ſed lumen etiam naturalis rationis poteſt dirigere intentionem reſpectu alicuius boni connaturalis.

Ad tertium dicendum, quòd per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere poſſunt aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen ſciendum eſt, quòd infidelis non erat, alioquin eius operatio accepta non fuiſſet Deo, cui ſine fide nullus poteſt placere. Habebat autem fidem implicitam nondum manifeſtata Euangelij veritate. Vnde, vt eum in fide plenius inſtrueret, mittitur ad eum Petrus.

Conclvsio eſt negans.

Articvlvs V.

Vtrùm ſint plures infidelitatis ſpecies.

55. Ad quintum ſic proceditur. *Videtur, quòd non ſint plures infidelitatis ſpecies. Cùm enim fides & infidelitas ſint contraria, oportet quòd ſint circa idem: ſed formale obiectum fidei eſt veritas prima, à qua habet vnitatem, licet multa materialiter credat: ergo etiam obiectum infidelitatis eſt veritas prima. Ea verò quæ diſcredit infidelis, materialiter ſe habent in infidelitate. Sed differentia ſecundum ſpeciem non attenditur ſecundum principia materialia, ſed ſecundum principia formalia. Ergo infidelitatis non ſunt diuerſæ ſpecies ſecundum diuerſitatem eorum in quibus infideles errant.* 1.q.1.a. 1.corp. & q.94. 2.ar.1.

2. *Præterea, Infinitis modis poteſt aliquis à veritate fidei deuiare. Si ergo ſecundum diuerſitates errorum diuerſæ ſpecies infidelitatis aſſignentur, videtur ſequi, quòd ſint infinitæ infidelitatis ſpecies: & ita huiuſmodi ſpecies non ſunt conſiderandæ.*

3. *Præterea, Idem non inuenitur in diuerſis ſpeciebus, ſed contingit aliquem eſſe infidelem ex eo, quòd errat circa diuerſa. Ergo diuerſitas errorum non facit diuerſas ſpecies infidelitatis. Sic ergo infidelitatis non ſunt plures ſpecies.*

Sed contra eſt, quod vnicuique virtuti opponuntur plures ſpecies vitiorum. Bonum enim contingit vno modo, malum verò multipliciter: vt patet per Dionyſ. 4. cap. * *de diuin. nom. & per Philoſophum in ſecundo* * *Ethico. ſed fides eſt vna virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis ſpecies.* * cap.4. à med. * Ethic.2. à med. tom.3.

Reſpondeo dicendum, quod quælibet virtus conſiſtit in hoc, quòd attingit regulam aliquam cognitionis vel operationis humanæ, vt ſuprà * *dictum eſt. Attingere autem regulam eſt vno modo circa vnam materiam. Sed a regula deuiare contingit multipliciter. Et ideo vni virtuti multa opponuntur. Diuerſitas autem vitiorum, quæ vnicuique virtuti opponuntur, poteſt conſiderari dupliciter. Vno modo ſecundum diuerſam habitudinem ad virtutem: & ſecundum hoc determinatæ ſunt quædam ſpecies vitiorum, quæ opponuntur virtuti: ſicut virtuti morali opponitur vnum vitium ſecundum exceſſum ad virtutem, & aliud vitium ſecundum defectum à virtute. Alio modo poteſt conſiderari diuerſitas vitiorum oppoſitorum vni virtuti ſecundum corruptionem diuerſorum quæ ad virtutem requiruntur: & ſecundum hoc vni virtuti puta temperantiæ vel fortitudini opponuntur infinita vitia, ſecundum quod infinitis modis contingit diuerſas circunſtantias virtutis corrumpi, vt à rectitudine virtutis recedatur. Vnde & Pythagorici* * *malum poſuerunt infinitum. Sic ergo dicendum, quod ſi infidelis attendatur ſecundum comparationem ad fidem, diuerſæ* 1.2.q.71. a.5. & 4. Et q.64. a.1. & q.90.a.2. vt dicitur 2. Ethic. c.16. à med. tom.3.

ſunt

sunt infidelitatis species, & numero determinatæ. Cùm enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter, quia aut renititur fidei nondum susceptæ: & talis infidelitas est Paganorum siue Gentilium. Aut renititur fidei Christianæ susceptæ, vel in figura: & sic est infidelitas Iudæorum: vel in ipsa manifestatione veritatis, & sic est infidelitas hæreticorum. Unde in generali possunt assignari tres prædictæ species infidelitatis. Si verò distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diuersis, quæ ad fidem pertinent; tunc non sunt determinatæ infidelitatis species. Possunt enim errores in infinitum multiplicari: vt patet per Augustin. in lib. * de hæres.

Ad primum ergo dicendum, quòd formalis ratio alicuius peccati potest accipi dupliciter. * Vno modo secundum intentionem peccantis: & secundum hoc id, ad quod conuertitur peccans, est formale obiectum peccati. Et ex hoc diuersificantur eius species. Alio modo secundum rationem mali: & sic illud bonum, à quo receditur, est formale obiectum peccati: sed ex hac parte peccatum non habet speciem, imò est priuatio speciei. Sic ergo dicendum est, quòd infidelitatis obiectum est veritas prima, sicut à qua recedit: sed formale eius obiectum sicut ad quod conuertitur, est sententia falsa, quam sequitur. Et ex hac parte eius species diuersificantur. Vnde sicut charitas est vna, quæ inhæret summo bono: sunt autem diuersa vitia charitati opposita, quæ conuersionem ad diuersa bona temporalia recedunt ab vno summo bono, & iterum secundum diuersas habitudines inordinatas ad Deum: sic etiam fides est vna virtus ex hoc, quòd adhæret vni primæ veritati. Sed infidelitatis speciis sunt multæ ex hoc, quòd infideles diuersas falsas sententias sequuntur.

Ad secundum dicendum, quòd obiectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diuersa, in quibus erratur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut fides est vna, quia multa credit in ordine ad vnum: ita infidelitas potest esse vna, etiam si in multis erret, inquantum omnia habent ordinem ad vnum. Nihil tamen prohibet hominem in diuersis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest vnus homo diuersis vitiis subiacere, & diuersis corporalibus morbis.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs VI.

Vtrùm infidelitas Gentilium seu Paganorum sit cæteris grauior.

56. Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod infidelitas Gentilium siue Paganorum sit grauior cæteris. Sicut enim corporalis morbus tanto est grauior, quanto saluti principalioris membri magis contrariatur: ita peccatum tanto videtur esse grauius, quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides vnitatis diuinæ, à qua deficiunt Gentiles multitudinem deorum credentes. Ergo infidelitas eorum est grauissima.

2. Præterea, Inter hæreticos tanto hæresis aliquorum detestabilior est, quanto in pluribus & principalioribus veritati fidei contradicunt, sicut hæresis Arij, qui separauit diuinitatem, detestabilior fuit, quam hæresis Nestorij, qui separauit humanitatem Christi à persona filij Dei. Sed Gentiles in pluribus & principalioribus recedunt à fide, quàm Iudæi & hæretici, quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est grauissima.

3. Præterea, Omne bonum est diminutiuum mali. Sed aliquod bonum est in Iudæis: quia confitentur vetus testamentum esse à Deo. Bonum etiam est in hæreticis: quia venerantur nouum testamentum. Ergo minus peccant, quam Gentiles qui vtrumque testamentum detestantur.

Sed contra est, quòd dicitur secundæ Petr. 2. Melius erat illis non cognoscere viam iustitiæ, quàm post cognitionem retrorsum conuerti. Sed Gentiles non cognouerunt viam iustitiæ, hæretici autem & Iudæi aliqualiter cognoscentes, deseruerunt: ergo eorum peccatum est grauius.

Lud. de Torres de fide, spe & charit.

Respondeo dicendum, quòd in infidelitate, sicut dictum * est Art. præced. duo possunt considerari. Quorum vnum est comparatio eius ad fidem, & ex parte aliquis grauius contra fidem peccat, qui fidei renititur susceptæ, quam qui renititur fidei nondum susceptæ, sicut grauius peccat qui non implet, quod promisit, quam si non impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem Euangelij & ei reluctantur, eam corrumpentes, grauius peccatum est, quam Iudæorum, qui fidem euangelij nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt eius figuram in veteri lege, quam male interpretantes corrumpunt: ideo etiam eorum infidelitas est grauius peccatum, quam infidelitas Gentilium, qui nullo modo fidem Euangelij susceperunt. Aliud, quod in infidelitate consideratur, est corruptio eorum quæ ad fidem pertinent. Et secundum hoc cum in pluribus errent Gentiles quam Iudæi, & Iudæi quam hæretici, grauior est infidelitas Gentilium quam Iudæorum, & Iudæorum quam hæreticorum, nisi forte quorundam, puta Manichæorum, qui etiam circa credibilia plus errant, quam Gentiles. Harum tamen duarum grauitatum prima præponderat secundæ, quantum ad rationem culpæ: quia infidelitas habet rationem culpæ, vt supra * dictum est, magis ex hoc * Art. 1. huius q. quòd renititur fidei, quàm ex hoc quod non habet ea, quæ sunt fidei. Hoc enim videtur, vt dictum * est, magis ad rationem pœnæ pertinere. Vnde simpliciter loquendo, infidelitas hæreticorum est pessima. * Art. 6. huius q.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Conclvsio est negans.

DISPVTATIO L.

Circa hanc quæstionem.

Dvbivm I.

Qualis infidelitas sit peccatum.

Ante omnia sciendum est posse esse infidelitatem negatiuam, priuatiuam, & positiuam. Negatiua dicitur carentia fidei ex defectu propositionis rerum fidei; priuatiua verò dicitur carentia fidei, quando homo potuit habere fidem, & non habet: positiua autem infidelitas est voluntarius discessus à fide. quibus verbis significatur error in intellectu, sed voluntarius.

Dicendum verò est infidelitatem positiuam esse peccatum, & ideo in Scriptura, & Patribus reprehenduntur illi qui post sufficientem propositionem rerũ fidei, quæ proponuntur, vt dictæ à Deo, iudicant esse falsas, est enim tale iudicium contra authoritatem testimonij Dei.

Sed dices, nullum posse inferre talem iniuriam Deo, quia nullus affirmat Deum dicere falsum, aut mentiri, imò contendit infidelis tales res non esse dictas à Deo: nam qui agnoscunt Deum esse primam veritatem, & summam sapientiam, scit non posse fallere, nec falli. Sed hoc facilem habet solutionem, ex eo enim infidelis infert iniuriam Deo, qui post sufficientem propositionem rerum fidei obligatus manet ad iudicandum res illas esse testificatas à Deo, ac proinde obligatur ad credendum, quod etiam habet locum respectu hæretici.

Secundò dicendum est hoc peccatum ex genere suo, & materia esse mortale. Hæc est certa apud Doctores: nam per se semper est grauis iniuria, non credere Deo dicenti quando præcedit sufficiens & prudens prædicatio rerum fidei, & ita suppositis perfecta libertate peccatum erit graue nolle credere.

Sed difficultas est an possit esse error positiuus contra fidem absque malitia; & respondendum est posse esse in infidelibus, qui nihil omnino audierant de rebus fidei, & ratio est facilis, quia qui nihil audiuit de testifi-

catione diuina,non se auertit voluntariè ab authoritate diuina, neque facit illi iniuriam amplectens errorem, quem putat esse veritatem.

Sed potest obiici, ergo habitus infusus fidei poterit esse aliquando in eo,qui sequitur falsam aliquã sectam, quia,vt suprà vidimus,habitus iste expellitur per actum infidelitatis, quando est cum peccato,& cognitione testimonij Dei. Sequela probatur, quia si quis ante vsum rationis baptizaretur, & postea inter Gentiles educaretur, & nihil de rebus fidei audiret, haberet habitũ infusum fidei , & sine culpa posset habere errorem positiuũ contra aliquam fidei veritatem. Nonnulli recentiores respondent, per quemlibet errorem , & assensum falsæ sectæ expelli habitum fidei, quod non satis probant , & falsum docent , vt constat ex his , quæ de corruptione habitus fidei diximus suprà, & ita meritò multi viri docti huius ætatis concedunt in prædicto euentu argumenti manere habitum infusum fidei cum eo errore, quòd si talis homo moriatur absque cognitione rerum fidei,non manebit habitus infusus in eo homine in statu damnationis, iuxta doctrinam suprà traditam de damnatis, & dæmonibus, in quibus non manet habitus fidei infusus.

Deinde in hominibus fidelibus potest esse error contra fidem,siue culpa,circa ea, quæ non sunt ab hominibus credenda ex præcepto , & illis non sunt proposita, iuxta doctrinam S.Thom.suprà *quæst.2.art.6.ad 2.*& idem docent alij ibi, & sequitur Syluester *verbo , fides , num.7.* facile enim potest contingere vt aliquis rusticus non habeat notitiam reuelationis Dei circa talia obiecta; circa obiecta verò credenda ex præcepto,non ita facile continget error,siue culpa,quamuis neque hoc esse impossibile constabit ex dicendis. An verò possit esse in infidelibus infidelitas negatiua absque vlla culpa , quæstionem habet,de qua diximus suprà *ad quæstionem secundam, disput.27.*

Dvbivm II.

An infidelitas sit maximum peccatorum.

POnendum est id quod docuit S.Thom. *artic.2.* infidelitatẽ esse in intellectu sicut in subiecto, est enim vel carentia fidei,vel error positiuus fidei contrarius; fides verò,vt suprà diximus,est in intellectu. Sed,vt infilitas sit peccatum, requiritur actus voluntatis:nam sine libertate non est peccatum aliquod , vt pono ex certa doctrina tradita à Doctoribus in materia de peccatis. An verò malitia infidelitatis reperiatur primariè in intellectu,vel in voluntate , pertinet ad materiam de bonitate & malitia humanorum actuum.

Deinde peccatum infidelitatis potest comparari cum peccatis,quę fiunt contra virtutes morales,& cum peccatis,quæ fiunt contra spem,& charitatem. Et de comparatione cum peccato desperationis dicemus ad quæstionem vigesimam ; de comparatione verò cum odio Dei dicemus ad quæstionem 34.

De peccato autem infidelitatis respectu peccatorum contra virtutes morales , dicendum est peccatum infidelitatis ex sua specie esse grauius. ita S.Thom. in hac *quæst.artic.3.*& probat S.Doctor,quia peccatum mortale formaliter consistit in auersione à Deo; ergo tanto grauius est peccatum, quanto magis auertit à Deo : per infidelitatem autem homo maximè auertitur & separatur à Deo , quia manet sine vera cognitione Dei. Ex hac autem doctrina infert S.Thomas infidelitatem esse grauius peccatum peccatis , quæ fiunt contra virtutes morales,& dicit se infra dicturum de hoc peccato comparatione cum peccato contra spem & charitatem , & explicari potest doctrina S.Thomæ , ex eo quòd virtus theologica habet perfectius obiectum virtutibus moralibus ,quia virtus theologica habet pro obiecto formali ipsum Deum, virtutes verò morales non versantur circa Deum,vt obiectum formale,vt pono ex certa doctrina ; ergo peccatum contra virtutem theologicam grauius est ex obiecto peccatis contra virtutes morales: nam cæteris paribus grauius peccatum est contra perfectiorem virtutem.

Sed potest obiici ex Augustino *tomo 7. lib.4. de Baptismo contra Donatistas , cap.20.* & refertur *6. quæst.1.cap. quæro ergo,*vbi dicit: Vtrùm catholicum pessimis moribus alicui hæretico, in cuius vita præter id quod hæreticus est non inuenient homines quod reprehendant, præponere debemus,non audeo præcipitare sententiam ; ergo infidelitas in hæretico non est maxima peccatorum. refert S.Thom. *artic.3.ad 1.* fieri posse, vt peccatum grauius ex genere suo sit leuius ex aliqua circumstantia, & ideo Augustinum noluisse in prædicta comparatione temerè & inconsideratè ferre sententiam. quæ doctrina verissima est. Deinde respondere possumus Augustinum non fuisse loquutum de comparatione vnius peccati infidelitatis cum vno alio peccato, sed cum multis, loquitur enim de peccato hęretici comparato cum peccatis fidelis alicuius:nam agebat de catholico affecto pessimis moribus.

Dvbivm III.

An omnia opera infidelium sint peccata.

IN præsenti quæstione fuit opinio Gregor. *2.disp.29.* exstimantis in infidelibus nullum esse bonum morale. quam sententiam acriter defendunt Caluinus & Kemnitius,vt infrà referemus. Probari verò solet hæc sententia primò ex Scriptura : secundò verò ex Patribus: tertiò verò ratione. quæ argumenta infrà adducemus & soluemus.

Contraria tamen sententia & communis est S.Thomæ in hoc articulo,& discipulorum eius, & Scholasticorum *in 4.d.41.* Soti *1.de natura & gratia,cap.19.* & fusè hanc sententiam defendit P.Bellarmin. *tomo 3.lib.5. de gratia,& libero arbitrio,à cap.9.* & mihi placet hæc sententia. Scire autem oportet nos non disputare in præsenti an infidelis sine gratia possit facere aliquod bonum opus morale,sed solùm quærere an in infideli possit esse tale bonum opus morale , etiam si sit, ex gratia, ita vt infidelitas personæ non refundat malitiã in illud. Et vt refert Bellarminus , Comit. & alij sectarij huius temporis putant opus infidelis etiamsi ex gratia fiat,esse peccatum.quorum sententiam multis refutat Bellarminus. Impugnari ergo potest primò ex cap.1. Exodi, quia timuerũt obstetrices Deum,ædificauit illis domos, id est, copiosam prolem dedit eis , quia non paruerunt imperio Pharaonis. Opus verò malum iustus & sapiens non remuneratur Deus. & bene perpendit Bellarmin. & idem argumentum sumi potest ex cap.29.Ezechielis. Hieronymus in commentario illius loci , ex eo quòd Nabuchodonosor mercedem accepit boni operis;&Danielis quarto cùm Daniel prædixisset Nabuchodonosor grauem pœnam propter peccata sua, ait : *Rex, consilium meum placeat tibi, peccata tua eleemosynis redime.* Quòd si eleemosynæ illius infidelis poterant auertere pœnam spiritualem , certè non erant peccata , sed bona opera: peccata enim iram Dei non mitigant , sed magis accendunt.

Secundò

Secundò probari potest nostra sententia ex Patribus, ex Chrysostomo *Hom. 67. ad populum Antioch.* & ex pseudo-Chrysost. *homilia 26. in Matthæum*, & ex Hieronymo *in cap. 1. epist. ad Galat.* ait enim: Multi absque fide & Euangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua, vel sanctè, vt præsentibus obsequantur, manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant. & aliqui putant ex hoc loco nihil colligi contra sententiam Gregorij, quia Hieronymus non loquitur de eo qui non habet fidem, sed de eo, qui non habet fidem Christi, ait enim, *absque fide & Euangelio Christi.* Verumtamen eo loci Hieron. satis facit nostræ sententiæ, distinguit enim cognitionem naturæ à cognitione fidei, ex quo vult colligere sine cognitione fidei posse fieri aliqua sapienter, & sanctè. Probari etiam potest ex Augustin. *epistola* 130. in qua refert quendam Gentilem ex luxurioso & ebrioso conuersum ad sobrietatem & continentiam ex dono Dei, qui non fuit conuersus ad fidem. quo in loco ipse Augustinus ex gratia Dei agnoscit aliquod opus bonum in infideli, qui aliis locis, vt infrà dicemus, contrariam sententiam indicat, & lib. 1. de gratia.

Ratione etiam probari potest, quia vt aliquis honestè operetur, satis est, vt docuit Aristoteles, vt operetur sciens, & volens honestum propter ipsum, idest, propter ipsam honestatem. qui modus operandi ex gratia Dei optimè potest esse in infideli cognoscente honestatem alicuius obiecti. v. g. in materia misericordiæ, & potest nulli operari propter honestatem quæ est in hac materia, ad quod non est necessaria cognitio veri Dei, neque relatio operantis in Deum, vt constabit ex solutione eorum, quæ contra communem sententiam solent obiici.

Sed, vt refert Bellarm. *cap.* 10. obiicit Kemnitius ex Scriptura, ex qua colligitur Deo displicere opera, quamuis alias ex se sint bona. id quod deduci potest ex aliquibus locis Scripturæ, Isaiæ 66. *Qui immolat bouem, quasi qui interficit virum*, & aliis locis. quæ tamen opera ex obiecto honesta sunt. Malitia ergo solùm oritur ex indignitate personæ. Respondent nonnulli esse doctrinam inter sacrificia, & alia opera moralia, quia vt fiat bene opus morale, non requiritur vt fiat cum detestatione peccatorum, quod tamen requiritur ad sacrificium ritè offerendum. Ratio discriminis est, quia sacrificium offertur ad placandum Deum, & vt ab eo aliquid impetremus; & ita si quis offerat sacrificium, & non detestetur peccatum suum, ipse cum sua actione pugnat, & ideo displicet, cùm per sacrificium intendit placare Deum. At opus morale eleemosynæ, v. g. non ita ordinatur ad placandum Deum, sicut sacrificium, sed ad subleuandam miseriam pauperis. Ad hunc autem finem subleuandæ miseriæ nihil (inquiunt) refert puritas, vel impuritas vitæ. Hæc tamen doctrina meritò aliquibus Theologis visa est difficilis, quia si aliquis ex fine honesto offerret sacrificium cum aliis debitis circumstantiis, etiamsi non detestaretur peccatum, non posset opus damnari, quantumuis persona offerens sacrificium propter impedimenta peccatorum, nihil impetraret à Deo; nec posset tale opus sacrificij ex eo solùm dici peccatum, quòd aliàs persona esset in peccato. Deinde opera misericordiæ ex gratia facta, impetratoria sunt, & tamen aliquando propter impedimenta peccatorum non impetrant; aliter ergo respondendum est. Primò, sæpe in citatis Scripturæ locis ad fideles est sermo: valde autem certum est, vt infrà dicemus, non omnia opera fidelium, etiam existentium in peccato, esse peccata sacrificia; ergo impiorum dici solent in Scriptura abominationes, & Deus illa odisse, eo quòd omnes illius populi etiam peccatis maculati ea opinione offerebant sacrificia, vt existimarent ea sibi sufficere coram Deo etiam absque retractatione peccatorum, aut dolore. Dicitur etiam Deum ea odisse eo quòd habuerit se instar habentis odium: cùm enim illis sacrificiis non placaretur, sacrificium peccatum videbatur.

Secundò obiicit Caluinus aliqua loco Scripturæ in quibus omnes homines vt peccatores reprehenduntur, & omnia eorum opera damnatur. v. g. 6. *Geneseos* figmentum cordis humani dicitur esse malum, sic enim vertunt ex Hebræo Caluinus, & alij. Sed facilè respõdetur, eo loco, sicut multis aliis, Scripturam omnibus tribuere quod communiter maiori parti conuenit. quo sensu in eodem capite dicitur, *Omnis caro corruperat viam suam*, & tamen ibidem dicitur Noë fuisse virum iustum, atque perfectum.

Tertiò arguunt Kemnitius & Caluinus ex capite 7. Matthæi, in quo dicitur non posse malam arborem bonum fructum facere; ergo infidelis non potest fructum aliquem boni operis facere. qui locus variè explicatur à Doctoribus. Tertullianus *primo contra Marcionem*, per bonam arborem intelligit veram, & per malam arborem intelligit malam fidem; alij verò per malam arborem malam voluntatem intelligunt, Caietanus *ibi*, & Augustin. *in enchir. cap.* 15. Sed vt bene perpendit P. Maldonatus *in cap. 7. Matth.* potiùs de malo homine, aut de malo fideli debet intelligi, quia sequitur in eo contextu, *Omnis arbor, quæ non facit fructum bonum, in ignem mittetur.* Hæc autem verba propriùs in malum hominem quàm in solam malam voluntatem quadrant. Quid verò in prædictam sententiam impulerit Augustinum, acutè contemplatur citatus author. Alia ergo expositio est asserentium per malam arborem malum hominem intelligi, & tunc habet locum proposita obiectio, quo sensu dicatur mala arbor non posse facere fructum bonum. Pseudo-Chrysostomus *hom. 24. in Matthæum*, Hieronym. & Euthym. *in citatum locum Matth.* & Augustin. *lib. contra Adimantum, cap. 26.* eo sensu explicant malam arborem non facere fructum bonum, & malum hominem non facere aliquod bonum opus, quod dum malum est facere non potuit. Hæc autem expositio, vt aliquam habeat speciem probabilitatis, vno è duobus modis debet intelligi, altero quòd non faciat homo malus in statu peccati opus dignum vita æterna, & hoc sensu minus propriè absolutè dicitur, non posse malum hominem aliquod bonum opus facere; altero ita vt quis in seipso probè afficiatur, in aliis tamen desideret bona opera, & ad illa hortetur. quæ doctrina per se quidé vera loco conuenerit, inquit Maldonatus, ibi impugnans aliam explicationem, nisi de vera doctrina cognoscenda ageretur. Abulensis ergo *in cap. 7. Matth. quæst.* 29. Titelmanus in eum locum, *cap.* 43. *concordiæ*, eo sensu interpretantur, non posse malum hominem fructum boni operis facere, non quia impossibile sit, sed quia difficile, & rarò. quam explicationem etiam ibi amplectitur P. Maldonatus in eum locum, putat enim sermonem esse de malo homine, de eo qui non habuit fidem cum bonis operibus, vult autem iustum non facere fructum bonum: non quòd non possit absolutè, sed quòd non semper soleat ita vt velit Christus non posse falsos Prophetas, qui simulatione sanctitatis falsam doctrinam prædicant, dici ita se ouina pelle tegere, quin aliquando, qui sub ea latent, lupi appareant, non enim potest per multum temporis simulatio veritatem imitari. & est valdè probabilis hæc expositio, vt soluatur propositum argumentum.

Aliam tamen affert Titelm. vt per malam arborem falsus Propheta intelligatur, & quamuis sit aliquis bonus Propheta, & doctor, quia veram docet doctrinam, potest tamen aliquem fructum malæ arboris ferre, non quòd falsam doceat doctrinam, sic enim non esset bonus doctor, sed quòd aliquod aliud opus malũ efficiat.

& in hoc sensu etiam malus doctor potest aliquod bonum opus facere, vult etiam Christus ex ipsa doctrina cognoscendum esse doctorem. & hanc expositionem sequitur Bellarm. *cap.*10.quæ certè apprimè quadrat in cap.7. Matth. in quo sermo est de dignoscendis veris doctoribus, ex quibus constat ex prædicto loco non posse sumi argumentum contra nostram sententiam.

Ex dictis verò possunt explicari duo alia loca,Matth. 12.& Luci 6. in quibus secundùm omnium sententiam per malam arborem mali homines intelliguntur,& ideo authores contendunt explicare quo sensu intelligendum sit non posse malum hominem fructum boni operis facere.& Bellarm.loco citato tres adhibet expositiones. Prima vt malus homo non plures,sed paucos fructus boni operis ferat. Secunda quòd nullos ferat si ex cupiditate operatur. Tertia vt non faciat fructum bonum, hoc est,dignum vita æterna, si in peccato operetur. ex quibus prima illa eadem videtur cum sententia asserentium malum hominem rarò, & difficile bene operari,& hæc est aliis longè probabilior.

Quartum argumentum Kemnit.& Caluin.est ad Roman.4. *Omne quod non est ex fide, peccatum est:* ergo omnia opera infidelium cùm non sint ex fide, peccata sunt. quod videtur argumentum Augustini. vt infrà dicemus. Nonnulli docent ita esse intelligendum, quod non est ex fide esse peccatum, vt sit sermo de opere, quod est contra fidem, vel ita non est ex fide, vt ex infidelitate formaliter procedat.Verùm Patres alio modo explicant illum locum Pauli:nam per fidem conscientiam intelligunt, vt sit peccatum quidquid fit reclamante conscientia, ita Chrysostom.& qui illum sequuntur,alij ex Græcis Patribus, Hieron.& pseudo-Ambros. ibi, & alij ex Latinis,imò & August. ipse hanc probat expositionē 3.*contra Faust. cap.*4. ediserit enim ibi Paulum de cibis immundis & mundis secundùm legem, hoc est,de delectu ciborum,& docet esse peccatū,manducare aliquem cibum contra propriam conscientiā, si quis faciat contra id quod credit faciendum non esse, & ita inquit Paulus, qui discernit, si māducauerit,damnatus est,quia non ex fide. id est, si quis discernens vnum cibum ab alio iudicans non esse manducandum propter prohibitionem, nihilominus manducauerit, peccat, quia non operatur secundùm conscientiā, quam habuit;& cōmuniter Theologi docuerunt non esse licitū facere contra propriam conscientiam,eo quòd non liceat operari nisi præcedenti iudicio aliquo prudenti,quod opus liceat.

Quintò obiici solet August.multis enim locis videtur sentire absque fide non posse esse aliquod bonum opus. Legatur Augustinus 1.*de nuptiis, & concupiscentiis, cap.*3.*&* 4.*lib. in Iulianum, cap.*3. his enim locis videtur sentire omnia opera infidelium esse peccata. & probat ex illo ad Rom.14. *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Hosius *in confessione Polonica,cap.*73.& plures ex recentioribus ita interpretantur Augustinū, vt opera infidelium appellaret peccata, non quia reuera omnia peccata sint, sed quia nullius sint vtilitatis ad consecutionem vitæ æternæ. quæ explicatio meritò displicet doctis Theologis; cùm si August. censeret opera ea honesta esse simpliciter, nullúmque habere defectum ex obiecto, aut circumstantiis,nulla ratione appellasset peccata,aut certè nimis impropria esset ea locutio. Alio modo explicat Augustinum Vega *de iustificatione,quæst.*12. & Bellarminus *lib.citato,cap.*11. vt opera infidelium appellet peccata, non quia non possit esse aliquod opus honestum in illis,sed quia rarò sine mala circumstantia operantur. & P.Vasquez 1.*p.tom.*1.*disp.*91.*cap.*14.*in fine,* docuit ideo Aug.sæpe negare gratiam ante notitiam fidei,quia putat eos qui non habent veram notitiam Dei, vtplurimum operari ex prauo fine. quæ expositio valde probabilis est,nec parum consentanea instituto Augustini,& his, quæ docet *de spirit. & litera, cap.*27. Nec tamen desunt viri docti,qui fateantur incertam esse mentem Augustini, & aliquando indicare sententiam Greg. Arimin. Sic Maldonatus *in cap.*7.*Matth.circa versiculum* 18.& recentiores Thomistæ *hoc loco.* Illud autem notandū est Aug. loqui de infideli simpliciter,id est,qui nō habuit veram notitiam vnius Dei.in quo sensu,vt infrà dicemus,hanc sententiam secutus est Gregor.Arimin.

Sextò solent obiici alij Patres, qui eodem modo videntur loqui S.Aug.& ita existimant fidem esse primam virtutem,vt ante illam non agnoscant bona aliqua opera,quos retuli ad *quæst.*4.

Septimò posset obiici illud Pauli ad Hebr.11. *Sine fide impossibile est placere Deo:* ergo ante fidem nullum est opus,quod placeat Deo.sed facile respondetur nullū hominem peccatorē sine fide placere Deo, eo sensu,quòd sine illa nō potuit emundari à peccato,nō tamen ita,vt non possit homo aliquod honestum opus facere,& ideo aliqui Scholastici docent Paulum loquutum fuisse de personis, non de operationibus, quod intelligi debet modo explicato. legatur P.Vasquez 1.2.*d.*191.*cap.*3.*in fine.* Quid verò indicet D.Th.ad 3.infrà aduertam.

Hactenus præcipuè impugnatus est error hæreticorum,quem,vt infrà dicemus,damnauit Concil.Trid.existimarunt enim ante fidem, quam ipsi appellant iustificantem,nullum esse bonum opus.à quibus multum differt Greg.Arim. non satis intellectus à recentioribus:vt enim notauit Vega 6.*in Trident.cap.*40.Greg.solùm sensit in eo infideli non posse esse aliquod bonum opus, qui nulla ratione agnosceret esse Deum. id quod colligitur ex Gregorio *loco citato, præsertim ex conclus.*1.*&* 2.& solutione argumentorum verè concedit in hæretico posse esse aliquod bonum opus. & certè Aug.quoties indicat in infidelibus non esse aliquod bonum opus,de his infidelibus videtur loqui, qui non habent cognitionem Dei,& ideo testimonia suprà adducta,& plura alia, quæ absque delectu congerunt recentiores interpretes S.Th. nihil habent efficacitatis contra sententiam Greg. non enim in illis est sermo de his,qui nullam habent cognitionem Dei. Sed contra sententiam Greg. videntur esse Chrysost. pseudo-Chrysostom. suprà citati, & Hieron. absolutè enim videntur sentire nullum esse hominem peccatorem, qui aliquod bonum opus nō possit facere. quod faciliùs intelligitur si loquantur de bono opere, saltem ex gratia Dei. Ratio etiam suprà adducta est cōtra Greg. ex qua facile soluitur præcipua ratio illius, obiicit enim Greg. aliquod bonum opus,vt bonum sit, debere fieri cum omnibus circumstantiis; ex quo colligit vlteriùs debere fieri propter bonum vltimum finem. Cùm autem infidelis non habet cognitionem Dei, non potest opus illius fieri propter verum finem, cuius gratia respondetur non esse necessarium, vt opus aliquod honestum sit expressè referri in verum vltimum finem, sed satis esse si obiectum immediatum, & alij circumstantiæ honestæ sint.Neque oppositum sufficienter probat Greg.opus autem honestum ex immediato obiecto, & circumstantiis virtualiter dicitur referri in Deum,eo quòd actus honestus natura sua tendat in vltimū finem. Contendunt autem recentiores aliqui contra Greg.colligere non esse necessariā fidem,vt aliquod sit opus honestum, ex eo quòd non sit necessaria sanctitas, ac per consequēs, neque necessaria sit fides,quia opus eius,qui non est amicus,non potest referri in Deum,tanquam in vltimum finem propter se debitū. Verùm,licèt hæc doctrina vera sit,tamē nihil facit cōtra Greg. neque Greg. vult necessariā esse fidem supernaturalem, vt antea docuimus, sed requirit cognitionē aliquā verā vnius Dei.

Sed quæret aliquis,an sit definitum in infideli posse esse aliquod bonum opus. Kemnitius,vt refert Bellarminus *cap.*4. *citato*, putat definitum esse à Concilio Tridentino opera infidelium non esse peccata: existimat autem talem definitionem esse errorem Pelagianum.

Sed

Sed errat Kemnitius in eo quòd existimat esse hæresim Pelagianam asserere in infidelibus esse aliqua bona opera, quia etiamsi esset hæresis, (quæ tamen non est) asserere aliquod bonum opus in infidelibus ex viribus naturæ, qui simpliciter affirmat esse aliqua bona opera, nó est hæresis Pelagiana, putat enim esse ex dono Dei. Deinde rectè aduertit Bellarmin. Concilium Tridentinum solùm definire contra sectarios huius temporis non esse peccata omnia opera quæ iustificationem præcedunt. Hæc autem sunt verba Concilij *sess.6.can.7.* Si quis dixerit omnia opera, quæ ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, verè esse peccata, & odium Dei mereri, quanto vehementiùs quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum grauiùs peccare, anathema sit. Quibus verbis solùm damnatur à Concilio prædictus hæreticorum error; existimant ergo ante particularem fidem, quam ipsi appellant iustificantem, omnia opera esse peccata, & ideo existimo ex prædicto canone non posse colligi damnatam esse sententiam Greg. nec existimo esse sufficiens fundamẽtum ad dicendum eam sententiam esse errorem, cùm tamen plures ex recentioribus minùs intellecta sententia Gregor. errorem appellant, neque video qua ratione P. Maldonatus *in cap. 7. Matth. circa versiculum* 18. sentire videatur damnatam esse à Concilio Tridentino opinionem asserentium omnia opera peccatorum, aut etiam infidelium, esse peccata. Verùm licèt non sit damnata sententia Greg. existimo tamen iam hoc tempore eam sententiã non posse sine temeritate defendi, eséque omnino non probabilem, quippe quæ sit contra communem Theologorum, qui rem hanc contra Gregorium disputauerunt, neque habeat idoneum aliquod & sufficiens fundamentum.

Ex his constat turpiùs erasse Linconiensem, refertur enim sensisse sermone quodam de aduentu Domini, non posse esse aliquod bonum opus, nisi quis habeat non solùm fidem Dei, sed etiam Christi. contra quem planè facit testimonium Hieronymi suprà citatum.

Notanda autem est doctrina S. Thomæ *ad tertium*, ait enim de Cornelio loquens: Sed sciendum est quòd non erat infidelis, *Actorum* 10. alioquin eius operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus placere potest, habebat autem fidem implicitam, & vt eum plenius in fide Petrus instrueret, missus est ad eum. Videtur enim S. Thomas sentire ante fidem non esse aliquod opus, quod placeat Deo, non quòd velit negare S. Thomas ante fidem posse esse aliquod bonum opus morale honestum, quod expressè docuit in corpore, sed videtur sentire ante fidem non esse opus aliquod, quod ita placeat Deo, vt disponat ad iustificationem. quæ doctrina difficilis est, & in materia de iustificatione discutienda.

In fine huius dubij placet notare P. Vasquez 1.2.*d.* 191. *cap.*2. *num.*7. confirmare communem opinionem ex eo quòd damnata sit contraria à Pio V. & ex Gregorio XIII. in Bulla contra Michaëlem Baium, quæ circumfertur inter opera P. Vasquez post commentaria in epistolas Pauli. Aduertendum verò est, quòd aliquæ Bullæ, in quibus damnantur propositiones prædicti Doctoris, habent propositionem vigesimamsextam, sub his verbis: *Omnia opera infidelium sunt peccata.* & sub eadem forma eam citant alij viri docti, & reuera Baius habet eum errorem, vt constat ex propositione trigesimaquinta eiusdem Bullæ, quæ talis est: Omne quod agit peccator, peccatum est. cuius meminit P. Vasquez *secunda secundæ, disput.*195. *cap.*4. In aliis tamen Bullis alio modo legitur propositio illa vigesimasexta, his verbis: Ad Pelagianismum reiicienda est illa sententia: Omnia opera infidelium sunt peccata. Sic habent Bullæ typis mandatæ Romæ, quas ego vidi, & in quadam Bulla transcripta propria manu à P. Vas-

quez; & sub hac forma habetur ea propositio in Bullis nunc typis mandatis Compluti, quæ, vt dixi, circumferuntur inter opera P. Vasquez anno 1612. Nobis autem satis sit eam doctrinam damnatam fuisse propositione trigesimaquinta.

Sed posset aliquis desiderare causam ob quam Doctor ille Michaël Baius propositione vigesimasexta sub verbis vltimo loco citatis, dicat ad Pelagianismum esse reiiciendam eam propositionem: Omnia opera infidelium sunt peccata; Pelagius enim non errauit in hoc. Respondeo, sæpe Doctorem illum tribuere Pelagio id in quo ipse Pelagius non errauit, nec talem errorem illi tribuunt antiqui, qui cum Pelagio disputarunt: nam propositio decimaoctaua damnata in citata Bulla, est hæc: Cum Pelagio sentiunt, qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti, vt homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum Deificum. cuius propositionis meminit P. Vasquez 1.2.*disp.*216. *cap.*1. & tamen antiqui non referunt talem errorem Pelagij, vt satis agnoscunt qui Augustinum disputantem contra Pelagium lectitarunt, neque ex Concilio Palestino tale quid colligitur.

Sed potest obiici, si admittamus damnari propositionem illam vigesimamsextam sub illis verbis vltimo loco relatis ad Pelagianismũ, reiicienda est illa sentẽtia: Omnia opera infidelium sunt peccata; ergo sentiunt Pontifices propositionem illam non mereri reprehensionem, aut censuram aliquam. Respondendum est propositiones illius Bullæ damnari in sensu authoris illius, vt constat ex fine Bullæ, & notauit P. Vasquez 1.2.*disp.* 190. *cap.*18. Nescio verò quo sensu prædictus Michaël dixerit illam sententiam ad Pelagianismum pertinere, & præsenti instituto nobis satis sit damnatam esse propositionem trigesimamquintam illius, vt retuli.

DVBIVM IV.

An istæ species infidelitatis differant essentialiter in ratione peccati.

CAietanus, & recentiores Thomistæ in hoc articulo putant esse essentialiter diuersas authoritates S. Thomæ, qui hæc peccata appellat species. Secundò, quia diuersum peccatum est peccare contra fidem non solùm in figura, qua ratione dicuntur peccare Iudæi contra susceptam fidem, & tale peccatum dicitur Iudaismus; & aliud videtur esse peccatum, quod committunt hæretici, qui post susceptam in veritate fidem Christi contra fidem peccant.

Nihilominus contraria sententia mihi magis probatur, nempe prædictas species non differre essentialiter; & primò D. Thomas non docuit esse differentiam essentialem, quia in corpore articuli eodem modo loquendi, quo dixit tres esse species infidelitatis secundùm modum contradicendi fidei, eodem dixit plures esse indeterminatas species secundùm errores ad quos is conuertitur, & tamen Thomistæ fatentur differentiam secundùm malos errores non constituere differentiam essentialem infidelitatis. Deinde in solutione ad primum docuit D. Thomas species infidelitatis non esse sumendas à ratione mali, & recessu à prima veritate, quia ex hoc, inquit, potiùs sumitur priuatio speciei, quàm species positiua. Deinde probare possumus hanc sententiam ex refutatione prædictæ differentiæ specificæ secundùm diuersos modos, quibus solet constitui. Primò ergo quidam putant distingui specie essentiali, quia per hæresim abiicitur fides susceptа, & præmissa in Baptismo, & tamen alij infideles non peccant contra promissam fidem: diuersum autem peccatum est facere contra materiam honestam promissam, & facere solùm

contra materiam honestam non promissam. Hæc tamen doctrina facilè refirtatur, quia quando peccatum est contra materiam promissam, v.g. contra temperantiam, peccatum contra temperantiam idem est siue materia sit promissa, siue non promissa. Peccatum autem contra promissionem dicit malitiam distinctam contra virtutem religionis. Vnde ex hoc capite ineptè distinguerentur species intemperantiæ, & ita licèt in Baptismo esset peculiaris promissio, quam violaret hæreticus discedens à suscepta fide, non distingueretur ex eo capite malitia infidelitatis. Deinde in Baptismo non fit peculiaris promissis, aut votum seruandi fidem, & alias virtutes, vt docuit Caietanus infrà *quæst.*88.*artic.*2.*ad* 2. *dub.* Sot. 7.*de iustitia, quæst.*18. *artic.*3. *ad* 7. & ex eorum sententia dicemus in eadem quæst.88. Vnde ex hoc capite non potest esse peculiaris malitia essentialis diuersa in actu hæresis, & generali ratione solet dici in Baptismo esse promissionem fidei, quia ratione suscepti Baptismi manet intra Ecclesiam baptizatus, & constituitur membrum illius, vt diximus suprà *quæst.*1.*art.*10.

Alio modo solet explicari ista diuersitas essentialis, nempe diuersam culpam esse contradicere fidei susceptæ, vel non susceptæ, & contradicere fidei susceptæ cum figuris, & obscurè, & contradicere fidei clarè susceptæ. Verùm non satis probatur ex hoc capite posse sumi differentiam specificam, cùm malitia sumenda sit ex hoc, quod contradicitur primæ veritati. Hæc autem malitia non distinguitur essentialiter ex eo quòd primæ veritati clariùs, aut obscuriùs propositæ contradicatur, nec videtur diuersa malitia primæ veritati semel susceptæ contradicere, aut primæ veritati nondum susceptæ contradicere; & quidem in materia aliarum virtutum non est diuersum peccatum facere contra virtutem, cuius quis non habuit aliquem actum, quod est facere contra virtutem susceptam. Respondet Caietanus, non quamcumque susceptionem, sed susceptionem professiuam esse rationem distinctionis specificæ; hoc tamen facilè impugnatur, quia si ratione susceptionis professiuæ intelligat Caiet. peculiarem promissionem, iam docuimus etiam ex sententia illius non esse peculiare votum in Baptismo; si verò solùm intelligat professionem fidei factam in Baptismo, contendimus illam non posse constituere diuersam speciem infidelitatis essentialiter. Demum contra istum modum explicandi hanc differentiam specificam communis est ratio: nam peccatum infidelitatis in eo consistit, quòd quis contradicat primæ veritati sufficienter propositæ, vt explicuimus articulo primo. hæc autem ratio eadem est in quolibet peccato infidelitatis, reliqua verò solum accidentaliter se habent, nec authores contrariæ sententiæ satis probant essentialiter distingui prædicta infidelitatis peccata; illud tamen certum est apud authores, hæc peccata accidentaliter differre, & vnum esse grauius alio, vt *artic.*6. dicit S. Thom.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm sit cum infidelibus publicè disputandum.

57. 1. ad Timoth. 1. lect. 2. fin.

*AD septimum sic proceditur. Videtur, quòd non sit cum infidelibus publicè disputandum. Dicit enim * Apostolus 2.ad Timoth.*2. Noli verbis contendere. *Ad nihil enim vtile est nisi ad subuersionem audientium. Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publicè disputandum cum infidelibus.*

In Codice lib. 1. tit. 4. Et de S. Trinit. & Fi cathol. lege Nemo.

2. *Præterea, Lex Martiani * Augusti per Canones confirmata sic dicit: Iniuriam facit iudicio religiosissimæ synodi, si quis semel iudicata, aut rectè dispositæ reuoluere, & publicè disputare contendit. Sed omnia, quæ ad fidem pertinent sunt per sacra con-*

A *cilia determinata: ergo grauiter peccat, iniuriam synodo faciens, si quis de eis quæ sunt fidei, publicè disputat. præsumat.*

3. *Præterea, Disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est ratio rei dubiæ faciens fidem: ea autem quæ sunt fidei, cum sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de eis quæ sunt fidei, non est publicè disputandum.*

*Sed contra est, quòd Act.*9. *dicitur, quòd Saulus inualescebat, & confundebat Iudæos: & quod loquebatur Gentibus, & disputabat cum Græcis.*

Respondeo dicendum, quòd in disputatione fidei duo sunt consideranda. Vnum quidem ex parte disputantis. Aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, & veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens: proculdubio peccat tanquam dubius in fide, & B *infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est. Ex parte verò audientium considerandum est, vtrùm illi, qui disputationem audiunt, sint instructi & firmi in fide, aut simplices, & in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus in fide firmis, nullum periculum est disputare de fide. Sed circa simplices est distinguendũ. Quia aut sunt solicitati, siue pulsati ab infidelibus, puta Iudæis, vel hæreticis, siue Paganis nitẽtibus corrumpere in eis fidem. Aut omnino non sunt solicitati super hoc, sicut in terris, in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publicè disputare de fide, dummodo inueniantur aliqui ad hoc sufficientes & idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide firmabuntur, & tolletur infidelibus decipiendi facultas, & ipsa taciturnitas eorum, qui resistere deberem peruertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio.*

C *Vnde Gregorius* in secundo Pastorali: sicut incauta locutio* 3. partis, cap. 4. in princ. *in errorem pertrahit: ita indiscretum silentium eos, qui erudiri poterant, in errore derelinquit. In secundo verò casu periculosum est, publicè disputare de fide coram simplicibus, quorum fides ex hoc est firmior: quia nihil diuersum audierunt ab eo, quod credunt. Et ideo non expedit eis, vt verba infidelium audiant disputantium contra fidem.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quæ magis fit contentione verborum, quàm firmitate sententiarum.

Ad secundum dicendum, quòd lex illa prohibet publicam disputationem de fide, quæ procedit ex dubitatione fidei: non autem illam, quæ est ad fidei confirmationem.

Ad tertium dicendum, quòd non debet disputari de his, quæ sunt fidei, quasi de eis dubitando: sed propter veritatem manife- D *standam, & errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare. Quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud* 1.*Petr.*3. Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quæ est in vobis spe & fide. *Quandoque autem ad conuincendos errantes, secundùm illud ad Titum* 1. vt sit potens exhortari in doctrina sana, & eos qui cõtradicunt, arguere.

CONcluſio est posse esse licitam disputationem fidelis cum infideli, éstque doctrina satis certa, & *Actor.*6. disputabat Stephanus cum quibusdam de Synagoga. & *ad Titum* 1. dicitur Episcopum indigere sapientia, vt possit eos qui contradicunt arguere. & vt rectè notat Valentia *quæst.*10.*p.*4. non potest esse dubium quin ex bono fine licita sit disputatio, ex circumstantiis E tamen interdum potest fieri illicita: vt primò, si suscipiatur ex voluntate repugnandi fidei. Secundò potest esse disputatio illicita si quis in examen adducat ea quæ definita sunt ab Ecclesia, nec velit vt vera suscipere. qua ratione improbè Kemnitius disputat in eo sacrilego examine quod aduersùs sacram Synodum Trident. constituit contra dispositiones *can. maioris* 24.*quæst.*1. & contra Leonem *epist.* 21. & 22. Violauit etiam Kemnitius humanam Mauritij Imperatoris legem: nam in leg. *nemo. C. de summa Trinitat.* prohibet ne quis disputando de his quæ simul à Synodo constituta sunt, nouos tumultus

multus reuoluat, & occasiones disputandi inde quærat. Tertiò illicita potest esse disputatio propter violationē iuris positiui: prohiberet enim laicis disputare sub excommunicatione, *cap. quicumque, de hæreticis, lib. 6.* Limitat verò P. Valentia prohibitionem hanc vt non habeat locum in casu necessitatis, vel magnæ vtilitatis, si alias laicus doctus sit. & mihi placet hæc restrictio. Addit Valentia in locis in quibus grassantur hæretici ferè semper esse vtile vt laici docti aliis concurrentibus circumstantiis disputent, imò arbitratur in eis locis eam prohibitionem iuris positiui per contrariam consuetudinem enervatam esse.

Demum sciri oportet, eam excommunicationem latam non esse, sed ferendam, dicitur enim *cit. cap.* vt excommunicationis laqueo innodentur: vt notauit Sylu. *ver. disputare.* quo loco facilia quædam alia aduertit; ex parte verò personarum audientium non erit illicita disputatio si auditores prudentes sint & idonei vt possint de veritate iudicare, tunc enim, vt notauit S. Thom. nullum in disputatione periculum erit, quod tamen poterit contingere si auditores simpliciores sint qui facilius difficultatem quàm solutionem possint percipere. Addit tamen Valentia coram simplicioribus qui ab hæreticis seducuntur, vt frequenter accidit in locis hæreticorum, sæpe esse necessarium disputare viros doctos, qui id possint vtiliter præstare, vt hac ratione succurratur spirituali proximorum vtilitati, siue defendendo res fidei, iuxta illud Petr. 1. *Parati semper rationem reddere de ea quæ in vobis est fide.* vel oppugnando aduersarios, iuxta illud ad Tit. 1. *Et eos qui contradicunt, arguere.* Demum aduertit S. Thom. ex modo disputandi posse esse illicitam disputationem, si potius verborum contentione quàm argumentorum pondere suscipiatur. quod non solùm in disputatione Catholicorum cum hæreticis, sed etiam in disputatione Catholicorum cum catholicis potest contingere. Legatur P. Thom. Sanchez *in sum. lib. 2. cap. 6.*

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm infideles compellendi sint ad fidem.

58. 4 dist. 13. q. 2. a. 1. ad 6.

AD oct.uum sic proceditur. Videtur, quòd infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim Matth. 13. Quòd serui patrisfamilias, in cuius agro erant zizania seminata, quæsierunt ab eo: Vis imus & colligimus ea? Et ipse respondit: Nè: ne fortè colligentes zizania eradicetis simul cum eis triticum. Vbi

Homil. 47. in Matth. aut inc. tom. 2.

dicit * *Chrysost. Hæc dicit Dominus, prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere hæreticos: quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subuerti: ergo videtur quòd pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.*

In Decr. dist. 45. c. de Iudæis sumitur ex Concil. 4. Tolet. Cir. 4. * erra. 26. in Io. aliquantulum à prin. t. 3.

2. *Præterea, In Decret.* * *distinctione 45. sic dicitur: De Iudæis præcepit sancta Synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre. Ergo pari ratione nec alij infideles sint ad fidem cogendi.*

3. *Præterea, Augustinus* * *dicit, quòd cætera potest homo nolens, credere verò non nisi volens: sed voluntas cogi non potest: Ergo videtur quòd infideles non sint ad fidem cog ndi.*

4. *Præterea, Ezech. 18. dicitur ex persona Dei: Nolo mortem peccatoris, sed nos debemus voluntatem nostram conformare diuinæ, vt suprà* * *dictum est. Ergo etiam nos non debemus velle, quod infideles occidantur.*

9 19. ant.

Sed contra est, quod dicitur Luc. 14. Exi in vias & sepes, & compelle intrare, vt impleatur domus mea: *sed homines in domum Dei, id est in sanctam Ecclesiam intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.*

Respondeo dicendum, quòd infidelium quidam sunt, qui nunquam susceperunt fidem, sicut Gentiles, & Iudæi: & tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, vt ipsi credant: quia credere voluntatis est. sunt tamen compellendi à fidelibus, si adsit facultas, vt fidem non impediant, vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum mouent: non quidem, vt eos ad credendum cogant (quia si etiam eos vicissent, & captiuos haberent,

A *in eorum libertate relinquerent, an credere vellent: sed propter hoc, vt eos compellant, ne fidem Christi impediant. Alij verò sunt infideles, qui quandoque fidem susceperunt, & eam profitentur, sicut hæretici, & quicunque apostatæ: & tales sunt etiam corporaliter compellendi, vt impleant quod promiserunt, & teneant quod semel susceperunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod per illam auctoritatem quidam intellexerunt, esse prohibitam, non quidem excommunicationem hæreticorum, sed eorum occisionem: vt patet per auctoritatem Chrysost. inductam. Et August. * *ad Vincentium de se dicit: Hæc primitus mea sententia erat, neminem ad vnitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, vt multi dicant: Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit. Quod ergo Dominus dicit: Sinite vtraque crescere vsque ad messem: qualiter intelligendū*

Epist. 48. post init. à folij à princ. ep. tom. 2.

B *sit, apparet ex hoc, quod subditur: Ne forte colligētes zizania, eradicetis simul cum eis & triticum. Vbi satis ostendit, sicut Aug.* * *dicit contra epistolam Parmeniani: Cùm metus iste non subest, id est quando ita cuiusque crimen notum est omnibus, & execrabile apparet, vt nullos prorsus, vel non tales habeat defensores per quos possit schisma contingere non dormiat seueritas disciplinæ.*

lib. 3. c. 2. aliquantulum à med. t. 7.

Ad secundum dicendum, quod Iudæi, si nullo modo acceperunt fidem, nullo modo sint cogendi ad fidem. Si autem acceperunt fidem, oportet vt fidem necessitate cogantur retinere, sicut eodem capitulo * *dicitur.*

Cap. citato in argum.

Ad tertium dicendum, quod sicut vouere est voluntatis, reddere autem necessitatis: ita accipere fidem est voluntatis: sed tenere eam acceptam est necessitatis. Et ideo hæretici sunt compellendi, vt fidem teneant. Dicit enim Aug. * *ad Bonifacium comitem: Vbi est*

C *quod isti clamare consueuerunt, liberum esse credere, vel non credere; cui vim Christus intulit? agnoscant in Paulo primū* * *cognoscentem Christum, & postea docentem.*

pist. 50 nō mul. tum ante med. t. 2

Ad quartum dicendum, quòd sicut in eadem epistola * *Aug.* * *codicit: Nullus nostrum vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter ge iem. non metuit habere pacem domus Dauid, nisi Absalon filius eius in bello, quòd contra patrem gerebat, fuisset extinctus. Sic ecclesia catholica, si aliquorum perditione cæteros colligit, dolorem materni cordis tantorum liberatione populorum.*

Epist. 50. à med. aliquantulum tom. 2.

CONCLVSIO est, infideles qui priùs susceperint fidem in Baptismo, compellendos esse ad fidem, non tamen alios.

DISPVTATIO LI.

Circa hunc articulum.

DVBIVM I.

An infideles sint compellendi ad fidem.



ERTVM est apud Catholicos eos qui baptizati sunt, posse ab Ecclesia cogi ad seruandam fidem, quam negauit Lutherus *artic.* 33. apud Roffensem. Articuli autem Lutheri damnati sunt à Leone X. vt refert Valentia *punct.* 6. Difficultas verò est, an infideles qui nunquam susceperunt fidem, possint ad eam susciendam compelli. Potest verò dubium intelligi, & de his qui non sunt subditi Christianis principibus, & de his qui illis subiecti sunt.

Scotus *in 4. d. 4. quæst. vlt.* putat hanc potestatem esse in Ecclesia ad cogendum prædictos infideles vt suscipiant

E fidem. Sequitur Gab. *quæst. 2. dub. 5.* & nonnulli Scotistæ. Probat Scotus primò, quia minus damnum esset vt tales infideles fictè vsurparent sacra, quàm vt impunè suis superstitionibus vtantur; prudenter ergo fieret si à maiori malo auocarentur. Secundò, quia saltem posset sperari vt eorum filij post tertiam vel quartam generationem essent verè Christiani, quæ vtilitas magna est, nec videtur negligenda. Tertiò inducit tex. *in c. de Iudæis, d. 45.* quod est Concilij Toletan. IV. vbi Sisebutus Rex dicitur fuisse religiosissimus, & tamen, vt ibi refertur, Iudæos compulit ad suscipiendum Baptismum.

Quartò eodem modo possumus argumentari pro Scoto exemplo optimorum Principum qui variis modis videntur compulisse infideles ad suscipiendam fidem. Constantinus iussit omnia templa Paganorum claudi. *l. nemo. C. de Paganis.* & tamen calix laudatur ab Ambrosio *epist.* 30. & Augustin. *epist.* 48. Ferdinandus item Hispaniæ rex ante 100. annos iussit expelli ab Hispania Iudæos qui non conuerterentur ad fidem.

Secunda sententia etiam est communis Theologorũ asserentium nullos infideles esse cogendos ad fidem, si baptizati non sint. D. Thom. *hîc*, Richar. *in 4. d. 8. art. 3. quæst. 3.* Palud. *quæst. 44. art. 3.* Durand. *quæst. 6.* Sotus *de iustitia, quæst. 1.* interpretes S. Thom. *hîc*, Val. *punct. 6.* & est omnium Theologorum ferè communis huius ætatis, & mihi probatur maximè ex eo quòd Ecclesia non cognouerit talem potestatem sibi traditam esse à Christo. Vnde Paulus 1. Corinth. 5. *Quid mihi de his qui foris sunt iudicare: nam eos qui foris sunt Deus iudicabit.* vbi per eos qui foris sunt intelligunt nõ baptizatos, Patres Cõcilij Trident. *sess. 14. cap. 2.* etiam olim Pontifex *cap. laudemus, de diuortiis.* vtuntur enim hoc loco ad reddendam rationem ob quam infideles non baptizati non obligentur constitutionibus ecclesiasticis, & propter quam Ecclesia in eos infideles iudicium non exerceat qui nondum Baptismum susceperе. & Hieron. *in citatum locum Pauli*, & Chrysostomus *hom. 16.* per eos qui foris sunt, Gentiles infideles interpretantur, sicut & posteriores alij. August. *serm. 6. tomo 10. de verbis Domini*, docent infideles non esse per violentiam compellendos, reddit rationem. Quia nos (inquit) eos qui foris sunt non iudicamus, neque in eos habemus potestatem; habebimus verò cùm facti fuerint Christiani. & Ambros. *Lucæ 10.* dicit, Christum misisse discipulos sine virga, illa est enim potestatis insigne; neque illos mittebat vt cogerent, sed vt docerent. Deinde est apertum testimonium *cap. maioris. de Baptismo.* vbi Pontifex ait religioni Christianæ contrarium esse, vt inuitus quisque ad seruandam Christianitatem compellatur. Denique nunquam ecclesiastici Principes suaserunt principibus secularibus hoc genus propagandi fidem per vim; signum ergo est, non agnouisse in Ecclesia potestatem hanc. Rationes verò propter quas non fuit expediens vt Christus concederet hanc potestatem, plures afferunt Doctores, sat sit dicere sæpe posse esse simulatam susceptionem fidei, réſq; nostræ fidei credibiliores fieri si vi rationum & miraculorũ confirmẽtur. Vnde Christus *Matth. & Lucæ 10.* Discipulos mittit sicut oues in medio luporum, non vt cogerent, sed vt docerent, vt dixit Ambros.

Certum est etiam iure Canonico prohibitum esse, cogere infideles ad fidem. *cap. sicut Iudæi. de Iudæis.* & Alex. III. *can. de Iudæis. d. 45.* ex Concilio Toletano IV. *can. 56. alias 57.* Existimo autem Scotum loquutum fuisse, secluso iure positiuo.

Ad argumenta respondetur. Ad primum moraliter loquendo, maius malum futurum esse si infideles ficto animo susciperent religionem, innumeráque committerent sacrilegia. Deinde si Ecclesia, vt dixi, non habet potestatem hanc, non potest contra ius illorum illis inferre violentiam. Et eodem modo ad secundum respondetur, quidquid sit de incerto illo euentu Ecclesiam nõ habere potestatem vtendi tali medio. Ad tertium concedunt communiter Doctores in eo Concilio, zelum legis laudari, non factum. Secundò, vt constat ex historia huius regis, priùs fuit præceptum vt Iudæi illi ex Hispania egrederentur, vel conuerterentur ad fidem, si in Hispania manere vellent. Hoc verò statui potuit forsan ob damna quæ ex consortio Iudæorum oriebantur. Postea verò præceptum est vt Iudæi qui in Hispania manerent, grauiter punirentur, nisi intra annum susciperent Baptismum. Sed consultius fuisset eos eiicere ex Hispania quos facile quisque iudicaret ficte suscepturos Baptismum.

Circa quartum dubitari posset an infideles subditi Principibus Christianis cogi possint ad fidem grauioribus impositis tributis, nisi conuertantur. Dico primò non posse hoc titulo maiora onera imponi, quàm aliàs iusto titulo imponi possent, quia sola causa conuersionis non est titulus augendi onera, & sicut Ecclesia non habet potestatem cogendi ad fidem, ita neque vtendi prædicto medio.

Secundò dicendum est in latitudine tributorum quæ iustè imponi possunt, licitum esse mitiùs agere cum subditis fidelibus, vt hac ratione faciliùs moueantur infideles subditi ad suscipiendam fidem. ita Anton. *2. p. tit. 12. cap. 2. §. 1.* Gregor. *3. registri, epist. 26.* & refertur *can. iam verò. 26. q. 3.* Ratio est, quia, vt suppono, tota illa latitudo tributorum iusta est: maior ergo intra latitudinem illã potest exigi ab infidelibus quàm à fidelibus. Quòd verò minor exigatur à fidelibus ex fine conuersionis, non potest esse illicitum, cùm finis secundùm se & medium honestatem habeat; ex qua doctrina intelligitur excusari posse aliqua onera ab antiquis aliquibus Principibus imposita infidelibus temporaliter sibi subditis. Et quod attinet ad quartum argumentum, respondetur potuisse Regem Catholicum propter bonum fidelium ac proinde totius regni, ab illo expellere Iudæos. Et propter eandem causam potuisse Constantinum infidelium templa claudere, potuit enim, vt infrà dicemus, prohibere peccata idololatriæ.

Sed obiicies illud Lucæ 14. *Exi in vias & plateas, & compelle eos intrare:* quod de infidelibus exponunt nonnulli. Respondetur hunc locum de hæreticis explicari ab Augustino *epist. 50. ad Bonifacium:* hæretici verò cogi possunt ab Ecclesia ad seruandam fidem. quod si de aliis infidelibus intelligatur, non de qualibet coactione aut violentia per bellum illata intelligendum est, sed de vi & efficacia quam inferunt rationes fidei, vt exponit S. Thom. *quæst. 22. de veritate, artic. 9. ad vltimum.*

DVBIVM II.

Vtrùm Ecclesia possit cogere infideles vt audiant prædicationem fidei.

AFfirmabunt omnes qui dicunt Ecclesiam posse cogere infideles etiam ad suscipiendam fidem. refertur etiam Maior *in 2. d. 44. quæst. 3.* quasi dicat Ecclesiam saltem posse cogere infideles ad audiendam doctrinam fidei. Sed vt notauit Val. *punct. 6.* alia est eius mens, sentit enim Ecclesiam posse infideles barbaros redigere in seruitutem, propter eorum infidelitatem, de quo dicemus infrà.

Prima ergo ratio dubitandi esse potest, quia Ecclesia habet ius prædicandi Euangelium; ergo potest compellere alios ad audiendum, aliàs nullius videtur esse vtilitatis ius prædicandi. Secundò potest sumi argumentum à simili, quia ex eo quòd Ecclesia habet potestatem remittendi peccata concessam à Christo, *Ioan. 20.* colligunt Doctores posse Ecclesiam compellere homines vt confiteantur peccata; ergo ex eo quòd habeat potestatem prædicandi, colligitur posse compellere alios ad audiendum.

Communis tamen sententia est non posse Ecclesiam cogere infideles non sibi subditos ad audiendam fidem. ita docent recentiores Thomistæ *hîc*, Val. *quæst. 10. punct. 6.* & mihi placet, variè tamen probari solet, sed leuiter. Probari ergo debet ex dictis dubio præcedenti, quia in eos infideles Ecclesia non habet iurisdictionem, nisi postquam susceperint Baptismum, neque illam Ecclesia agnoscit.

Rationes verò dubitandi nihil probant. Ad primum respondetur ius prædicandi Euangelium magnæ esse vtilita-

vtilitatis, quia licèt Ecclesia non possit cogere ad illud audiendum infideles non sibi subditos, potest tamen propulsare illatam violentiam, & facere vt Euangelij concionationibus detur locus manifestandi Euangeliũ, si qui velint liberè audire. Ad secundum bene respondet Valentia esse discrimen: nam ius remittendi peccata, aut retinendi, est ius erga subditos ratione Baptismi, & ius prædicandi Euangelium gentibus, ius est erga non subditos. Et licèt potuerit Christus concedere Ecclesiæ facultatem compellendi illos ad audiendum, hanc tamen potestatem non agnoscit Ecclesia, quia, vt suprà dixi, valde fuit conueniens vt libera esset facultas audiendi fidem. Quomodo autem ex illo loco Ioannis colligatur præceptum confessionis, dicemus per otium in materia de Confessione.

De infidelibus verò Ecclesiæ subditis recentiores hîc censent esse probabile posse compelli ad audiendam fidem. & mihi videtur verum, quia si tales infideles subditi sunt, non est contra legem naturalem, aut libertatem illorum, quòd à suo superiori cogantur ad audiendam fidem, & rationes quæ illam suadent. & ad hoc Romæ coguntur Iudæi, neque contra id video argumentum alicuius momenti.

Restat explicare an infideles possint cogi vt permittant liberam prædicationem Euangelij in suis regnis.

Certum est apud Catholicos posse infideles Principes ad id cogi, quando aliqui sunt in illo regno qui audiunt cõcionatores, in quo casu, si infideles Principes id impedirent contra ius quod habet Ecclesia prædicandi Euangelium, imò & contra ius eorum qui vellent audire, possint Principes infideles à fidelibus cogi ad auferendum impedimentum prædicationis. Disputant verò alij an ad id possint compelli quando præsumitur nullos esse in ea Prouincia vel regno qui velint audire doctrinam Euangelij. S. Thom. hîc absolutè videtur docere posse compelli infideles Principes vt concedant liberam facultatem prædicandi in suis regnis, & ita docent interpretes *hîc*, Sotus *in* 4. *d.* 45. *quæst.* 1. *art.* 1. Et communiter loquendo res debet esse certa propter ius quod habet Ecclesia prædicandi Euangelium, & docendi omnes, *Matth. & Marci vltimo*, atque adeò si fiat contra executionem huius potestatis, poterit propulsare vim illatam. Residet verò hæc potestas in Pontifice summo, ad quem pertinet Ecclesiæ regimen, & à quo potest deriuari in alios; neque puto moraliter contingere vt nullus omnino alicuius regni sit qui auditurus non sit concionatores, si liberè permittantur prædicare, atque ita puto semper posse cogi barbaros, vt dent liberam facultatem docendi nostris concionatoribus, si fortè aliqui velint audire. An verò infideles possint cogi ad seruandam legem naturalem, dicemus infrà.

Articvlvs IX.

Vtrùm cum infidelibus possit communicari.

19. 1. dist 17. q. 1. ar. 3. cor. Et d. 18 q. 1. a. 1. q. 1. Et quodl. 10. ar. 17. Et 1. cor. 5 Sue. * Hom. 25. ad hæb. de eiuando ad f. 1. 4.

AD nonum sic proceditur. *Videtur quòd cum infidelibus possit cõmunicari. Dicit enim Apostolus* 1. *ad Corinth.* 10. Si quis vocat vos infidelium ad cœnam, & vultis ire, omne quod vobis apponitur, manducate. *Et Chrysost.* * *Ad mensam Paganorum si volueris ire, sine vlla prohibitione permittimus: sed ad cœnam alicuius ire est ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare.*

2. *Præterea, Apostolus dicit* 1. *ad Corinth.* 5. Quid mihi est de his, qui foris sunt iudicare? *Foris autem sunt infideles. Cum ergo per iudicium Ecclesiæ aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quòd non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.*

3. *Præterea, Dominus non potest vti seruo nisi ei communicando saltem verbo: quia dominus mouet seruum per imperium.*

A *Sed Christiani possum habere seruos infideles, vel Iudæos, vel etiam Paganos, siue Saracenos. Ergo possum licitè cum eis communicare.*

Sed contra est, quod dicitur Deut. 7. Non inibis cum eis fœdus, nec miserereberis eorum, neque sociabis cum eis connubia: *& super illud Leuit.* 15. Mulier, quæ redeunte mense, &c. * *dicit gloss. Sic oportet ab idololatria abstinere, vt nec idololatras, nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus.* * Leuit. 15. super illud Omnis qui tetigerit, Gloss. ordi.

Respondeo dicendum, quod communio alicuius personæ interdicitur fidelibus dupliciter. Vno modo in pœnam illius, cui communio fidelium subtrahitur. Alio modo ad cautelam eorum, quibus interdicitur, ne alij communicent. Et vtraque causa ex verbis Apostoli accidi potest primæ ad Corinth. 5. *Nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione: Nescitis* B *quia modicum fermentum totam massam corrumpit? Et postea rationem subdit ex parte pœnæ per iudicium Ecclesiæ illatæ, cùm dicit: Nonne de his, qui intus sunt vos iudicatis? Primo ergo modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem Christianam receperunt, scilicet Paganorum vel Iudæorum: quia non habet de eis iudicare spirituali iudicio, sed temporali, in casu cùm inter Christianos commorantes, aliquam culpam committunt, & per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in pœnam interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium, qui à fide susceptâ deuiant: vel corrumpendo fidem, sicut hæretici: vel etiam totaliter à fide recedendo sicut apostatæ. In vtrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia. Sed quantum ad secundum modum videtur esse distinguendum secundum diuersas conditiones personarum & negotiorum & temporum. Si enim aliqui fuerint firmi* C *in fide: ita quòd excommunicatione eorum cum infidelibus conuersio infidelium magis sperari possit, quàm fidelium à fide auersi: non sunt prohibendi infidelibus communicare, qui fidem non susceperunt, scilicet Paganis vel Iudæis, & maximè si necessitas vrgeat. Si autem sint simplices & infirmi in fide, de quorum subuersione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione, & præcipuè ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.*

*Ad Argum. in oppo. ergo dicendum, quod Dominus illud præcipit de illis gentibus, quarum terram ingressuri erant Iudæi qui erant proni ad idololatriam. Et ideo tinendum erat, ne per continuam conuersationem cum eis alienarentur à fide. Et ideo ibidem * subditur. Quia seducet filium tuum ne sequatur me.* Deest prioris argumenti. Deut 17.

Ad secundum dicendum, quòd Ecclesia contra infideles non habet iudicium quo ad pœnam spiritualem eis infligendam, habet D *tamen iudicium super aliquos infideles quo ad temporalem pœnam infligendam: ad quod pertinet, quod Ecclesia aliquando propter aliquas speciales culpas subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.*

Ad tertium dicendum, quod magis est probabile, quòd seruus qui regitur imperio domini, conuertatur ad fidem domini fidelis, quam econuerso: & ideo non est prohibitum, quia fideles habeant seruos infideles: si tamen domino periculum immineret ex communione talis serui, deberet eum à se abiicere, secundum illud mandatum Domini, Matth. 18. *Si pes tuus scandalizauerit te, abscinde eum & proiice abs te.*

Conclvsio est, Ecclesia interdicit fidelibus communicare cum infidelibus qui fidem susceptam reliquerunt, sed non interdicit communicationem cum E aliis infidelibus.

De communicatione prohibita cum infidelibus baptizatis, agit S. Thom. *quæst.* 11. *art.* 12. cum interpretibus, cum quibus nos aliqua dicemus. Cum aliis verò infidelibus triplex potest esse communicatio, prima in negotiis ciuilibus: secunda in actibus infidelitatis: tertia in actibus propriis Christianæ religionis. Et prima communicatio prohibita non est, quando non est periculum subuersionis fidei. Disputant verò hoc loco nonnulli an sit peccatum vendere infidelibus eas res quibus illi abutuntur in falsum cultum, de quo dicemus in materia

teria de scãdalo infr.q.43. ex principiis enim generalib⁹ illius materiæ colligenda est solutio illius dubij. Legatur P. Valentia p. 5. Vnus est contractus matrimonij irritus inter fidelem & infidelem, vt docuimus *in addit. ad 3.p.2.* Communicatio prohibita est, vt constat ex dictis suprà *quæst. 3.* nihil enim potest iustè fieri. Vnde canone 70. Apostolorum prohibentur quædã actiones fieri à Christianis in cultum idolorum. Tertia communicatio ex parte prohibita est: nam infideles non admittuntur ad sacrificium Missæ, iuxta dispositionem Apost. *lib.4. constit. apostolic. cap.24.* & Concilio Carthaginensi IV. *cap.84.* & refertur *cap. Episcopus, de consecr. d.1.* & constat ex Pontificali, vt docuit Isidorus 7. *Etym. ad finem*, & S.Th. 3. *par. quæst.81.* docuit non baptizatos non esse admittendos ad inspectionem Eucharistiæ. Quod autem attinet ad orationem priuatam, non video prohibitionem aliquam expressam. quod enim dicitur citat. cap. constit. Apost. non posse fidelem cum catechumeno orare in domo, de oratione, quæ est cum sacrificio, doctè exposuit noster Turrianus ibi, qui etiam rectè docet posse nos orare cum catechumeno, quando docemus illum quomodo orare debeat.

ARTICVLVS X.

Vtrùm infideles possint habere prælationem, seu dominium.

60. AD decimum sic proceditur. Videtur, quòd infideles possint habere prælationem vel dominiũ supra fideles. Dicit enim *Apost. 1. ad Tim.6.* Quicunque sunt sub iugo serui, dominos omni honore dignos arbitrentur. *Et quòd loquatur de infidelibus, patet per hoc quod subdit: Qui autem fideles habent dominos, non contemnant. Et 1. Petr.2. dicitur:* Serui subditi estote in omni tempore dominis: non tantum bonis & modestis, sed etiam dyscolis. *Non autem hoc præciperetur per doctrinam Apostolicam, nisi infideles possent fidelibus præesse. Ergo videtur quòd infideles possint fidelibus præesse.*

2. *Præterea, Quicunque sunt de familia alicuius principis, subsunt ei: sed fideles aliqui erant de familia infidelium principum. Vnde dicitur ad Philip.4.* Salutant vos omnes sancti, maximè autem qui de Cæsaris domo sunt, *scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus præesse.*

lib.1. Polit. cap.1. ante me. tom.5. 3. *Præterea, Sicut Philosophus dicit* in primo Polit. Seruus est instrumentum domini in his, quæ ad humanam vitam pertinent: sicut & minister artificis est instrumentum artificis in his, quæ pertinent ad operationem artis: sed in talibus potest fidelis infideli subiici: possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus præfici, etiam quantum ad dominium.*

Sed contra est, quòd ad eum, qui præest, pertinet, habere iudicium super eos, quibus præest: sed infideles non possunt iudicare de fidelibus. Dicit enim Apostolus primæ ad Cor.6. Audet aliquis vestrûm habens negotium aduersus alterum, iudicari apud iniquos, *id est: infideles,* & non apud sanctos? *ergo videtur quòd infideles fidelibus præesse non possint.*

Respondeo dicendũ, quòd circa hoc dupliciter loqui possumus. Vno modo de dominio, vel prælatione infidelium super fideles de nouo instituendo: & hoc nullo modo permitti debet. Cederet enim hoc in scandalum & in periculum fidei. De facili enim illi qui subiiciuntur aliorum iurisdictioni, immutari possunt ab eis, quibus subsunt, vt sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt, fuerint magnæ virtutis. Et similiter infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit, vt fideles non contendant iudicio coram iudice infideli. Et ideo nullo modo permittit Ecclesia, quòd infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercunque eis præficiantur in aliquo officio. Alio modo possumus loqui de dominio vel prælatione iam præexistenti. Vbi considerandum est, quod dominium, & prælatio introducta sunt ex iure humano. Distinctio autem fidelium & infidelium est ex iure diuino. Ius autem diuinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione: ideo distinctio fidelium & infidelium secundùm se considerata, non tollit dominium & prælationem infidelium supra fideles. Potest tamen iustè per sententiam vel ordinationem Ecclesiæ, auctoritatem Dei habentis, tale ius domini, vel prælationis tolli: quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei. Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus, qui etiam temporali subiectione subiiciuntur Ecclesiæ & membris eius, hoc ius Ecclesia statuit, vt seruus Iudæorum cum fuerit factus Christianus, statim à seruitute liberetur, nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, id est in seruitute natus. Et similiter si infidelis existens fuerit emptus ad seruitium. Si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc iniuriam facit Ecclesia: quia cum ipsi Iudæi sint serui Ecclesiæ, potest disponere de rebus eorum. Sicut etiam principes seculares multas leges ediderunt circa suos subditos, in fauorem libertatis. In illis verò infidelibus, qui temporaliter Ecclesiæ, vel eius membris non subiacent, prædictum ius Ecclesia non statuit, licet posset instituere de iure: & hoc faciat ad scandalum vitandum. Sicut etiam Dominus Matth.17. ostendit, quòd poterat se à tributo excusare, quia liberi sunt filij: sed tamẽ mandauit tributum solui ad scandalum vitandum. Ita etiam & Paulus cum dixisset, quid serui dominos suos honorarent, subiungit: Ne nomen Domini & doctrina blasphemetur.

Vnde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd illa prælatio Cæsaris præexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus. Vnde non soluebatur per conuersionem aliquorum ad fidem: & vtile erat, quòd aliqui fideles locum in familia Imperatoris habent ad defendendũ alios fideles: sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, & adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani.

Ad tertium dicendum, quòd serui subiiciuntur dominis suis ad totam vitam, & subditi præfectis ad omnia negotia: sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera. Vnde periculosius est, quòd infideles accipiant dominium vel prælationem super fideles, quàm quòd accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia, quòd Christiani possint colere terras Iudæorum, quia per hoc non habent necesse conuersari cum eis. Salomon etiam expetiit à rege Tyri magistros operum ad ligna cædenda, vt habetur 3. Reg.6. Et tamen si ex tali communicatione, vel coniuncti subuersio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm infidelium ritus sint tolerandi.

61. AD vndecimum sic proceditur. Videtur, quòd ritus infidelium non sint tolerandi. *Manifestum est enim, quòd infideles in suis ritibus peccant, eos seruando. Sed peccato videtur consentire, qui non prohibet, cum prohibere possit, vt habetur in gloss.* * *Rom.1. super illud:* Non solùm qui faciũt, sed & qui consentiunt facientibus. *Ergo peccant qui eorum ritus toleram.* Est Ambros. citatus finem cõment. ad 1. cap. ad Rom. tom. 5.

2. *Præterea, Ritus Iudæorum idololatriæ comparantur: super illud Galat.5.* Nolite iterum iugo seruitutis contineri, *dicit gloss. Non est leuior huius legis seruitus, quam idololatriæ, sed non sustineretur, quòd idololatriæ ritum aliqui excercerent: quinimo Christianorum principes templa idolorum primo claudi, & postea dirui fecerunt, vt August. narrat 18. de ciuitate Dei. Ergo secundùm hoc etiam ritus Iudæorum tolerari non debent.*

3. *Præterea, Peccatum infidelitatis est grauissimum, vt suprà dictum* est. Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur: sicut adulterium, furtum, & alia huiusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.* Art.1. huius qu.

Sed contra est, quod in Decret. distinct.45. cap. Qui syncera: * *dicit Gregor. de Iudæis. Omnes festiuitates suas, sicut hactenus ipsi & patres eorum per longa colentes tempora, tenuerunt, liberam habeant obseruandi celebrandique licentiam.* Greg. in regist. lib. 11. ep. 61. in fine. & habetur D. 45. c. Qui syncera.

Respon

Respondeo dicendum, quòd humanum regimen deriuatur à diuino regimine, & ipsum debet imitari. Deus autem quamuis sit omnipotens & summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in vniuerso, quæ prohibere posset, ne eis sublatis, maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala sequerentur. Sic ergo & in regimine humano illi, qui præsunt, rectè aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur, sicut Augustinus dicit in libro * *de ordine, Auser meretrices de rebus humanis, turbaueris omnia libidinibus. Sic ergo quamuis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt, vel propter aliquod bonum, quod ex eis prouenit, vel propter aliquod malum, quòd vitatur. Ex hoc autem, quòd Iudæi ritus suos obseruant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei, quam tenemus, hoc bonum prouenit, quòd testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus, & quasi in figura nobis repræsentatur quod credimus: & ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis, aut vtilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi fortè ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum, vel dissidium, quod ex hoc posset peruenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati conuertuntur ad fidem, propter hoc enim etiam hæreticorum & paganorum ritus aliquando Ecclesia tolerauit, quando erat magna infidelium multitudo. Et per hoc patet responsio ad obiecta.*

Conclvsio est, propter aliquod maius bonum ne impediatur, vel propter maius malum vitandum tolerari possunt ritus infidelium.

Disputatio LII.

Circa hos articulos.

Dvbivm I.

An possit Ecclesia priuare infideles non subditos dominio & iurisdictione quam habent in aliquos fideles.

Certa est doctrina S. Thomæ posse infideles habere iurisdictionem super fideles, neque amitti sola infidelitate. Secundò etiam conueniens est quod docuit S. Th. enixè curandũ esse ne infideles habeant potestatem & iurisdictionem super fideles, & colligitur ex aliquibus, cap. 45. d. ne hoc vergat in detrimentum fidei. Tertiò certum est posse Ecclesiam priuare tali dominio & iurisdictione infideles Ecclesiæ subditos, & constat ex praxi Ecclesiæ, statuit enim vt Iudæorum serui si vernaculi sint, id est, siue in seruitute nati, siue ad seruitutem empti, ingenuitatis statum consequantur, hoc ipso quòd ad fidem conuertantur.

Difficultas verò est an possit Ecclesia infideles nõ sibi subditos priuare iurisdictione quam habent in personas fideles, quando Ecclesia nullam ab eis iniuriam recepit. P. Valentia *p.* 8. putat esse sententiam S. Thomæ, posse Ecclesiã id facere, & ipse putat hanc sententiam probabilem. Probari autem potest ex Bulla Alexand. V I. quæ incipit, *Inter cætera diuinæ maiestatis beneplacita*, in qua nulla mentione facta illatæ iniuriæ subiicit Iudæos occidentales Catholico regi. Et addit Valentia, quia hoc decuit, vt Ecclesia tueretur dignitatem filiorum Dei.

Contraria sententia est communis asserentium Ecclesiam non posse absque vlla causa solo titulo infidelitatis priuare infideles prædicta iurisdictione. ita Victoria *relect. de Indis*, & Sotus *in 4. d. 5. quæst. 1. art. 10. ad 5.* Bellarm. *tomo 1. controuersia 3. lib. 5. cap. 2.* & recentiores Thomistæ in hoc articulo. & mihi placet hæc sententia, & ratio sumenda est ex dictis, quia tales infideles ante Baptismum non sunt intra iurisdictionem Ecclesiæ, atque adeò non possunt priuari suis rebus, quando nullam Ecclesiæ inferunt iniustitiam. Et quidem si talis potestas esset in Ecclesia ex concessione Christi, constare deberet ex Scriptura vel traditione quam agnosceret Ecclesia, quæ tamen non est, & certè in dubio an sit in Ecclesia talis potestas, multum fauet infidelibus possessio suarum rerum: nam in materia iustitiæ magni momenti est conditio possidentis.

Cõstitutionem verò Alexand. interpretatur Bellarm. suprà, & alij in hoc articulo, vt solùm concesserit Pontifex Catholico regi peculiarem facultatem mittendi cõcionatores, illósque defendendi, & hoc vt impediret contentiones principum Christianorum, ne omnes vellent eam causam suscipere. De iusto autem titulo quo Catholicus Rex iustè possidet Indorum Prouincias, dicemus alibi. S. Thom. autem non dixit Pontificem habere talem potestatem, quando nulla Ecclesiæ est ab infidelibus illata iniuria, sed cùm dixisset vt seruus Iudæi subditus liberaretur à seruitute, si conuertatur ad fidem, addidit: In illis verò membris quæ temporaliter Ecclesiæ non subiacent, prædictum ius Ecclesia non statuit, licèt posset instituere de iure. Quæ vltima verba explicanda sunt, vt possunt re vera ratione indirectæ potestatis, in bonum fidelium, ne peruertantur ab infideli Principe.

Dvbivm II.

An possint infideles cogi ad seruandam legem naturalem.

Comparari possunt infideles & ad proprios Principes, & ad Ecclesiam. Et primò dicendum est, infideles à proprio superiori posse compelli ad seruandam naturalem legem, & ita Principes Christiani esse possunt erga infideles sibi subditos, hoc enim ex ratione naturali maximè conueniens est communi bono, vt ciues seruent naturalem legem. Vnde Constantinus plures leges tulit contra idololatras sibi temporaliter subditos, & seculares Principes propriis legibus prohibent peccata aliqua, contra rationem naturalem. v. g. vsuram, & in multis regnis peccatum auersæ libidinis.

Difficultas ergo solùm est, de infidelibus qui non sunt Ecclesiæ temporaliter subditi, an possint cogi ab Ecclesia ad seruandam naturalam legẽ, & ob hoc solùm quòd non seruent, redigi in seruitutem. nonnulli sentiunt id esse licitum Christianis Principibus. Panormitan. & Hostien. *in cap. quid super his. ext. de voto.* Aluarus Pelagius *lib. 1. de planctu Ecclesiæ, art. 37. circa medium.* Maior *in 2. d. 44. quæst. 3.* expressè enim docent posse Christianos Principes vi & armis inuadere quoscumque infideles Barbaros, & eorum regna occupare. Alij verò affirmant saltem authoritate Pontificis posse iis infidelibus inferri bellum propter peccata contra legem naturalem. Anton. *3. parte, tit. 22.* Sylu. *v. Papa, quæst. 7.* Castro *2. de iusta hæreticorum punitione*, sensit posse his inferre bellum propter peccatum idololatriæ. Probant primò Hostiens. & Aluarus Pelagius ex Scriptura, quia propter peccatum infidelitatis amittunt infideles dominium regni saltem post aduentum Christi: nam iuxta illud Ecclesiast. 10. cap. *Regnum à gente in gẽtem transferetur propter iniustitias, iniurias & contumelias.* Secundò, quia Greg. *lib. 1. registri, c. 37.* laudat Genadium Exarchum Africæ quòd aduersùs infideles bella gereret, vt apud eos posset propagari Euãgelium. Tertiò Cyprianus *tractatu de exhortatione ad martyrium*, commemoratis aliquot ex veteri Testamento præceptis diuinis; quibus infideles idololatriæ iubebantur interfici, subiungit: Si ante aduentum Christi hæc præcepta circa Deum colendum & idola spernenda obseruata sunt, quanto magis post aduentum Christi sunt seruanda; sentit ergo Cyprianus posse idololatras interfici

fici ob crimen idololatriç. Quartò arguit Castro exéplo Israëlitarum qui multorum Gentilium regna vi & armis occuparunt, Deo approbante, propter scelera earum gentium, iuxta illud Deuter. 32. *Subuertite omnia loca in quibus coluerunt gentes quas possessuri estis Deos suos.* Quintò arguit, quia scilicet inferre bellum ad vlciscendam iniuriam propriam, multo magis id erit iustum ad vlciscendam iniuriam quæ fit Deo.

Contraria sententia communis est veriórque. hanc sequuntur recentiores interpretes S. Thomæ hoc loco. Victoria relectione de Indis. Couarr. *super reg. peccatum, p. 2. §. 10.* & citatur Cassianus *Apolog. quadam pro Indis.* P. Valentia *quæst. 10. p. 7.* Et certè ex Scriptura potest colligi infideles nõ obstante infidelitate verum habere dominium suarum rerum, atque adeò non poterunt illo priuari per vim ab iis qui illorum superiores non sunt, vel politico vel speciali titulo. Daniel. 2. ita alloquitur ipse Daniel Nabuchodonosor: *Tu Rex regum es, & Deus cæli regnum dedit tibi.* & Matth. 22. *Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari.*

Secundò potest sumi argumentum ex Concil. Constant. sess. enim 8. absolute damnatur inter alios articulos VVicleffi *artic.* 15. quòd nullus est dominus ciuilis dum est in peccato mortali, cùm autem Concilium damnat tunc errorem, nullum agnoscit discrimen inter peccatum infidelitatis, & alia peccata.

Tertiò Alex. III. 23. *quæst. 8. can. dispar*, affirmat iustè bellum geri contra Sarracenos, propterea quòd Christianos persequerentur: non autem contra Iudæos, cùm sint (inquit) seruire parati. Censet ergo non posse bellum inferri eis infidelibus, qui Christianis nihil mali inferunt. & Valentia & recentiores alij referunt, Paulum III. definisse infideles Indos occidentales non esse priuandos per vim suarum rerum dominio.

Quartò Cyprianus *tractatu de exhortatione ad martyres*, docuit infideles non posse vi coërceri, nisi fuerint apostatæ.

Quintò apertè id sensit Augustinus *serm. 6. de verbis Domini, in fine*, ab illis verbis: Cùm introduxerit te Dominus.

Demum ratione probari potest, quia potestas punitiua supponit iurisdictionem, aliàs non est licitum punire: vt autem constat ex dictis infideles ante Baptismum solo titulo infidelitatis non subiiciuntur iurisdictioni Ecclesiæ: si ergo aliàs non sunt subditi, non poterunt à principibus Ecclesiæ cogi ad seruandam legem naturalem, nec solus titulus idololatriç, iustus erit titulus belli.

Ad primum contrariæ sententiæ respondetur illis Ecclesiastici verbis, solùm significari euẽtum translationis regni à gente in gentem, qui solet contingere propter peccata, non tamen significatur peculiaris aliqua concessio Dei, qua infidelium regna concedantur Christianis.

Ad secundum dicendum est Gregoriũ laudare bella Genadij, suscepta tamen contra hæreticos & apostatas, vt colligitur non obscurè ex epist. 72. eiusdem libri ad eundem Genadium.

Ad tertium respondetur Cyprianum exhortatione citat. etiam loqui de apostatis, cõtendebat enim Cyprianus fideles deterrere ab apostasia, adhortabatúrque ad constantiam martyrij.

Ad quartum respõdetur filios Israël ex peculiari voluntate Dei illud fecisse.

Ad quintum respondetur iure naturæ quemlibet habere ius postulandi recompensationem propriæ iniuriæ quæ potest fieri per bellum, si aliud medium non sit. Sed non quilibet habet facultatẽ puniendi peccata, nisi aliqua ratione superior sit, atque adeò non potest Ecclesia punire peccata eorum infidelium qui sibi subiecti non sunt temporaliter, Deus autem tempore sibi placito ea punit.

Ex dictis colligitur ritus infidelium qui Ecclesiæ subditi non sunt, iustè tolerari ab Ecclesia, quæ, vt vidimus, non habet potestatem puniendi. Circa ritus verò infidelium Ecclesiæ subditorum conueniunt Doctores iustè tolerari posse propter bonum aliquod si speretur. v. g. conuersio illorum, aut propter malum aliquod vitandum, nempe si prudenter timeatur magnum detrimentum aliquod Ecclesiæ.

Articvlvs XII.

Vtrùm pueri Iudæorum, & aliorum infidelium sint inuitis parentibus baptizandi.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quòd pueri Iudæorum & aliorum infidelium sint baptizandi, parentibus inuitis. Maius enim est vinculum matrimoniale, quam ius patriæ potestatis in puero: quia ius patriæ potestatis potest per hominem solui, cùm filius familias emancipetur: vinculum autem matrimoniale non potest solui per hominem, secundùm illud Matth. 19. Quod Deus coniunxit, homo non separet. *Sed propter infidelitatem soluitur vinculum matrimoniale. Dicit enim Apostolus primæ ad Corinth. 7.* Quòd si infidelis discedit, discedat: non enim seruituti subiectus est frater aut soror in huiusmodi. *Et canon dicit,* quòd si coniux infidelis non vult sine contumelia sui Creatoris cum altero stare, tunc alter coniugum nõ debet ei cohabitare: ergo multo magis propter infidelitatem tollitur ius patriæ potestatis in suos filios: possunt ergo eorum filij baptizari, eis inuitis.*

2. *Præterea, Magis debet homini subueniri circa periculum mortis æternæ, quàm circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, & ei non ferret auxilium, peccaret: cùm ergo filij Iudæorum, & aliorum infidelium sint in periculo mortis æternæ, si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant: videtur quòd sint eis auferendi & baptizandi, & in fide instruendi.*

3. *Præterea, Filij seruorum sunt serui & in potestate dominorum, sed Iudæi sunt serui regum & principum: ergo & filij eorũ. Reges ergo & principes habent potestatem de filiis Iudæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit iniuria si eos baptizent, inuitis parentibus.*

4. *Præterea, Quilibet homo magis est Dei, à quo habet animam, quàm patris carnalis, à quo habet corpus. Non ergo est iniustum si pueri Iudæorum carnalibus parentibus auferantur, & Deo per baptismum consecrentur.*

5. *Præterea, Baptismus efficacior est ad salutem quàm prædicatio: quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus pœnæ, & aperitur ianua cæli: sed si periculum sequitur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicauit: vt habetur Ezech. 3. & 33. de eo qui videt gladium venientem, & non insonuerit tubam: ergo multo magis si pueri Iudæorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare, & non baptizauerunt.*

Sed contra est, quòd nemini facienda est iniuria. Fieret autem Iudæis iniuria, si eorum filij baptizarentur, eis inuitis: quia amitterent ius patriæ potestatis in filios iam fideles: ergo eis inuitis, non sunt baptizandi.

Respondeo dicendum, quòd maximam habet auctoritatem Ecclesiæ consuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda: quia & ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet: vnde magis standum est auctoritati Ecclesiæ, quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi, vel cuiuscunque doctoris. Hoc autem Ecclesiæ vsus nunquam habuit, quòd Iudæorum filij, inuitis parentibus, baptizarentur: quamuis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, vt Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi Episcopi, vt Syluester Constantino, & Ambrosius Theodosio: qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de nouo inducere, vt præter consuetudinem

62. 1. 9. 61. 2. 10. Et quod l. 2. 9. 4. a. 2. Et quod. lib. 1. q. 1. a. 2. ad 1.

Habetur 28 q. 1. c. Si infideles dist.

tudinem in Ecclesia hactenus obseruatam, Iudæorum, inuitis parentibus, filij baptizentur. Et huius ratio est duplex. Vna quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum vsum rationis habentes, baptismum susciperent, postmodum cum ad perfectam ætatem peruenirent, de facili possent à parentibus induci, vt relinquerent quod ignorantes susceperunt: quod vergeret in fidei detrimentum. Alia vero ratio est, quia repugnat iustitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primo quidem à parentibus non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris vtero continetur. Postmodum vero postquam ab vtero egreditur, antequam vsum liberi arbitrij habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali vtero: quamdiu enim vsum rationis nõ habet puer, non differt ab animali irrationali. Vnde sicut bos vel equus est alicuius, vt vtatur eo cùm voluerit secundùm ius ciuile, sicut proprio instrumento: ita de iure naturali est, quòd filius antequam habeat vsum rationis, sit sub cura patris. Vnde contra iustitiam naturalem esset, si puer antequam habeat vsum rationis, à cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur inuitis parentibus. Postquam autem incipit habere vsum liberi arbitrij, iam incipit esse suus, & potest quantum ad ea, quæ sunt iuris diuini, vel naturalis, si ipsi prouidere. Et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione: & potest etiam inuitis parentibus, consentire fidei, & baptizari: non autem antequam habeat vsum rationis. Vnde de pueris antiquorum Patrum dicitur, quòd saluati sunt in fide parentum: per quod datur intelligi, quòd ad parentes pertinet prouidere filiis de sua salute: præcipuè antequam habeant vsum rationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in vinculo matrimoniali vterque coniugum habet vsum liberi arbitrij, & vterque potest inuito altero, fidei assentire: sed hoc non habet locum in puero antequam habeat vsum rationis. Sed postquam habet vsum rationis, tunc tenet similitudo, si conuerti voluerit.

Ad secundum dicendum, quòd à morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem iuris ciuilis: puta si quis à suo iudice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere. Vnde nec aliquis debet rumpere ordinem iuris naturalis, quo filius est sub cura patris: vt eam liberet à periculo mortis æternæ.

Ad tertium dicendum, quòd Iudæi sunt serui principum seruitute ciuili, quæ non excludit ordinem iuris naturalis vel diuini.

Ad quartum dicendum, quòd homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Vnde puer antequam vsum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum: quorum curæ naturaliter subiacet: & secundùm eorum dispositionem sunt circa ipsum diuina agenda.

Ad quintum dicendum, quòd periculum quod sequitur de prædicatione omissa, non imminet nisi eis, quibus commissum est officium prædicandi. Vnde in Ezechieli præmittitur: Speculatorem dedi te filiis Israël. *Prouidere autem pueris infidelium de sacramentis salutis, pertinet ad parentes eorum. Vnde eis imminet periculum si propter subtractionem sacramentorum, eorum paruuli detrimentum salutis patiantur.*

DISPVTATIO LIII.

Circa hunc articulum.

DE materia huius articuli disputat S.Thomas 3.*par. quæst.*68. *artic.*10. & ibi interpretes, vbi P.Vasquez *disput.*155. *tomo* 2. *in* 3. *p.*

DVBIVM I.

An filij infidelium, qui solùm iure ciuium subduntur Principi Christiano, possint inuitis parentibus baptizari.

A INfideles possunt subiici Principibus Christianis, vel solum vt ciues Reipublicæ, vel vt mancipia, & de filiis istorum omnium dicemus in hac disputatione, & priùs de filiis priorum in hoc dubio.

Et vt notauit P. Vasquez *disp. citata, cap.*1. communis sensus Doctorum fuit filios Gentilium, qui Principibus Christianis subditi non sunt, non posse inuitis parentibus baptizari. quæ doctrina ex dicendis intelligetur.

De filiis verò Gentilium qui gubernationi Principis Christiani subditi sunt, aliqui docuerunt posse baptizari inuitis parentibus, non authoritate priuata, sed iussu Principis. ita sensit Sotus 4.*d.*4. *quæst.*9. Gabr. *quæst.*2. *artic.*3. *dub.*3. & hanc sententiam quantum ad filios Iudæorum, sequitur Angelus *verbo, Baptismus 6. num.*11. Syluester *Baptismus* 4.*quæst.*6. & absolute sententiam Scoti sequitur Ledesma 1.*p.*4.*quæst.*9.*artic.*10. Præcipua ratio est, quia si pater alicuius filij vellet filium occidere, aut nollet eum à periculo mortis, in quo est, liberare, posset Princeps eum liberare contra voluntatem parentis, quia ad Principem pertinet impedire abusum patriæ potestatis; ergo multo magis hoc poterit Princeps ad liberandum puerum à morte æterna, ac proinde illum baptizare.

B Sed contrarium docuerunt multi Doctores, S.Thomas *in hoc articulo, & 3.p. quæst.*68. *artic.*1. Caietanus *in hunc articulum*, & alij interpretes, & Richardus 4. *d.*6. *artic.*3. *quæst.*3. Capreolus *d.*5. *quæst.*1. *artic.* 1. Marsilius 4.*quæst.*4.*artic.*4. *dub.*2. Antoninus 2.*p. tit.*12. §. 4. & 3.*p. tit.*14. *cap.*13. Sotus 4.*d.*5.*quæst.*1.*artic.*10. & alij quos cita & sequitur P.Vasquez *loco citato, cap.*2. & mihi placet.

C Probat verò S.Thom. rectè in hoc articulo ex Ecclesiæ vsu & consuetudine, quæ nunquam consueuit filios infidelium baptizare, & ita colligit periculosum esse talem consuetudinem in Ecclesia inducere. Deinde probat duabus rationibus vt comprehendat duplicem pueri statum. Prima est, quia si baptizetur puer inuitis parentibus, & relinquatur in potestate illorum, planè manet expositus periculo deserendi fidem. Si verò quis respondeat liberari puerum ab hoc periculo, si separetur à patribus, & extrahatur à potestate illorum, assignat secundam rationem qua probat, id non esse licitum, quia esset contra ius, quod habent parentes, educandi filium & nutriendi illum, quod est de iure naturali; & quamuis Christus vt Dominus omnium posset ita instituere Baptismum, vt concederet Principibus Christianis facultatem extrahendi pueros baptizatos à potestate parentis Gentilis, tamen id fecisse non constat, & hoc modo P.Vasquez *d.citata, cap.*2. docet ex duabus rationibus S.Thomæ posse fieri vnam quæ rem conuincat; hæc verò doctrina ex dicendis ampliùs confirmabitur, & intelligetur.

D Sed priùs oportet soluere argumentum factum pro prima opinione, & aliqui respondent licitam esse defensionem innocentis, quando infertur illi aliqua iniustitia: in prædicto autem euentu pater non infert iniustitiam puero. & hanc doctrinam amplectitur P.Vasquez *d.citata, cap.*8. sed restat explicanda causa ob quam Princeps non possit impedire abusum patriæ potestatis circa baptizandum puerum, licèt verum sit priuatam personam non posse illum impedire: nam punitio non pertinet ad priuatam personam, bene tamen ad Principem. Rectè autem respondet P.Vasquez non esse à Christo datam potestatem Principibus supra Gentiles, vt impediant abusum potestatis patriæ circa susceptionem Baptismi, sed solùm circa gubernationem externam, & quæ secundùm legem naturalem illi sunt contraria, iuxta supradicta.

E Sed possunt obiici aliqua contra nostram doctrinam quæ placet hoc loco adducere & soluere, vnum est de-

ſumptum ex illo Matth. vltim. *Docete omnes gentes, baptizantes eos*; ergo videtur Chriſtus dediſſe miniſtris poteſtatem baptizandi omnes paruulos, etiam inuitis parentibus, quam dare reuera potuit ob ſuam excellentem poteſtatem, de quo dubitare fas non eſt. Reſpondeo verba illa etiam de baptizandis infantibus eſſe intelligenda, vt docuit ſuprà P. Vaſquez, quia illis eſt neceſſarius Baptiſmus ad ſalutem; tamen quòd ſint baptizandi inuitis parentibus, ex illo loco non colligitur, & ideo Eccleſia id non fecit, vt docuit S. Thom. *in hoc articulo.*

Secundò poteſt aliquis obiicere, in lege naturali licitum erat vnicuique filium infidelis, etiam inuitis parentibus, Deo offerre, vt iuſtificaretur iuxta modum, quo in ea lege fiebat iuſtificatio, ſiue per ſignum externum cum proteſtatione fidei, ſiue per fidei proteſtationem: ergo idem erit in lege euangelica. Sotus *artic.* 10. *citato*, concedit id fuiſſe licitum in lege naturæ, quia ea iuſtificatio & oblatio fieri poterat per interiorem actum, & quamuis per exteriorem actum faceret aliquis, non inferret iniuriam patri, quia ratione naturali poſſet patrem conuincere, & probare bonum eſſe offerre filium Deo, & etiam quia ea iuſtificatio & oblatio non imprimebat characterem, neque filius ille cogebatur viuere in congregatione aliqua fidelium quæ per cultum externum ſepararetur ab aliis; ſecus verò eſt in lege euangelica, in qua neceſſarium eſt vt filius à patre infideli ſeparetur.

Sed P. Vaſquez *diſp. citata, cap.* 8. meritò refutat hanc ſolutionem, & docet, etiam in lege naturæ non fuiſſe licitum inuito parente offerre Deo filium infidelis: nam ratio S. Thom. ſuprà facta eundem locum habet, quia vel eſſet periculum deſerẽdi iuſtificationem, ſi puer ille maneret ſub patris poteſtate, vel eſſet contra ius quod habet pater educendi proprium filium, ſi ab eius poteſtate extraheretur.

Deinde ad maiorem intelligentiam doctrinæ traditæ aliqua explicanda ſunt, vnum eſt an liceat paruulũ prædictorum Gentilium in extremo mortis periculo conſtitutum, baptizare inuitis parentibus.

Aliqui recentiores docent non eſſe licitũ talem puerum baptizare. Primò ratione ſcandali, & iniuriæ quam parentes poſſent inferre Baptiſmo, & noſtræ religioni. Secundò, quia eſſet contra ius parentis baptizare filium contra voluntatem patris.

Sotus ſuprà *art. illo* 10. in ſolutione ſeptimi argumẽti docet licitum eſſe talem paruulum baptizare, quia tunc non cenſetur iniuria inferri parentibus. addit hoc eſſe intelligendum niſi adſit aliquod ſcandalum.

P. Vaſquez *diſp. citata, cap.* 3. docet puerum, de cuius vita omnino deſperatum ſit, poſſe contra voluntatem parentum baptizari. Probat, quia hoc in euentu non eſſet neceſſarium extrahere filium à patria poteſtate, & ex alia parte non eſt periculum deſerendi fidem: ergo nulla eſt cauſa ob quam nõ poſſet puer baptizari, quia parentes non habent ius ad impediendum bonum ſpirituale filij, vt conſtat, hoc enim neque ex natura rei, neque ex voluntate Dei conceſſum eſt parentibus.

Docet ſecundò non obſtare ſcandalũ parentum quo minus puer poſſet baptizari, & probat ex doctrina S. Th. *in hac* 1. 2. *q.* 43. *art.* 7. vbi docet bona ſpiritualia, quæ non ſunt neceſſaria, eſſe dimittenda ob ſcandalum, quod timetur futurum ex ignorantia, vel fragilitate alterius, tamen ea quæ ſunt neceſſaria ad ſalutem, dimittenda non ſunt, ob ſcandalum; baptizare verò puerũ in tali euentu eſt neceſſarium, vt conſtat. Ex his verò quæ P. Vaſquez docet in confirmationem ſuæ opinionis, manent ſolutæ rationes aliarũ opinionum. & hæc opinio mihi placet propter factam rationem.

Ex doctrina tradita colligit P. Vaſquez *cap.* 10. *citato*, quòd ſi filius Gentilis iuſtè vel iniuſtè extraheretur à patris poteſtate, ita vt moraliter non poſſet puer patri reſtitui, poſſet in eo ſtatu baptizari ab aliquo, etiamſi quis ſciret fore contra voluntatem parentum. ita ſenſit Sotus *artic.* 10. *citato*. P. Vaſquez cum aliis *ſuprà*, & ratio huius eſt, quia in hoc euentu non eſt periculum deſerendi fidem ſuſceptam, & ex alia parte non extrahitur paruulus à cura parentum, quia iam ſupponitur extractus; ergo nullum eſt caput ex quo colligamus in hoc euentu non eſſe licitum baptizari talem paruulum. & hanc rationem aſſignat P. Vaſquez *ſuprà*, & bene refutat aliquos recentiores qui in hoc minus conſentaneè ſuis principiis philoſophantur.

Deinde ſciendum eſt Doctores in hac materia aſſerere, ad baptizandum filium infidelium ſufficere conſenſum vnius parentis, ſiue patris, ſiue matris. ita docuit ex communi ſenſu Doctorum P. Vaſquez *num.* 33. nam in fauorem religionis conſenſus matris in hoc euentu præfertur diſſenſui patris, & repugnantiæ; quæ doctrina ita eſt intelligenda vt ſit obligatio extrahendi filium baptizatum à cura parentum, quando ex conſortio patris timeretur periculum deſerendi fidem. Et probari poteſt ex Concilio Toletano IV. *cap.* 62. & refertur 28. *quæſt.* 1. *can. Iudæi.* vbi ſtatuitur vt quando vxor Iudæi alicuius ad fidem conuertitur, ſeparetur à marito quando maritus non vult conuerti ad fidem. Et deinde ſtatuit vt filij illorum parentum ſequantur matris cõditionem: quando autem filius eſt ortus ex patre fideli, & matre infideli, conditionem patris ſequi debet, vt ſtatuit Greg. IX. *cap.* 2. *de conuerſione infidelium.* Et quidem conſenſum patris ſufficere vt filius baptizetur, facile intelligitur, cùm ipſe ſit caput mulieris; matris verò conſenſum ſufficere etiam patre repugnante, ex eo deducendum eſt, quia licèt iure ciuili ſolùm, patri ſit conceſſa patria poteſtas, quantum ad aliquos effectus, tamen quantum ad effectum nutriendi filium, æquale videtur ius vtriuſque cõiugis, ac proinde quando occurrit bonum ſpirituale filij, conſenſus vnius præferendus eſt, licèt alter contradicat.

DVBIVM II.

An domino liceat filium infidelis mancipij ſibi ſubiecti baptizare inuito parente.

DIſputatum eſt dubio præcedẽti de filiis infidelium qui ſolùm iure ciuium ſubiiciuntur principibus Chriſtianis; modò verò occurrit diſputandum de filiis parentum qui iure mancipij ſubiiciuntur alicui domino fideli.

Et aliqui putant id non eſſe licitum. Capreol. 4. *d.* 5. *q.* 1. *art.* 3. *ad* 1. Marſilius 4. *q.* 4. *art.* 4. *dub.* 2. Caiet. 3. *p. q.* 68. *in art.* 10. *&* 4. *in hunc articulum.* & probat Caietanus ex duobus incommodis quæ ex contraria opinione ſequi poſſent frequenter, alterum eſt periculum deſerendi fidem, alterum nota infamiæ quæ Eccleſiæ inureretur ex tali propugnandi fidem modo.

Aliorum verò ſententia eſt poſſe filios mancipiorum ab eorum cura ſeparari, & ipſis inuitis baptizari. ita docuit Durandus 4. *d.* 4. *q.* 6. *num.* 11. *& quæſt.* 7. *num.* 13. Sotus 4. *d.* 5. *q.* 1. *art.* 10. §. *contra hanc ſententiam.* & ſequuntur multi recentiores, & tradidit P. Vaſquez *diſput. citata, cap.* 4. quæ ſententia ex dicendis intelligetur.

Scire autem oportet aliquos recentiores ſenſiſſe poſſe hos pueros ſeparari à parentibus, & ſeparatos baptizari, non tamen antea quàm ſeparentur ab ipſis parentibus. Et hanc ſecundam partem probant, quia aliàs poterit filius à parentibus induci in errorem contra noſtram fidem. Secundò, quia videtur cõtra ius parentum: nam dum habent filios ſub poteſtate ſua, ad illos videtur pertinere educatio filiorum.

Sed

Sed P.Vasquez *suprà*, putat in vtroque euentu posse tales filios baptizari. Et prima pars huius sententiæ probari potest, quia dominus habet ius separandi filios à suis parentibus, cùm habeat ius vendendi illos: cùm verò iam sunt separati, non est ratio ob quam non possint baptizari, si considerentur quæ diximus dubio præcedenti, nullum enim manet periculum.

Quòd verò possint baptizari, etiamsi relinquantur sub cura parentum, probat P.Vasquez, primò per se & ex obiecto licere; quia, vt docuerat *cap.1.* nisi obstaret periculum amittendi fidem susceptam, etiam aliorum infidelium filij possent baptizari inuitis parentibus.

Item quia nullo modo probatur parentes infideles habere ius vt ipsi tantùm habeant curam salutis spiritualis filiorum.

Vlteriùs incommodum relatum pro contraria parte facilè vitari potest, si ante vsum rationis filius separetur à patre. Ratio etiam illius opinionis non habet efficacitatem, quia non probatur aliquo idoneo argumento, filios hos à solis parentibus instruendos esse in ordine ad salutem animarum, ita vt nec dominus illorum possit eos baptizare quando non est periculum ex quo puer amittere possit fidem susceptam. Et hæc doctrina speculatiuè vera videtur; in praxi tamen semper considerandum est, an detrimentum aliquod maioris momenti sequatur, ob quod non liceat paruulum baptizare, vt etiam obseruauit P.Vasquez *cap.4.in fine.*

Et ex his constat ad ea quæ attulimus pro sententia Caietani. Ad primum constat. Ad secundum respondendum est, eam infamiæ notã solùm sequi apud ignorantes, & infideles, & ideo nullius esse momenti. Quomodo autem philosophandum sit de filiis Iudæorum, qui subiiciuntur principibus fidelibus, ex dictis cõstat. Sciendũ est etiam eos non esse mancipia, vt docet experimentũ, & probat contra nonnullos P. Vasquez *disp.citata, cap.5.*

Restat explicare an non solùm possit quis filium sui mancipij baptizare, sed etiam teneatur.

Prima opinio est aliquorum recentiorũ asserentium posse id esse licitum, non tamen obligari hominem ad id ex charitate, & pro hac secunda parte (de qua modò disputamus) citat eos Theologos qui docuerãt licitum non esse inuitis parentibus paruulos infidelium baptizare: nam cùm sentiant esse illicitum, manifestum est ad rem illicitam faciendam nullum obligari posse.

Deinde ratione probant dominos horum infidelium nullo iure obligari ad eos pueros baptizãdos. Et primò non obligantur iure dominij, quia non obligantur ad eos retinendos semper sub dominio. Secundò, quia non obligatur iure charitatis, quia licèt charitas obliget ad succurrendũ necessitati proximi cum aliquo detrimẽto succurrentis, non tamen cum magno damno. In hoc autem euentu multa sunt incommoda, ob quæ dominus non obligatur ad baptizãdos eos paruulos. Primum est quòd paruuli hoc modo baptizati parum constantes in fide esse solent. Secundum, quia contra honorem religionis videtur quòd non relinquatur omnino libera quantum ad susceptionem. Tertium est, quia aliàs si tales paruuli ex obligatione sunt baptizandi, aditus præcluderetur redemptioni captiuorum, quæ est introducta iure gentium, ex quo filij Christianorum captiui non possunt redimi, quia Gentiles nó eos dimitterent si filij eorum à Christianis captiui non dimitterentur.

Contrariam sententiam docuit Sotus *suprà*, Gabr. *4.d. 6.* P.Vasquez *d.citata, cap.7.* & certè pro contraria sententia immeritò citantur illi qui putant non esse licitum baptizare pueros infidelium inuitis parẽtibus, hîc enim disputamus cum iis qui admittunt esse licitum. Et volumus explicare an sit etiam præceptum in eo euentu; & dicendum est primò per se loquendo esse obligationem misericordiæ spiritualis, quia puer est in necessitate spiritualis remedij quod iuxta regulas tradẽdas in materia de charitate obligare potest cum aliquo detrimẽto succurrentis. quæ doctrina de extrema necessitate facile intelligitur, nempe quãdo paruulus est in articulo mortis. Deinde in graui etiam necessitate vera est, in hac enim etiam obligat præceptum misericordiæ spiritualis, sicut & præceptum misericordiæ corporalis. Cùm ergo dominus possit separare filium mancipij sui à parentibus, potest illi succurrere vt baptizetur, ac proinde obigabitur ex charitatis præcepto erga proximum.

Ex hac verò doctrina facile soluitur primò, quia dominus ratione dominij potest succurrere prædictis paruulis, ac proinde obligatur lege misericordiæ spiritualis; præceptum enim misericordiæ obligat eum qui potest subleuare miseriam.

In secunda verò ratione adducuntur aliqua incõmoda quæ dicuntur sequi ex opinione Soti. Ad primum incommodum respõdetur vanum esse eum timorem: nam etiam constat experimento multos sic baptizatos perseuerare in fide susceptа. Ad secundum respondetur maioris momenti esse salutem spiritualem puerorũ, quàm detrimentum aliquod honoris nostræ fidei apud infideles & ignorantes ortum ex malitia & ignorantia ipsorum. Ad tertium respondetur quòd si tale damnum sequeretur, non solùm nõ obligaretur dominus ad baptizandum puerum, sed non esset licitum, vt docuit P.Vasquez, quod in prioribus incommodis contingere potest. Item fieri potest vt baptizentur paruuli qui nunquam redimendi sunt, eo quòd cum eorum parentibus & gente non sit cõmunicatio, nec commercium. Alia possent hîc dici quæ pertinent ad materiam de Baptismo.

DISPVTATIO LIV.

De deceptione primorum parentum.

HOc loco placet explicare an primi parentes peccauerint peccato infidelitatis, vel hæresis. Et primò dicemus de Adamo, deinde de Eua. De materia autem huius disputationis legendi sunt Bellarm. *tom.3. lib.3. de peccato primi parentis, cap.6. & 7.* P.Pereyra *lib.6.in Genes. disput. de hac re.* P.Salmer. *in cap.1. ad Timotheum, d.9.* & alij infrà citandi.

DVBIVM I.

An Adamus commiserit peccatum infidelitatis, aut hæresis, fidem adhibens dictis serpentis.

QVæstionis occasio sumpta est ex eo quod Deus dixit cap.2.Genes. *Ex omni ligno Paradisi comede: de ligno autem scientiæ boni & mali ne comedas: in quacumque enim die comederis ex eo, morte morieris.* & Genes.3. dixit serpens mulieri: *Nequaquam moriemini.* & illa comedit, & dedit Adamo de fructu illius ligni, & comedit; videtur ergo Adamus credidisse dictis serpentis, ac proinde videtur aliquo modo peccasse circa fidem Deo debitam qui dixerat: *In quacumque die comederis, morte morieris.*

Aliqui existimarunt Adamum aliquod peccatum infidelitatis commisisse, & probant, quia aliqui Patres docent, Adamum amisisse fidem. Prosper *responsione ad tria dubia priora Genuensium, & lib.contra Collatorem, cap.19 & 21.* Fulgentius *de incarnatione & gratia, cap.23.*

Secundò citatur Aug.14. *de ciuit.c.17.* Ambr. *7.in Lucam, cap.de homine descendente in Iericho, & epist.33.* idem indicat Tertul. *lib.2.contra Marcionem, cap.2.* Nazianz. *orat.27.* Irenæus *lib. contra hæreses, cap.36.* Chrysost. *homil.16. in Genes.* Hilarius *can.3. in Matth.* qui Patres vel hæreticum, vel infidelem appellant primum parentem, interdum etiam de vtroque loquuntur, nempe de Adamo & Eua.

Tertiò probant ex Patribus qui dicunt Adamũ fuisse deceptum. ita loquitur Ignatius *epistola ad Trallianos.* Epiphanius *hæresi 38.* & aliqui ex citatis. ita etiam loquuntur Hilarius, Chrysostomus, Irenæus.

Addunt verò recentiores aliqui nō esse credibile hos Patres ignorasse quod dixit Paulus *1.ad Timoth.2.* Adamum non fuisse seductum, sed prædictos Patres ita intellexisse locum Pauli vt nihil contra eum docere vellent, sed alio sensu diuerso à sensu Pauli, docuisse primum parentem fuisse deceptum. de hoc autem loco dicemus infrà. Sed communis sententia est Adamum non ita credidisse dictis serpentis vt putaret Deū falsum aliquid dixisse, vel de eius veritate dubitasse. ita sentiunt Scholastici cum Magistro *2.d. 22.* vbi S. Thom. *quæst.1. artic.1. ad 1.& opusc.21.cap.91.& in hac 2.2.q.163. artic.4. & in cap.2. 1.ad Timoth.* circa illud: *Vir non est seductus*, vbi Anselmus, Glossa interlinealis, & alij. Bonauentura *distinctione citata, artic.1. quæst.2.* Scotus *d.21.quæst.2. §. de 3.* Richardus *artic.1. quæst.2.* Gabr. *quæst.1. artic.1.* Durandus *ibi in expositione literæ,* Caietanus, Lippomanus, Cornelius *in cap.3.Genes.* circa illud, *dedítque viro suo,& comedit.* Bellarminus *lib.citato,cap.6.* Abulens. *in cap.3.Genesa quæst.59.* & est verissima doctrina, & probari potest ex Bernardo *serm.1.de sancto Andrea,* & ex Augustino *14.de ciuitate, c.11.* vbi dicit Adamum non peccasse, quia crediderit dictis serpentis, sed amore fœminæ, & hoc sensu putat dictum fuisse ab Apostolo Adamum non fuisse seductū. & idem ex instituto probat *tomo 3.lib.11.de Genesi ad literam, capite vltimo*, cuius verba transtulit Magister *2.d. 22. cap. solet.* & hanc sententiam possumus etiam probare ex verbis Pauli 1.ad Timoth.2. *Vir non est seductus.* loquebatur autem de Adamo, qui locus plures habet explicationes, tamen, vt infrà dicemus, hæc videtur magis consentanea textui, vt Adamus non errauerit peccato hæresis, aut infidelitatis.

Item quia Adamus *Genes. 3.* cùm reprehenderetur à Deo, non dixit, serpens decepit me, sed, *mulier quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno, & comedi.*

Rursus cùm Adamus perfectissimam haberet scientiam, vix credi potest ipsum præbuisse fidem dictis serpentis, & non Deo, & id nō esse credibile, sensit Augustinus *lib.14.de ciuitate, cap.11.& lib.11.de Genesi ad literam, capite vltimo.* Et hæc sententia videtur verior, vnde Augustinus *14.de ciuitate, cap.11.* dixit Adamum non credidisse dictis serpentis, Euam tamen credidisse. addit Adamum amore fœminæ peccasse, & sic putat dictum ab Apostolo, Adamum non fuisse seductum. & explicat aliquibus exemplis eorum qui sine errore intellectus peccauerunt, & de Salomone loquens, ait, nō esse credibile Salomonem deceptum fuisse, vt putaret idolis seruiendum esse, sed blanditiis fœmineis in ea sacrilegia fuisse compulsum.

Oportet autem soluere quæ pro prima sententia adducebantur. Ad priora testimonia Patrum dicentium Adamum amisisse fidem, aliqui concedunt, eos Patres ita sensisse. sic videtur admittere P. Vasquez *tomo 1. in 3. partem, disput.77.cap.4.* & P. Cornelius *in cap.2.1.ad Timotheum.* & Bellarminus, vt infrà referemus, aliquam infidelitatem videtur admittere in primis parentibus. quod si ita sentiunt aliqui Patres, vt probabilis fert opinio, nobis magis placet sententia Augustini & aliorū, quam communiter sequuntur Scholastici, vt suprà retuli.

Alij respondent Patres aliquādo loqui de primis parentibus, & locutionem esse veram, quia Eua decepta est, de quo infrà. & explicatio potest cadere in aliqua testimonia Patrum, sed non in omnia, aliqui enim expressè loquuntur de Adamo comparatione Euæ.

Alij exponunt Patres, vt dixerint Adamum amisisse fidem non propriè omnino, quasi crediderit serpenti, aut Euæ, sed quia ita se gesserit ac si reuera crediderit, ita vt secundùm externam functionem & operationem speciem habuerit amittentis fidem.

Alij putant Patres solùm voluisse Adamum amisisse fidem non sibi, sed suis posteris.

Alij concedunt Adamum perdidisse habitum fidei non per infidelitatem, aut hæresim, sed ex pacto quod præcessit amittendi omnia bona supernaturalia si peccaret, quamuis aliàs ex natura rei fides non amittatur, nisi per hæresim, aut infidelitatem, vt ex Tridentino docuimus suprà agentes de corruptione habitus fidei.

Sed hæc responsio non est admittenda, quia Concil. Trident. docuit *sess.6.cap.15.& can.28.* fidem non amitti quolibet peccato, sed peccato hæresis, aut infidelitatis, nec satis constat Deum peculiari pacto, aut lege, decreuisse vt propter peccatum mortiferum amittat quis fidem sine peccato peculiari contra fidem.

Ad secundum de mente Augustini infrà dicemus. Ad tertium desumptum ex Patribus quibusdam dicentibus, Adamum fuisse deceptum, respondere possumus deceptionem ibi nō significare errorem intellectus, sed prauum affectum voluntatis. Sicut quis dicitur peccasse delectatione obiecti deceptus, inde Daniel.13. dicitur: *Species decepit te.* plura infrà de sensu Patrum sigillatim dicemus.

De mente autem Augustini constat ex supradictis ipsum sensisse Adamum non credidisse dictis serpentis. legatur 14. *de ciuitate, cap.11.* inde cùm ipse *cap.17. eius libri*, dicit commisisse infidelitatem, & inobedientiam, intelligi debet ratione Euæ, in qua videtur fuisse aliqualis infidelitas, de qua infrà; & Adamum non adhibuisse fidem dictis serpentis, probat ex instituto Augustinus *tomo 3.lib.11.de Genesi ad literam, cap.vlt.* cuius aliqua verba retulit Magister *2.d.22.cap.solet,& d.29.cap.ex quo.* sed obiici potest Augustinum *enarratione 1.in Psal.68.* explicantem illa verba: *Quæ cùm rapui, tunc exoluebam*, dixisse dæmonem seduxisse Adamum. Respondeo hoc esse intelligendum iuxta doctrinam eiusdem August. *lib.11. citato, de Genesi ad literam, cap.vlt.* vbi docuit Adamum aliquo modo fuisse deceptum, sed non vt Euam, quia Adamus non credidit dictis serpētis. Dicitur ergo deceptus Adamus, iuxta suprà dicta de deceptione delectationis obiecti delectabilis. Daniel.13. *Species decepit te.* & sic possunt explicari alia loca Augustini.

Dices Augustinum *in Enchiridio* dixisse Adamum Deo non credidisse. Respondeo primò, aliis locis Augustinum docuisse nostram sententiam. Secundò dico illis verbis solùm significari Adamum non ita credidisse vt sequutus fuerit Dei præceptum. qui modus loquendi familiaris est quoties amicus aliquis non vult amplecti amici cōsilium, & ideo in peccatum incidit ex eo quòd in hoc euentu amicus, qui dedit consilium, solet dicere: Amice, noluisti mihi credere.

Ex dictis possumus speciatim explicare aliqua testimonia Patrum, ex quibus Bellarm. suprà *cap.6.* colligit aliquam infidelitatem in primis parētibus fuisse, & non solùm in Eua, sed etiam in Adamo. Et primò Tertullian. *lib.2.aduersùs Marcionem, cap.2.* dixit: Quis dubitabit illud ipsum Adæ delictum hæresim pronunciare, quod per electionem suæ potius quàm diuinæ sententiæ admisit.

Existimo tamen ex hoc loco non colligi Adamū peccasse peccato hæresis in sensu in quo Scholastici vsurpant hæresis delictum, sed eo nomine appellauit Tertul. peccatū Adami, eo quòd significat, secundùm proprietatem linguæ Græcæ, electionem & opinionem, quo modo in omne peccatū cadere potest, quod expressisse videtur Tertul. cùm dixit Adamū peccasse per electionem suæ sententiæ potius quàm diuinæ, id est, quia elegit facere potius propriam voluntatem, quàm implere Dei præceptum. Quod autem paulo antea dixit, in eodem capite, Adamum non habendo fidem amisisse gratiam, non significat fuisse propriè hæreticum, aut infidelem, sed non rectè vsum fuisse fide ad obediendum. Item quod dixit Adamum existimasse Dei legem esse stultitiam, non significat errorem intellectus, hoc enim de primo homine sapientiæ donis ornato dici non potest, sed solùm significat in operatione peccati practicè ita se gessisse ac si reputaret Dei legem stultam.

Deinde

Deinde adducitur Ambrosius, qui *epist.* 33. dixit Adamum perdidisse indumenta fidei. Sed hæc verba de habitu gratiæ & charitatis, aliisque virtutum donis, quæ cum gratia amittuntur, rectè possunt explicari.

Item adducitur sanctus Leo *serm.* 4. *de natiuitate.* Primus homo, inquit, deceptori temere & infideliter credidit. & Fulgentius 2. *de incarnatione & gratia*, inquit: Primus homo perdidit fidem. Et expresse idem docet Prosper *in responsione ad epistolam Genuensium, dub.* 3. *& lib. contra Collatorem, cap.* 19. *&* 21. qui Patres manifestè videntur sentire Adamum amisisse fidem. Verùm S. Leo & Prosper possent explicari ita vt non habuerit fidem, ex qua moueretur ad obediendum Deo, quam tamen habuit respectu diaboli, non quia habuerit errorem respectu Dei, sed quia dictis ab Eua consensit per affectum & opus; neque alienus videtur hic sensus à mente Fulgentij: quæ omnia dixerim ne admittamus aliquid in Patribus contra sententiam S. Thomæ qui *in hac* 2. 2. *q.* 163. *art.* 4. *in corpore*, manifestè docet Adamũ non credidisse esse verum, quod dixit serpens, sed peccasse ex amicabili quadam beneuolentia erga vxorem, vt suprà retulimus ex Augustino.

Deinde scire oportet testimonia Patrum allata non fauere sententiæ Bellarmini; quia, vt infrà referam, ipse licèt putet Adamum commisisse infidelitatem, tamen non quia non crediderit Deo, sed alia ratione; & tamen aliqua testimonia Patrum specietenus indicant Adamum fuisse infidelem, quia non credidit dictis à Deo, sed dictis à serpente.

Restat explicare an licèt Adamus nõ peccauerit peccato hæresis, aut infidelitatis, ex eo quòd non habuerit fidem dictis à Deo, ex aliquo tamen alio capite peccatum infidelitatis commiserit.

Bellarminus suprà *cap. illo* 6. fatetur Adamum nõ credidisse Deum fuisse mentitum, neque existimasse præceptum de non edendo de ligno esse per metaphoram intelligendum.

Addit, Adamum alia ratione errasse, ob quam posset dici infidelis, nempe quia putauit peccatum quod commisit esse veniale, vt dixit August. 14. *de ciuitate, cap.* 11. Per veniale autem non intellexit Aug. peccatum leue, quod ex natura rei distinguitur à peccato mortifero, sed veniale, id est, venia dignum, vt exponunt Scholastici 2. *d.* 22. & S. Thom. *in hac* 2. 2. *q.* 163. *art.* 4. *ad vlt.* Verba Augustini *loco citato*, sunt: Adamus inexpertus diuinæ seueritatis in eo falli potuit vt veniale crederet esse cõmissum. & idem docuit *cap.* 13. *eiusdem libri.*

Item docet in eo errasse Adamum quòd cùm videret vxorem etiam manducato cibo non esse mortuam, putauit se non morituram, etiamsi comederet. & hoc probat ex August. *lib.* 11. *de Genesi ad literam, cap.* 30. cuius verba sunt: An fortè nec suaderi iam opus erat viro quando eam eo cibo mortuam non esse cernebat.

Rursus dicit Adamum ratione experientiæ, qua nouit vxorem non esse mortuam, cœpisse dubitare an fortè esset verum quod diabolus dixerat, eritis sicut dij, & colligit ex eo quod Deus dixit: *Ecce Adam sicut vnus ex nobis factus est*, quod non diceret Deus nisi Adamus aliquo modo illud credidisset, vel de illo dubitasset. & Bellarminum sequuntur aliqui recentiores, & ex nostris Cornelius *in cap.* 2. 1. *ad Timotheum.*

Sed S. Thom. Adamus, Angel. & alij circa illud 1. ad Timoth. 2. *Vir non est seductus*, absolutè videntur negare Adamum vllo modo peccasse peccato hæresis. & S. Th. infrà *quæst.* 163. *art.* 4. id videtur sentire, & docuit P. Molina 1. *p. tract. de opere sex dierum, disp.* 27. *concluf.* 7. & probari potest, quia absque hæresi vel infidelitate potuit existimare Adamus peccatũ suum facile dimittendum esse Adæ, etiamsi sciret se facere contra præceptum Dei, potuit enim existimare pœnam esse comminatoriam, & peccatum per pœnitentiam à Deo remitten-

dum. Legatur Abulens. *in cap.* 13. *Genes. q.* 662. *&* 663. *in Genes.* inde P. Molina *loco allegato* censet Adamum non habuisse peccatum hæresis, & tamen *disputat.* 26. *ad* 3. concessit Adamum non putasse tale esse suum peccatum vt Deus non esset facile veniam concessurus. & sic exponit Augustinum dicentem primum hominem existimasse suum peccatum fore veniale.

Item illud secundum quod adducit Bellarmin. non conuincit primum hominem fuisse hæreticum, & quidem Augustinus non dixit Adamum in eo peccasse, sed in eo falli potuisse. Rursus non dixit reuera fuisse deceptum, sed potuisse falli. vnde *cap. vltimo Geneseos ad literam, lib.* 11. solùm dixit sub conditione, etiamsi virum solicitasset aliqua experiendi cupiditas, cùm videret mulierem accepta esca non esse mortuam, vt notauit Abulensis *in cap.* 13. *Genes. quæst.* 661.

Vlteriùs ex eo sine hæresi potuit dubitare de sensu illorum verborum Dei, Genes. 20. *In quacumque die comederis, morte morieris*, quia viderat viuam vxorem accepta esca prohibita. quod de Eua docuit Augustin. *lib.* 11. *de Genesi ad literam, cap.* 30. aut enim arbitror quòd putauerit Deum alicuius significationis causa dixisse: Si manducaueritis, morte moriemini. & idem docuit S. Thom. 2. *d.* 22. *quæst.* 1. *artic.* 1. *ad* 1. ergo quamuis certissimè crederet, Deum non posse falli, nec fallere, potuit dubitare de sensu prædictorum verborum.

Deinde Adamus perfectissima instructus Dei agnitione, iuxta *cap.* 17. *Ecclesiastici*, non potuit dubitare de veritate verborum Dei, licèt dubitaret de sensu illorum quisnam esset. Confirmatur, quia ipse nouit Deum loqui siue per sese, siue per Angelum; ergo non potuit de veritate verborum illius dubitare.

Sed potest obiici Nazianz. *oratione* 27. qui dixit Adamum credidisse Deum voluisse per inuidiam vt nõ gustaret fructum arboris, ne haberet diuinitatem. Respondeo ita planè sensisse Nazianzen. sed contrarium docuisse Augustinum *lib.* 11. *de Genesi ad literam, capite vltimo.* & S. Thom. 2. 2. *quæst.* 163. *artic.* 4. *in corpore*, sententiam Augustini sequutus est, & hoc mihi placet.

Restat quædam obiectio de qua dicam dubio sequenti in fine.

DVBIVM II.

An Eua peccatum infidelitatis commiserit.

IN hoc dubio S. Augustinus *lib.* 14. *de ciuitate, cap.* 17. docuit Euam adhibuisse fidem verbis serpentis, & docuit S. Thom. infrà *quæst.* 163. *artic.* 1. *ad* 4. *& artic.* 4. *in corpore.* Chrysostomus *homil.* 16. *in Genesim.* Cyrillus *lib.* 3. *in Iulianum.* Rupertus Rabanus, & alij *in cap.* 3. *Geneseos.* Caietanus in illa verba Geneseos, *ne fortè moriamini.* Bernardus *sermone quodam de quadruplici delicto.* & colligitur ex Epiphanio *hæresi* 38.

Difficultas verò est quod fuerit obiectum huius infidelitatis.

Aliqui indicant verum esse quod serpens dixit, & Deum ex ineuidentia prohibuisse ligni fructum, indicat August. *tomo* 1. *lib.* 2. *de Genesi contra Manichæos, cap.* 15. Chrysostomus docet *homil.* 16. *in Genesim.* & supponit Nazianzenus citatus dubio præcedenti. & idem indicant alij Patres, & S. Thomas infrà *quæst.* 163. *artic.* 4. *in corpore*, dixit Euam credidisse verum esse quod serpens dixit.

Aliorum sententia est Euam solùm errasse, quia dubitauit de sensu præcepti lati à Deo. ita August. *de Genesi ad literam, cap.* 3. Epiphanius, Bernardus & Caietanus, suprà relati. & sequitur Bellarm. *capite illo* 6. *allegato.* & fortè Eua vtroque modo errauit, quamuis faciliùs intelligatur, potuisse errare hoc posteriori modo, ex quo ad-

alium potuit etiam ſaltum dubitando peruenire. Et ad intelligendam deceptionem & infidelitatem Euæ, iuuat opinio aſſerentium præceptum de non comedendo non eſſe datum Euæ immediatè à Deo,ſed ſoli viro,& virum manifeſtaſſe illud Euæ. ita ſenſit Auguſt. 11. *lib. ſuper Geneſim ad literam, cap.*34.*& lib.*8.*cap.*17. Ambroſius *de inſtitutione virginis,cap.*40. Abulenſis *ſuper cap.*12.*Geneſ. quæſt.*217.& probari poteſt *ex cap.*2.*Geneſ.* vbi poſtquam Deus poſuit Adamum in paradiſo, dicitur impoſuiſſe præceptum illi. & poſtea refertur productioEuæ. Expendere etiam poſſumus verba præcepti, *cap.illo* 2. poſita eſſe in numero ſingulari,&expediens fuiſſe vt ſtatim, ac Adamus cõſtitutus fuit in paradiſo, illi imponeretur præceptum. & ita ſi dicamus præceptum Dei manifeſtatum Euæ per virum ſuum, facilius intelligitur illam potuiſſe dubitare de ſenſu præcepti.

Non me latet aliorum explicatio, qui putant Deum immediatè viro & fœminæ dediſſe præceptum.ita ſenſit Rupert.2.*lib.de ciuit.c.*23. quem ſequitur Pereyra *lib.*4.*in Geneſ.q.de ſacr.*& probat Pereyra, quia in fine cap.1. Geneſis refertur dixiſſe Deum: *Ecce dedi vobis vniuerſa ligna quæ habent in ſemetipſis ſementem generis ſui, vt ſint vobis in eſcam.* quæ verba vel dicta ſunt a Deo, antequam imponeret præceptum, & ſic iam erat condita Eua,quod negant Doctores contrarię ſententiæ;vel ſi dicta ſunt poſt latum præceptum, etiam per illa videretur Deus abrogare præceptum. Sed hoc facilem habet ſolutionem, quia potuit Deus ita illis hæc verba dicere, vt ipſi intelligerent non abrogari præceptum priùs latum.

Ex his quæ hactenus diximus poſſumus explicare illa verba Pauli 1.ad Timoth.2.*Vir non eſt ſeductus,mulier autẽ ſeducta eſt in præuaricatione.* Variæ autem ſunt huius loci explicationes.

Prima explicatio eſt aſſerentium Paulum ſolùm voluiſſe Adamum non fuiſſe primò ſeductum,licèt reuera fuerit ſeductus. ita videtur explicare Gloſſa ordinaria,& OEcumenius *ibi,*& Epiphanius *hæreſi* 38.

Contra hanc tamen explicationem eſt primò quòd Paulus abſolutè dixit virum non eſſe ſeductum.Deinde hæc explicatio eneruat argumentum Pauli, contendit enim Paulus non eſſe cõueniens mulierem docere, quia mulier ſeducta eſt, & vir non eſt ſeductus. quòd ſi vir etiam fuiſſet ſeductus, parum probaret argumentum Pauli.

Secunda explicatio eſt virum non fuiſſe ſeductum à ſerpente,Euam tamen à ſerpente fuiſſe ſeductam. Hæc tribuitur aliquibus Doctoribus, qui tamen non ſatis clarè eam indicant.

Et contra illã facit quod Paulus ſimpliciter pronunciauit virum non eſſe ſeductũ.Rurſus argumentũ Pauli eneruatur, quia minus videtur decipi à diabolo quàm ab alio homine:difficilius eſt enim euadere inſidias diaboli,quàm hominis. deinde vir non dixit, mulier decepit me, ſed dixit: *Mulier dedit mihi de ligno.*

Tertia eſt expoſitio aſſerentium virum dici à Paulo non fuiſſe ſeductum, non quia non fuerit ſeductus, ſed quia in Geneſi non legitur fuiſſe ſeductum, cùm tamen legatur Eua decepta, *Geneſ.*30. ita ſenſit Hugo de ſancto Victore *quæſt.*16.*in priorem ad Timotheum.*Verùm hæc explicatio parum deſeruit prædicto inſtituto Pauli, qui volebat,mulierem non docere. Item,vt dixi,Paulus ſine limitatione docuit virum non eſſe deceptum.

Quarta expoſitio eſt aſſerentium virum nõ fuiſſe ſeductum in præuaricationem fœminæ, & tamen fœminam fuiſſe ſeductam in præuaricationem viri. Verùm contra hanc explicationem militant duo argumenta facta contra alias expoſitiones relatas.

Quinta expoſitio eſt aſſerentium deceptionem viri minorem fuiſſe deceptione Euæ,& ita comparatione illius dici non fuiſſe ſeductum. ita Chryſoſt. *homil.*9.*in citata verba.* Minorem verò fuiſſe deceptionem viri,explicat,quia fuit vir deceptus à fœmina,Eua verò ab animali irrationali,nempe à ſerpente. Verùm Paulus abſolutè enunciat virum nõ fuiſſe deceptum. Vlteriùs argumentum Pauli iuxta hunc ſenſum minus haberet efficacitatis,quia facilius potuit vir vitare deceptionem fœminæ quàm fœmina deceptionem ſerpẽtis.Et ita ex hac parte non videtur minor deceptio Adami. Notandum verò aliquos ex citatis authoribus pro expoſitionibus,relatis nomine deceptionis in Adamo nõ intelligere errorem intellectus, ſed ſignificare voluiſſe quòd nimis indulſit amori Euæ.

Bellarm. *lib.cit.c.*7. cui aliorum expoſitiones non placuerunt,docet Adamum non fuiſſe ſeductum,licèt erraſſe,vt putat ipſe Bellar. quia,vt ſuprà retulimus,Cardinalis Bellarm. ſenſit virum in tribus erraſſe. Primum eſt,quia credidit peccatum eſſe veniale.quod videtur intelligere de veniali,vt differt à mortifero, ſecũdùm praxim Theologorum,& huius erroris cauſa fuit minimus amor erga fœminã,& non ſeductio alicuius per dolum. Secundus error fuit quòd crediderit ſe nõ eſſe moriturum,etiamſi manducaret cibum vetitum. & huius erroris non fuit cauſa ſeductio alicuius perſonæ,ſed experimentum quo agnouit Euam non eſſe mortuam. Tertius error fuit quòd crediderit ſe ſimilem fore Deo.& huius etiam iudicij nõ fuit cauſa ſeductio alicuius per dolum, ſed potuit tale iudicium deducere ex prædicta experientia. Ex his autem colligit noſter Cardinalis Adamũ non fuiſſe ſeductum,quia ſeductus dicitur aliquis quãdo ab alio decipitur loquente animo fallendi. & reipſa hunc ſenſum ſequitur P.Pereyra *lib.*6.*diſput.an verè Adam fuerit ſeductus.*& ſanè admiſſo errore in Adamo ſubtilis eſt ratiocinatio Bellarm.& eius ſenſus meminit P. Salmeron ſuprà, ſed non probauit.

Sed argumenta ſuprà facta aliquo modo faciũt contra hanc explicationẽ:nam Paulus ſine vlla reſtrictione docuit virum non fuiſſe ſeductum, hoc eſt, nullum habuiſſe errorem. Item argumentum Pauli eneruatur,quia decipi ſine dubio eſt detrimẽtum, ſiue decipiens intendat fallere, ſiue non intendat. licèt Aug.11. *lib. de Geneſi ad literam,cap.vltimo.* velit ſeductionem vſurpari propriè quando decipiens decipit animo fallendi.

Senſus ergo videtur eſſe, virum nullam omnino deceptionem intellectus paſſum,Euam tamen fuiſſe deceptam,&ideo vult mulierem non docere,ſed diſcere.quẽ ſenſum tradidit Aug.& alij citati dubio præced.& Abul. ibidem relatus. & hæc eſt mens Aug. *lib.*11.*de Geneſi ad literam, cap. vlt.* vbi cùm dixiſſet Adamum non fuiſſe deceptũ,ita vt falſum aliquid crederet,ſed peccaſſe amore fœminæ,explicat exemplo Salomonis his verbis:Ita Salomon tantæ ſapientiæ numquid credendum eſt quòd in ſimulacrorũ cultu credidit aliquid eſſe vtilitatis? Sed mulierum amori ad hoc malum trahenti reſiſtere non valuit,faciens quod ſciebat non eſſe faciendum,ne ſuas quas deperibat mortiferas delitias contriſtaret. Ita & Adam poſtquam de ligno prohibito ſeducta Eua mãducauit,eique dedit vt ſimul ederet,noluit eam cõtriſtare, quam credebat poſſe ſine ſuo ſolatio contabeſcere,ſi ab eius alienaretur animo, & omnino illa interire diſcordia,non quidem victus carnis concupiſcentia quã nondum ſenſerat,ſed amicabili quadam beneuolentia, qua plerumque fit vt offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus, quod eum facere non debuiſſe, exitus diuinæ ſentẽtiæ indicant; ergo alio quodam modo Adam ipſe deceptus eſt, ſed dolo illo ſerpentino, qua mulier ſeducta eſt, nullo modo illum arbitror potuiſſe ſeduci; hanc verò ſeductionem propriè appellauit Apoſtolus, qua id quod ſuadebatur cùm falſum eſſet, verum putatum eſt, id eſt, quòd ideo Deus illud lignum tangere prohibuerit quòd ſciebat Deus ſi tetigiſſent veluti Deos futuros, tanquam eis diuinitatem inuideret, qui eos homines fecerat. Hæc Auguſtinus.

Circa

Circa quæ verba pendendum est dixisse Augustinum Adamum non fuisse seductum, quasi crediderit aliquid falsum quod explicuit exemplo Salomonis. Secundò quod dicit solùm peccasse amicabili benevolentia, ne contristaret vxorem, vnde quod dicit alio modo esse deceptum, solùm significat delectatione peccasse, ob amicabilem illam benevolentiam, sicut Danielis 13.

Sed potest obiici, homines in statu innocentiæ non poterant decipi: ergo Eua non fuit seducta per deceptionem. Respondetur Euam deceptam fuisse postquam per superbiam amiserat gratiam. Legatur Abulens. *in cap. 13. Genesis, quæst. 518.*

Tandem sciendum est Bellarminum suprà existimasse, Epiphanium sentire quòd diabolus deceperit Euam, quia simularit se esse amicum Dei. Verba Epiphanij *hæresi 38.* sunt: Diabolus per mendacium decepit Euam, & Adam alia pro aliis dicens, & amicitiam cum creatore demonstrans, Eritis sicut dij.

Sed fortè Epiphanius non voluit dicere dæmonem & serpentem significasse se esse Dei amicum, & nomine amicitiæ videtur intellexisse propinquitatem cum Deo, quam promittebat diabolus, cùm dixit, *eritis sicut dij.*

Sed potest obiici quod Genesis tertio dixit Deus, *Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est, sciens bonum & malum.* quibus verbis significauit Deus Adamum existimasse posse fieri sicut Deum, ac proinde credidisse verbis serpentis, dicentis, *eritis sicut dij.* Et idem potest colligi ex Patribus in ea verba. Respondetur ex hoc sensu nihil colligi contra doctrinam à nobis traditam. Primò, quia vbi loquitur Deus cum viro, & fœmina, vt notarunt Rupertus, & alij, & verè fœmina credidit serpenti, vt suprà diximus, & ratione illius vir lapsus est. Secundò, quia illa verba Dei optimè potuerunt dici ad virum ratione appetitus superbiæ, quem habuit similitudinis cũ Deo, licèt non habuerit errorem hæresis, aut infidelitatis in intellectu: nam ad talem appetitum non est necessarius error in intellectu, vt explicant Doctores agentes de peccato superbiæ Angelorum, & per se constat, ad affectum enim voluntatis solùm requiritur cognitio, qua aliquid repræsentetur vt delectabile, & conueniens operanti. Et Adamus non appetiuit similitudinem cum Deo appetitu efficaci, sed simplici, & quasi conditionato, iuxta S. Thom. *in 2. d. 25.* Tertiò, quia vir, vt explicabam dubio primo, aliquo modo dubitauit de sensu verborum præcepti Dei, occasione eius quod viderat, nempe Euam non esse mortuam, postquam manducauerat de ligno prohibito. Et iuxta hunc sensum possunt intelligi Patres exponentes citata verba Geneseos tertij capitis; meritò ergo aliqui docuerunt ex citatis verbis non posse colligi, Adamum fuisse deceptum, vt refert Pereyra *lib. 6. in Genesim*, circa illa verba, *Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est.*

QVÆSTIO XI.

De Hæresi, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de hæresi. Circa quam quæruntur quatuor. Primò, vtrùm hæresis sit infidelitatis species. Secundò, de materia eius, circa quam est. Tertiò, vtrùm hæretici sint tolerandi. Quartò, vtrùm reuertentes sint recipiendi.

ARTICVLVS I.

Vtrùm hæresis sit infidelitatis species.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd hæresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, vt suprà * dictum est. Sed hæresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitiuam. Dicit enim Hieronym. & habetur * in Decret. 24. q. 3. Hæresis Græcè ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi vnusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem: electio autem est actus appetitiua virtutis: vt suprà * dictum est: ergo hæresis non est infidelitatis species. 63. Supr. qu. 10. a. 5. Et infr. qu. 94. a. 1. ad primum. * q. præced. ad 2. * Hiero. ad 2. 5. ad Gal. sup. illud. Hæresis Habetur 24. q. 3. cap. Hæreses. * 2. 2. qu. 23. a. 1. * lib. 1. 2. paulo à princ. tom. 3. * circa princip. lib. 10.

2. Præterea, Vitium præcipuè accipit speciem à fine. Vnde Philosoph. dicit in 5. Ethico. * quod ille, qui mœchatur vt furetur, magis est fur quam mœchus. Sed finis hæresis est commodum temporale, & maximè principatus & gloria: quod pertinet ad vitium superbiæ vel cupiditatis. Dicit enim August. in lib. * de vtilitate credendi, quòd hæreticus est qui alicuius temporalis commodi & maximè gloriæ principatusque sui gratia falsas ac nouas opiniones, vel gignit, vel sequitur. Ergo hæresis non est species infidelitatis, sed magis superbiæ.

3. Præterea, Infidelitas cùm sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere: sed hæresis pertinet ad opera carnis. Dicit enim Apostol. ad Galat. 5. Manifesta sunt opera carnis quæ sunt fornicatio, immunditia: & inter cætera postmodum subdit, dissensiones, sectæ, quæ sunt idem quod hæreses. Ergo hæresis non est infidelitatis species.

Sed contra est, quod falsitas veritati opponitur: sed hæreticus est qui falsas, vel nouas opiniones vel gignit, vel sequitur. Ergo opponitur veritati cui fides inuenitur: ergo sub infidelitate continetur.

Respondeo dicendum, quod nomen hæresis, sicut dictum * est, electionem importat. Electio autem, vt suprà dictum * est eorum, quæ sunt ad finem, præsuppositio fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, vt ex suprà dictis * patet. Vnde quod est principale verum, habet rationem finis vltimi: quæ autem secundaria sunt, habent rationem eorum, quæ sunt ad finem. Quia vero quicunque credit, alicuius dicto assentit, principale videtur esse & quasi finis in vnaquaque credulitate ille, cuius dicto assentitur. Quasi autem secundaria sunt ea, quæ quis tenendo vult alicui assentire. Sic ergo qui rectè fidem Christianam habet, sua voluntate assentit Christo in his, quæ verè ad eius doctrinam pertinent. A rectitudine ergo fidei Christianæ dupliciter quis potest deuiare. Vno modo, quia ipse Christo non vult assentire: & hic habet quasi malam voluntatem circa ipsam finem: & hoc pertinet ad speciem infidelitatis, Paganorum & Iudæorum. Alio modo, per hoc, quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea, quibus Christo assentiat: quia non eligit ea, quæ sunt verè à Christo tradita, sed ea, quæ sibi propria mens suggerit. Et ideo hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos, qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt. * In arg. 1. huius art. * 1. 2. q. 13. a. 1. * q. 1. a. 2. & 4. & q. 4. a. 3. & 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc modo electio pertinet ad infidelitatem, sicut & voluntas ad fidem: vt suprà * dictum est. * In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd vitia habent speciem ex fine proximo: sed ex fine remoto habent genus & causam: sicut cum aliquis mœchatur, vt furetur, est ibi quidẽ species mœchiæ ex proprio fine & obiecto. Sed ex fine vltimo ostenditur, quod mœchia ex furto oritur, & sub eo continetur sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere: vt patet ex his, quæ suprà * de actibus dicta sunt in communi. Vnde & similiter in proposito finis proximus hæresis est adhærere falsæ sententiæ propriæ, & ex hoc speciem habet. Sed in fine remoto ostenditur causa eius, scilicet quòd oritur ex superbia, vel cupiditate. * 1. 2. q. 18. a. 6. & 7.

Ad tertium dicendum, quòd sicut hæresis dicitur ab eligendo, ita secta à sectando, sicut Isid. dicit in lib. * Etym. Et ideo hæresis & secta idem sunt, & vtrunque pertinet ad opera carnis non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi obiecti, sed ratione causæ, quæ est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia, vel cupiditate, vt dictum * est; vel etiam aliqua phantastica illusio, quæ est principium errandi: vt etiam Philosophus * dicit in quarto Meta. phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, inquantum actus eius est cum organo corporali. * lib. 8. c. 5. in princ. * Arg. 2. lib. 4. Met. text. 2. 13.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS II.

Vtrùm hæresis sit propriè circa ea, quæ sunt fidei.

64. 4.dist.13. q.1.art.3. ad 6 Et 1.Cor.11. lect.4. col.2. * Colligitur ex lib.8.c. 3.4.& 6. simul sumptis.

AD secundum sic proceditur. *Videtur, quod hæresis non sit propriè circa ea, quæ sunt fidei. Sicut enim sunt hæreses & sectæ in Christianis, ita etiam fuerunt in Iudais & Pharisæis: sicut Isidor. dicit in lib.* * *Etym. sed eorum dissensiones non erant circa ea, quæ sunt fidei: ergo hæresis non est circa ea, quæ sunt fidei. sicut circa propriam materiam.*

2. *Præterea, Materia fidei sunt res quæ creduntur: sed hæresis non solum est circa res, sed etiam circa verba & circa expositiones sacræ scripturæ. Dicit enim* * *Hieron. quòd quicunque aliter scripturam intelligit, quam sensus spiritus sancti efflagitat, à quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit: tamen hæreticus appellari potest. Et alibi dicit,* * *quòd ex verbis inordinatè prolatis fit hæresis: ergo hæresis non est propriè circa materiam fidei.*

* Ad Galat. c. 5. super illud: Hæreses, inuidiæ, &c.10.9. * refertur 4 sent. dist.13.in fine.

3. *Præterea, Etiam circa ea, quæ ad finem pertinent, inueniuntur quandoque sacri doctores dissentire: sicut Hieronymus & Augustinus circa cessationem legalium: & tamen hoc est absque vitio hæresis. Ergo hæresis non est propriè circa materiam fidei.*

lib.18.de ciu. Dei, c.51. circa princ. tom.5.

Sed contra est, quod Augustinus dicit contra Manichæos *, *Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid prauumve quid sapiunt, si correcti vt sanum rectumque sapiant, resistant contumaciter, suáque pestifera & mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, hæretici sunt. Sed pestifera & mortifera dogmata non sunt nisi illa, quæ opponuntur dogmatibus fidei, per quam iustus viuit, vt dicitur Roma.1. ergo hæresis est circa ea, quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.*

Respondeo dicendum, quod de hæresi nunc loquimur, secundum quod importat corruptionem fidei Christianæ. Non autem ad corruptionem fidei Christianæ pertinet, si aliquis habeat aliquam falsam opinionem in his quæ non sunt fidei, puta in Geometricalibus, vel in aliis huiusmodi, quæ omnino ad fidem pertinere nõ possunt, sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea, quæ ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut Ar.præc. & q.1.2. & 3.ad 1.& q.1.art.5. *supra* * *dictum est. Vno modo directè & principaliter: sicut articuli fidei. Alio modo indirectè & secundario: sicut ea, ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli. Et circa vtraque potest esse hæresis eo modo quo & fides.*

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut hæresis Iudæorum & Pharisæorum erant circa opiniones aliquas ad Iudaismum vel ad Pharisæum pertinentes: ita etiam Christianorum hæreses sunt circa ea quæ pertinent ad fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quòd ille dicitur aliter exponere sacram scripturam quàm spiritus sanctus efflagitat, qui ad hoc expositionem sacræ scripturæ retorquet, quod contrariatur ei quod est per spiritum sanctum reuelatum. Vnde dicitur Ezech.13. de falsis prophetis, qui perseuerauerunt confirmare sermonem, scilicet per falsas expositiones scripturæ. Similiter etiam per verba, quæ quis loquitur, suam fidem profitetur: est enim confessio actus fidei, vt q.3.ar.1. *supra* * *dictum est. Et ideo si sit inordinata locutio circa ea, quæ sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Vnde Leo Papa in quadam epist. ad procerum Episcopum Alexandrinum dicit, quòd inimici crucis Christi omnibus factis & verbis nostris insidiatur, vt si vllam illis vel tenuem occasionem demus, nos Nestoriano sensui etiam congruere mentiantur.*

Aug.epi. in princ. illius.to. 2. Et habetur 24. q.3.c.Dixit Apost.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit * *& habetur in Decret. 24. quæst. 3. cap. dicit Apost. Si qui sententiam suam quamuis falsam atque peruersam nulla pertinaci animositate defendunt, quærunt autem tota solicitudine veritatem, corrigi parati cùm inuenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi: quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiæ doctrinæ. Sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse, vel circa ea, quorum nihil interest ad fidem, vtrum sic vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quæ nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate vniuersalis Ecclesiæ determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus censeretur. Quæ quidem auctoritas principaliter residet in summo Pontifice. Dicitur enim vigesimaquarta* 24.q.1.c. Quicunque. *quæstione prima: Quotiens fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros & coepiscopos non nisi ad Petrum, id est ad sui nominis auctoritatem referre debere. Contra cuius auctoritatem nec Hieronym. nec Augustinus, nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit. Vnde dicit Hieron.* * *ad Damasum Papam,* Hieron. in expositione symboli ad Damas. in fine. *Hæc est fides, Papa beatissime, quam in catholica didicimus Ecclesia: in qua si minus peritè aut parum cautè forte aliquid positum est, emendari cupimus à te, qui Petri fidem & sedem tenes. Si autem hæc nostra confessio Apostolatus tui iudicio comprobatur, quicunque me culpare voluerit, se imperium vel maleuolum, vel etiam non catholicum, non me hæreticum comprobabit.*

CONCLVSIO est affirmans.

DISPVTATIO LV.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

Quid sit hæresis.

ANTE omnia si vim vocabuli expendamus, latè patet nomen hæresis, & ab electione dicitur, vt notauit Hieron. *in caput 5. Epistolæ ad Galatas.* Tertullianus *lib. de præscriptionibus.* Isidorus *lib.8. Originum, cap.3.* quo sensu omnis sententia siue vera, siue falsa, quam quis eligit, hæresis dici potest; vnde Iulius Stoicorum sententiam appellauit hæresim in paradoxis. Religiosè autem aduertit ex Tertulliano P.Valentia *quæst. 11. puncto 1.* nostram fidem non posse hæresim appellari, eo quòd non suscipitur sola humana electione ex viribus naturæ, sed per gratiam Dei.

Sed quidquid sit de communi significatu huius vocis, Catholicorum vsu factum est vt significet peculiarem errorem. Contendimus autem explicare quis sit iste peculiaris error, & quid sit hæresis? Docuit autem Augustinus *in præfatione ad librum de hæresibus,* difficile hoc esse, quamuis sit valde necessarium. De materia verò hæc legi potest P.Thomas Sanchez *lib. 2. summæ, circa primum præceptum, cap.9.*

Ex conditionibus autem quas assignant Doctores, poterit colligi hæresis definitio. Prima est vt sit error contra res credendas per fidem nostram. quæ conditio potest sumi non solùm ex Scholasticis, sed etiam ex Patribus, qui hoc nomine contra hæreticos vtuntur. Secunda conditio assignatur pertinacia. quæ conditio potest sumi ex Clementina *de summa Trinitate, & ex can. dixit Apostolus, 24. quæst.3.* & ex Augustino *epist.162. & q. contra Donatistas, cap.6.* S.Thom.hîc *art.2.ad 3. & 1. p. q.32.art.4.* Dicitur verò pertinacia voluntarius dissensus, quando quis dissentit etiam postquam habuit notitiam, qua nouit contrarium doceri ab Ecclesia, & Doctores communiter ita docent, interpretes *hic,* Corduba 1. *quæstionarij, q.19.* & alij infrà citandi. Bene autem docuit P. Valentia *puncto 1.* rationem hæresis non esse sumendam ex sola duratione temporis, in qua quis perseuerat retinés errorem; an verò cum ignorantia affectata, aut vincibili eius quod sentit Ecclesia, possit esse hæresis, dicemus infrà. & dubio sequenti magis explicabitur quid requiratur ad ignorantiam hanc.

Tertia conditio assignatur à Doctoribus vt error sit in eo qui priùs susceperit fidem. Ita Scholastici *hoc loco,* & Syluester *verb. hæresis, 1.q.2.* & sumi potest ex Origene, *in cap.3. epist. ad Titum.*

Controuersia verò est an sit necessarium errorem esse in homine baptizato, vt sortiatur nomen hæresis. affirmare videntur aliqui, Turrecremata *lib. 4. summæ, p.2.c.1.* P.Valentia *puncto 1.* definiens hæresim.

Verùm si Doctores videntur explicandi quantum ad forum exterius; nam qui nondum susceperunt Baptismum,

mum, non puniuntur ab Ecclesia, etiamsi discedant à susceptа fide. Et tamen error eius qui non est baptizatus, posset esse eiusdem rationis, ac si esset baptizatus, quia potest discedere à fide, agnoscens Ecclesiam contrarium docere. Et hoc quando sufficienter illi proponitur ab Ecclesia veritas fidei; & quòd talis appelletur hæreticus, potest colligi ex Augustino *lib. de hæresibus, hæresi 44.* Iuxta eas conditiones potest describi hæresis vt sit error contra res fidei cum pertinacia.

Difficultas verò est an dubium vel formido de veritate rerum fidei sit hæresis. legatur P. Thomas Sanchez *cap. illo 4. allegato.* In hac autem difficultate dubium & formido ita possunt distingui, vt formido non excludat determinationem vnius partis contradictionis; dubium verò ita sit purum vt omnino excludat assensum alicuius partis contradictionis.

Deinde duobus modis potest quis habere formidinem, vel actu positiuo, quo iudicet posse esse falsum quod sibi proponitur ab Ecclesia, vel solùm potest esse negatio certitudinis in actu. Rursus dubium aliquando potest esse actus positiuus, quo quis expressè iudicat vtramque partem esse dubiam & incertam, & interdum potest esse suspensio assensus post apprehẽsionem.

Canus *lib. 12. de locis, cap. 9.* sensit dubium in fide non esse propriè hæreticum, quia hæresis consistit essentialiter in actu intellectus; dubium verò non est actus intellectus, sed potiùs suspensio, & indeterminatio. Frequentiùs tamen Doctores affirmant dubium in fide esse hæreticum. ita sensit Gab. *in 3. d. 23. quæst. 2. art. 3. dubio 2.* Almaynus *quæst. 3. dubio 2.* Sylvester *v. hæresis 1. n. 6.* Canarienſis *1. p. q. 32. in art. 4. 3. parte commentarij.* P. Valentia hîc *p. 1.* qui alios citat. Et quidem si isti authores loquantur de dubio positiuo, mihi placet illorum sententia, & probari potest ex Stephano Papa *cap. 1. de hæreticis*, vbi expressè docet dubium in fide esse infidelem, infidelitas verò in baptizato hæresis est. Secundò, quia dubium positiuum est error positiuus cõtra veritatem fidei, fides enim tradit determinationem fidei esse certam. Et propter eandem rationem existimo formidinem positiuam esse hæresim, de quo dubio & actu quasi reflexo legatur P. Vasquez *1. 2. d. 6. cap. 1. n. 4.*

Secundò dicendum est formidinem negatiuam, id est, assensum fidei acquisitæ veritatis fidei, sine certitudine fidei infusæ non esse hæresim. v. g. habet quis assensum rerum fidei ob probabilem aliquam rationem, vel authoritatem humanam, in quo assensu non est certitudo fidei infusæ; ac proinde in tali homine est negatio certitudinis diuinæ. Dicimus ergo talem formidinem non esse hæresim, imò, vt diximus *ad quæst. 1.* communiter loquendo talis assensus fidei humanæ necessarius est ad assensum fidei diuinæ, & qui habet assensum fidei acquisitæ rerum fidei, non sentit contra Ecclesiam, sed illam sequitur, licèt in eo assensu non habeat pro ratione formali testimonium Dei.

Circa suspensionem & indeterminationem intellectus considerandum est ex quo capite oriatur: nam si oriatur ex præcedenti aliquo iudicio incertitudinis virtuali, aut expresso, habebit malitiam eius iudicij prædicta suspensio; si verò oriatur ex alio capite, poterit non esse hæresis. v. g. si quis nollet elicere assensum fidei ob laborem exercitij.

DVBIVM II.

An error rerum fidei cum ignorantia vincibili, aut affectata sit hæresis.

DE hac quæstione agit P. Vasquez *1. 2. d. 126.* ex quo multa desumpsit P. Thom. Sanchez *lib. 2. de 1. præcepto, c. 9.* Certum autem est cum ignorantia vincibili esse aliquod peccatum, quia cum illa potest esse voluntarium, quod vocant interpretatiuum: sed quia in aliquibus peccatis est necessarius peculiaris modus attingendi obiectum, & expressum voluntarium, ideo disputamus an cum tali ignorantia possit esse peccatum hæresis. Et primò dicemus de ignorantia vincibili, deinde de affectata. Sotus *in 4. d. 22. q. 2. art. 3. post 5. concl.* sentit cum tali ignorãtia esse posse peccatum hæresis: cui sententiæ videtur fauere Bonauent. *in 4. circa textum.* Canus *lib. 12. de locis.* Canarienſis *1. p. ad q. 32. in a. 4. 2. p. commentarij*, & alij quos citat P. Thom. Sanchez *1. num. 19.* Probari autẽ potest, quia peccatum hæresis cõsummatur in actu intellectus, ac proinde extra voluntatem: ergo ad illud sufficit voluntarium interpretatiuum, sicut ad peccatum furti, vel simile quod dicitur exteriùs consummari.

Secunda opinio est asserentium errorem cum tali ignorantia non esse peccatum hæresis. hæc videtur S. Thom. *in hac q. art. 2. ad 3.* Et multi alij eam defendunt, quos *1. cap. 2.* citat P. Vasquez, sequitur P. Azor *to. 1. lib. 1. c. 14. quæst. 9. & lib. 8. c. 9. q. 7.* P. Henriquez *lib. 13. de examine animæ.* P. Toletus *in summa in Bulla cœnæ, excommun. 1. n. 5. & lib. 4. cap. 7. n. 3.* P. Vasquez *d. citata.* & mihi placet. Et primò potest probari ex Aug. *lib. de vtilitate credendi, in principio*, cuius verba fideliter refert P. Vasquez *d. illa 126. cap. 2.* Et ratio est, quia qui contradicit veritati quam tradit Ecclesia, si ipse ignorat quid sentiat Ecclesia, non infert iniuriam authoritati Ecclesiæ, neque potest dici rectè non credere Ecclesiæ; & licèt ob ignorantiam vincibilem & culpabilem peccet, tamen non peccat peccato hæresis, hoc enim peccatum non est peccatum ignorãtiæ, sed requirit sciẽtiam Ecclesiæ proponentis & docentis contrarium. Ad exactiorem verò notionem huius veritatis notanda sunt nonnulla. Vnum est peccatum hæresis consummari exteriùs, id est, extra voluntatem, quia est actus intellectus. & sicut homicidium dicitur exteriùs consummari, hoc est, in opere exteriori, quod non est in ipsa potentia voluntatis inhærens, ita & peccatum hæresis consummatur in actu intellectus.

Alterum est, hoc peccatum in voluntate non requirere voluntatem expressam sentiendi contra id quod docet Ecclesia, sed satis est si vellet sequi doctrinam contrariam ei quam scit docere Ecclesiam, etiamsi faciat ex alio fine: nam hoc ipso quòd scit Ecclesiam contrarium docere, infert iniuriam Ecclesiæ cui non vult fidem adhibere.

Deinde sciendum est quod suprà diximus, circumstantiam scientiæ in intellectu esse necessariam ad malitiam hæresis, quia sine illa non infert iniuriam authoritati Ecclesiæ ille qui sequitur doctrinam contrariam doctrinæ Ecclesiæ.

Vlteriùs ex doctrina tradita intelligi potest causa ob quam ignorantia vincibilis possit excusari à peccato hæresis, & non à peccato homicidij, vel alterius similis. Et discrimen est manifestum, quia ad peccatum homicidij scientia non requiritur ex parte obiecti, sed vt sit actus voluntarius, & est actus voluntarius cum ignorantia vincibili, quia ad voluntarium sufficit cognitio quam operans posset habere, etiamsi actu illam non habeat; at verò cognitio & scientia ad errorem necessaria est, non solùm vt actus sit liber, sed etiam ex parte obiecti, aliàs non infertur iniuria Ecclesiæ contrarium docenti.

Item ex doctrina tradita potest intelligi quid sit pertinacia requisita ad hoc peccatum, de quo P. Vasquez, & ex illo P. Thomas Sanchez suprà. Docet autem P. Vasquez primò pertinaciam hanc non consistere in solo voluntario, quia voluntarium potest esse cum ignorantia vincibili & culpabili. Secundò non consistit in temporis perseuerantia, quia in momento temporis esse potest, si quis sciens opetetur contra sensum Ecclesiæ, amplectens contrarium. Tertiò non satis est ad pertinaciam hanc si quis admoneatur à viris grauissimis quando ipse existimat suam sententiam non esse contra

sensum

sensum Ecclesiæ, quia tunc non infert iniuriam authoritati Ecclesiæ. Quartò non sufficit naturalis dispositio, ex qua sequeretur vt quis non crederet Ecclesiæ etiam contrarium proponenti. dixi *naturalem*, quia si oriretur ex actu libero, quo quis decreuisset sequi suam opinionem erroneam, etiamsi Ecclesia contrarium proponeret, esset pertinacia, & ideo P. Vasquez suprà *cap.* 3. hoc explicat de dispositione naturali ex ingenio & aliis circumstantiis hominis, quia per hoc non infert actu iniuriam Ecclesiæ; pertinacia ergo in eo cõsistit vt quis scienter erret contra sensus Ecclesiæ, vt explicatum est. Ex dictis verò soluta manet ratio contrariæ opinionis.

Restat dicere de errore contra doctrinam Ecclesiæ in eo qui non vult scire quid sentiat Ecclesia. Et aliqui videntur sentire talem errorem esse hæresim, quos allegat P. Thom. Sanchez suprà *num.* 21. & probari potest, quia qui sic erraret, planè videretur inferre iniuriam Ecclesiæ, sicut si expressè cum scientia erraret.

Alij verò contrarium docent absolutè, & sine distinctione vlla, Bañez hîc *in art.* 2. P. Azor *suprà*, & alij, quia licèt quis volũtariè & expressè velit ignorare quod docet Ecclesia, tamen quandiu ignorat, non infert iniuriam Ecclesiæ contrarium sentiendo.

Alij autem Doctores distinctione vtuntur, P. Vasquez *cap. illo* 2. *in fine*, P. Th. Sanchez suprà *num.* 23. Docent verò affectatam ignorantiam duobus modis posse accidere; altero solùm ratione tædij addiscendi, ratione cuius potest aliquis ignorantiam anxiè affectare, & hoc modo error in rebus fidei non est hæresis, quia qui hac ratione errat, non infert iniuriam authoritati Ecclesiæ, vt constat; altero modo potest quis affectu appetere ignorantiam, ita vt talis affectatio sit hæresis quando oritur ex falsa opinione contra Ecclesiam, & eius authoritatem, tunc enim infert hic homo iniuriam Ecclesiæ. & hæc doctrina mihi placet ob rationem eius, & ex dictis soluta manet ratio contrariæ opinionis.

Sed restat explicare an error prædictus quando non est hæresis, sit peccatum eiusdem speciei cum peccato hæresis. Aliqui solùm docuerunt reductiuè pertinere ad hæresim, vt Canariensis suprà relatus, & alij non pauci, cum quibus sentit P. Thomas Sanchez *loco citato, num.* 24. Alij clariùs docuerunt esse eiusdem speciei cum peccato hæresis. sed hoc falsum est, nec loquuntur consectariè illi qui sequentes doctrinam Doctorum secũdæ opinionis suprà relatæ, asserentium illud peccatum nõ esse hæresim, docuerunt esse eiusdem speciei cum hæresi. Et argumentum sumptum à simili de peccato homicidij, vim non habet; quia, vt suprà diximus, manifestum est discrimen inter hoc peccatum quod non requirit scientiam ex parte obiecti, sed solùm vt actus sit liber, & inter peccatum hæresis quod requirit scientiam ex parte obiecti, modo suprà explicato.

Docet autem P. Vasquez *loco allegato*, posse considerari ignorantiam & errorem in eo euentu, & quatenus est ignorantia poterit esse contra præceptum fidei, si sit in his quæ scire debent omnes fideles, sed non est infidelitas, vel hæresis, vt suprà diximus: quatenus autem est in his quæ communiter non debent omnes scire, erit contra virtutem studiositatis, de qua S. Thom. infrà *quæst.* 166. quæ est pars temperantiæ, & moderatur affectum sciendi, vt sobriè sciamus; temere autem scit qui cum ignorantia culpabili in tali materia amplectitur errorem.

A Concilio Constantiensi *sess.* 8. & 15. vbi damnantur propositiones VViclephi, & dicit Concilium quasdam esse hæreticas, quasdam erroneas, alias scandalosas, alias blasphemas, quasdam piarum aurium offensiuas, alias temerarias & seditiosas.

Hæretica dici solet quæ est contra veritatem fidei primariè. Secundò solet dici hæretica quæ est cõtra propositionem, quæ euidenter colligitur ex principiis fidei, ab aliis autem hæc dicitur erronea. Et ratio differentiæ oritur ex variis opinionibus: nam aliqui putant propositionem quæ euidẽter colligitur ex principiis fidei, esse de fide, & ita docent contrariam esse hæreticam; alij verò putant propositionem, quæ per discursum colligitur, non esse de fide, & ita docent contrariam non esse hæreticam, sed erroneam, de qua controuersia suprà diximus, explicantes an fidei habitus sit discursiuus.

Item Canus & alij erroneam appellant eam quæ est contra communem doctrinam Ecclesiæ, etiamsi talis doctrina non sit de fide. Secundò docent esse erroneam eam quæ est contra doctrinam, quam communiter viri docti existimant ita certam, vt vehementer habeant suspicionem de ea quòd sit de fide, vel saltem pertineat ad fidem. Tertiò docent esse erroneam eam propositionem quæ est contra doctrinam, quæ valde probabiliter iudicatur pertinere ad fidem. Recentiores verò *in articulũ* 2. appellant erroneam primò eam quæ est contra conclusionem euidenter deductam ex principiis fidei. Deinde eam quæ est contra propositionem probabilissimè deductam ex principiis fidei. Et certè communiter solùm dicitur erronea quæ est contra conclusionem euidenter deductam ex principiis fidei; ea verò quæ est contra conclusionem probabilissimè deductam ex principiis fidei, rectiùs dicitur proxima errori, propter maximam connexionem, propinquitatem & similitudinem cum propositione erronea.

Alia dicitur propositio sapiens hæresim, quam recentiores *in articulum* 2. dicunt esse eam quæ primo aspectu videtur significare hæresim. Canus verò & alij meliùs id explicant, dicentes eam propositionem sapere hæresim, quæ licèt absolutè possit habere catholicum sensum, ex circumstantiis tamen proferentis prudenter possumus iudicare habere speciem hæresis.

Rursus dicitur propositio temeraria communiter à Theologis ea quæ est contra communem Doctorum sententiam, sine graui fundamento authoritatis vel rationis, quod maximè considerandum est, non enim sufficit esse contra communem sensum Scholasticorum: vt notauit P. Vasquez 1. 2. *d.* 62. *cap.* 3. *num.* 15. Sed considerare debemus an habeat efficacem rationem, aut magni momenti testimonium prioribus Doctoribus non cognitum, in quo non pauci, neque indocti Theologi errare solent qui non satis consideratis fundamentis alicuius sententiæ eam damnant vt temerariam, quòd ad censuras procliues sint. Alio autem sensu solet dici temeraria propositio quando quis rem affirmat vt valde certam sine certo fundamento. Audiui etiam ego viros doctos dicentes temerariam esse propositionem quando quis tradit aliquem sensum loci Scripturæ vel Concilij alicuius leui ductus ratione contra eum sensum quem verba præ se ferre videntur, in hoc enim audacia est & temeritas.

Vlteriùs dicitur propositio scandalosa quæ in graui materia ad fidem aut mores pertinenti generat scandalum, vel potest esse ruinæ causa: seditiosa dicitur quæ est causa contentionis, aut seditionis: piarum aurium offensiua dicitur quæ doctorum hominum, & piorum aures offendit: propositio blasphema dicitur quæ vel blasphemiam continet, vel sapit.

Notandum autem est ad ferendum iudicium de qualitate vel censura propositionum necessarium esse maximam notitiam non solùm propositionis, de qua agitur,

DVBIVM III.

Quæ sint propositionum censuræ.

DE hac materia disputant interpretes *in artic.* 2. & Canus *lib.* 12. *de locis, cap.* 11. Sciendum verò est assignari à Doctoribus varios gradus propositionum, & in

tur,sed authorum qui de ea vel cursim, vel ex instituto susceperunt disputationem. Vlteriùs propositio malè sonans ab aliquibus dicitur ea quæ pias aures offendit,sed bene potest esse malè sonans, etiamsi non offendat piorum aures, & iudicandum est ex materia & circumstantiis. Exempla prædictarum propositionum afferunt Catus *suprà* & Bañez *in art.* 2. sed pertinet hoc ad peculiares materias.

Deinde aliquid dicendum est de opinione quæ dicitur improbabilis. & quæ sit improbabilis colligi debet ex his quæ de probabili tradunt Doctores in materia de conscientia, prima secundæ, & legi possunt Summistæ *v. Opinio.* Nauar.*in summa.cap.*23. *à num.* 285. Henriquez *quodl.*4 *quæst.*33. Adrian.*quodlib.* 2. Conradus *de contractibus.quæst.vltima,* Antoninus 1.*p.tract.*3.*c.*10.§.10. Corduba *lib.*1.*quæst.*13.& 17.P.Vasquez 1.2.*d.*62.*c.* 4.P. Azor *lib.*2. *institutionum moralium,à c.* 9. vbi non solùm agunt de opinione probabili & improbabili, sed de minus vel magis probabili,& aliquid dicit P. Thom.Sanchez *lib.*3.*de matrimonio,d.*44. *n.*2.

Attingam autem aliqua ad præsens institutum pertinentia.Et primò certum est contra legem diuinam positiuã vel naturalem non posse esse opinionem probabilem,quamuis ex ignorantia possit quis excusari à peccato operans contra aliquam legem, quam non agnouit, de quo in materia de legibus,& in peculiaribus materiis solet disputari à Doctoribus.

Secundò contra legem aliquam positiuam Ecclesiæ, aut Pontificis decretum manifestum nõ potest esse opinio probabilis, nulli enim Doctores habent authoritatem cõtra Pontificem, sed si sensus decreti sit obscurus, poterũt esse opiniones circa explicationem eius. Ex quo fit vt opinio antiquorum quæ aliquo tempore potuit esse probabilis, non maneat probabilis post decretum aliquod, aut declarationem Pontificis. Vnde recentiorũ interdum opinio potest esse longè probabilis opinione antiquorum, si antiqui non legerunt decretum,aut explicationem Pontificis quam recentiores agnouerunt, imò fieri potest vt antiquorum sententia post tale decremæ careat probabilitate, secus quando antiqui agnouerum decretum,aut definitionem, & conati sunt illam explicare, neque eo decreto conuicti fuerunt ad contrarium sentiendum, vt suprà *cap. illo* 4.*in fine*, notauit P.Vasquez.

Tertiò non est probabilitas colligenda ex sola multitudine authorum qui eam opinionem sequuntur, sed etiam ex pondere argumentorum quibus opinio probatur. Sæpe enim pauciores Doctores poterunt vti ratione maioris momenti ad confirmandam suam opinionem, præsertim quando multi re non satis examinata vnius magistri sententiam sequuntur,& sicut suprà diximus non esse temerariam quæ est contra communem, quando habet grauem rationem, aut expressum testimonium, aut doctrinam Patrum, ex qua deducatur; ita non erit opinio improbabilis, licèt sit contra aliquos,& eam solùm inuenerit vnus vel alter,quando probabilem habet rationem deductam ex principiis probabilibus, & communiter receptis apparenti ratiocinatione.

Sed hoc loco posset quærere aliquis in quo differat improbabilis propositio à temeraria.& quæstionis causa est, quia improbabilis est quæ non habet idoneum fundamentum,quod etiam conuenit temerariæ. Respõdeo discrimen esse, nam temeraria dicitur quæ est contra communem Doctorum sine graui fundamento : at improbabilis potest esse etiamsi non sit contra omnes, quia pauci eam quæstionẽ tractarunt. Et dicitur improbabilis,quia non habet apparens argumentum.

Deinde sciendum est ad probabilitatem alicuius opinionis considerandas esse multa,nempe an aliqui Doctores eam videantur amplecti, an habeat graues rationes, an modo apparenti satisfaciat iis quæ contra illam obiiciuntur.propter quod cursim placet aduertere probabilem esse opinionem quam tradidit P.Vasquez 1.2.*d.*205. probabile esse actum perfectæ contritionis supernaturalis,ex obiecto formali charitatis posse de potentia absoluta iustificare hominem si ab habitu charitatis separetur, habet enim grauissima fundamenta, & rationes magni momenti, & Doctores qui illam sequuntur, & scripta sua typis mandarunt, & alios viros doctissimos quos ipse citat, & alios plures quos ego agnoui,& nunc eam opinionem aut verã aut saltem probabilem iudicant multi non solùm in Hispaniæ Academiis, sed apud Italos,Gallos,Flandros, Germanos, Indos,Orientis,& Occidẽtis, ad quos authores doctrina cum gloria & fructu peruenit;satisfacit etiam prædictus author satis acutè his quæ contra illam obiiciuntur ab aliquibus recentioribus, sed quid res habeat dicemus suo loco. Et eodem modo probabilissima est (quam ego puto veram) opinio asserentium beatissimam Viginem conceptam fuisse sine peccato originali, quia habet multos authores antiquos & recentiores tradunt aliqui Patres. & alia habet fundamenta, quæ adducunt interpretes S. Thom. 3.*p.ad quæst.* 27. vbi legi potest P.Suarez & P. Vasquez. & hoc tempore plures circumferuntur tractantes de hac materia.

Erit autem aliqua opinio improbabilis quando neque habet plures authores, nec Doctorem aliquem magnæ authoritatis, vel rationem apparenti ratiocinatione deductam ex principiis communiter receptis vt veris,vel saltem probabilibus.

Sed difficultas potest esse an probabilis esse possit vnius Doctoris opinio. P.Azor *lib.citato cap.* 14. *in principio,*planè sẽtit vnius Doctoris classici posse esse probabilem.& idem colligitur ex P.Vasquez *cap.illo* 4.*citato,n.*13. vnde cùm *num.*17. dicit vnius Doctoris tantùm non esse probabilem opinionem,ipse se explicat, intelligit enim ad hunc effectum, vt alius eam possit amplecti contra propriam opinionem, de quo in materia de conscientia.

Mihi sanè placet vnius Doctoris opinionem posse esse probabilem,quia sciri potest vt habeat magni momenti argumenta ex authoritate deducta, & ex aliis principiis communiter receptis.Potest etiam ad hanc probabilitatem iuuare magna illius Doctoris authoritas,& scientia vt per se constat, præsertim quia plures qui cõtrariam sequuti sunt, absque delectu eam receperint, rationibus minus exactè consideratis.

Secus tamen iudicandum est quando opinio vnius Doctoris nõ habet fundamentum graue, neque author ipse authoritatem magnam nactus est in scholis.Vt verò dicamus opinionem aliquã esse singularem,necessarium est habere exactam notitiam authorum, si fortè de illa materia disputarunt, in quo non rarò deficiunt aliqui viri docti iudicantes aliquam opinionẽ singularem esse qui abstinuissent à censura, si authores sedulò lectitassent; in his ergo omnibus maturo iudicio procedendũ est,ita vt neque leuibus fundamentis eligamus singulares opiniones, neque iudicemus esse singulares ante exactam lectionem Doctorum, quorum scripta sedulò si euoluamus sæpe inueniemus opinionem neque esse nouam,nec singularem,& certè circa opinionum probabilitatem seriò considerandæ sunt rationes,quia probabile,si vim vocis expendamus, est quod probari potest, & ideo Iulius 1.*de inuentione*, dixit: Probabile est quod in opinione positum est,vel quod ad hoc habet in se quandam similitudinem,siue id sit verum, siue falsum. Plura quæ hîc poterant dici, pertinent ad materiam de conscientia; dicta verò sufficiant ad iudicandum de probabilitate opinionum.

* * *

DVBIVM

DVBIVM IV.

Quomodo ex verbis inordinatè prolatis incurratur hæresis.

MAgister Cano *lib. 12. de locis, cap. 9. ad 3.* dixit se vix vnquam assensisse illi vulgari dicto: Ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. quia licèt tribuatur Hieronymo, tamen in illo non inuenitur, imò Hieronymus contrarium videtur docere *Epistola ad Damasum de nomine Hypostasis*, ait enim hæresim ex sensu, & non ex verbis, iudicandam esse; & Hilarius *lib. 2. de Trinitate* loquens de hæresi ait: Sensus, nó sermo, est crimen. & ideo docet Canus prædictam propositionem solùm esse veram quantum ad præsumptionem audientium.

Bañez verò *in art. 2.* docet duobus modis posse aliquē proferre verba inordinatè, altero quando licèt reuera sentiat cum Catholicis, tamen non loquuntur sicut Catholici, & hac ratione poterit errare in modo loquendi; altero quando præceptum est latum ab Ecclesia de modo loquendi, & aliquis non vult obseruare tale præceptum, quia existimat Ecclesiam in eo falli, & tunc ex tali modo loquendi incurritur hæresis, quia Ecclesia habet infallibilem authoritatem non solùm ad definiendas res fidei, sed ad definiendum modum loquendi, quia talis modus loquendi potest ad res fidei pertinere.

Sed sciendum est prædictam propositionem non reperiri in Hieronymo, licèt eam illi tribuat Magister *in 4. d. 13. in fine.* ita notauit Canus *supra*, P. Valentia hîc *puncto 2.* & alij. quod verò ad sensum attinet, S. Thom. *art. 2. ad 2.* explicat quòd ex verbis inordinatè prolatis potest sequi corruptio fidei, & adducit verba Leonis in quadam Epistola dicentis: Inimici crucis Christi omnibus sanctis, & verbis nostris insidiantur, vt si vllam illis vel tenuem occasionem demus, nos Nesto. iano sensui, etiam congruere. Et hanc expositionem sequitur P. Valentia *loco allegato*, & mihi placet hæc explicatio S. Thom. Et licèt doctrina quam tradit Bañez, vera sit, tamen non est necessaria ad explicandam prædictam propositionem. Et ex dictis facilè potest intelligi, quid probèt quæ adduxit Canus, & iuxta sensum traditum etiam ex verbis inordinatè prolatis potest oriri error, vel temeritas, aut quid simile, & suspicio hæresis non semel.

Tractant verò aliqui contra quam virtutem peccet qui culpabiliter docet aliquam propositionem erroneā, aut errori proximam, scandalosam aut similem. Et recentiores aliqui docent primò, talem hominem peccare contra præcepta fidei. Secundò docent peccare contra charitatem ratione damni quod inferunt proximis. Tertiò contra præceptum obedientiæ prohibentis talem doctrinam.

Sciendum autem est quæstionem esse de eo qui scienter absque ignorantia errat: nam de eo qui ex ignorantia vincibili vel affectata errat, suprà diximus. Et primò dicendum est peccare contra fidei præceptum. & quidem si doceat hæresim, peccat malitia hæresis, quia est causa illius, vt docuit P. Vasquez *1. 2. d. 126. in fine.* & probat, quia qui inuitat ad peccatum, peccat eodem genere peccati; sicut qui inuitat ad homicidium, peccat peccato homicidij. quæ ratio verissima est, & mihi certa, quando quis inuitat ad peccatum quod consummatur exteriùs, quia tale peccatum non requirit directum voluntarium, neque expressum aliquem peculiarem respectum attingendi obiectum, & ita non mirum si quæuis causa voluntaria illius peccet eadem malitia peccati; an verò qui inuitat ad peccatum quod consummatur interiùs, peccet eadem malitia peccati, examinandum est in materia de bonitate & malitia, vel in materia de peccatis. Peccatum verò hæresis exteriùs consummatur, ideſt, extra voluntatem, & ita prædicta ratio efficax est. Docet autem ibidem P. Vasquez posse hominem peccare peccato hæresis quando scit esse hæresim, & inuitat ad illam, etiamsi ipse non habeat actum hæresis in intellectu, in quo casu non amittet habitum fidei infusum, quia iste non amittitur, nisi per actum internum modo suprà à nobis explicato.

Deinde si doceat errorem aut doctrinā aliam erroti proximam, vel ex qua posset deduci aliquid contra fidem licèt remotè, etiam peccabit contra præceptum fidei, licèt non peccet peccato hæresis. hæc secunda pars facti intelligitur, quia non docet hæresim, neque ad illam inuitat. Prior pars probatur, quia præceptum fidei prohibet non solùm hæresim, aut errorem, sed quidquid illi potest esse dissonum. Peccatum verò hæresis aut erroris contra fidem, vt est vitium morale, opponitur affectui credendi Deo, & ita opponitur fidei, quatenus est materia moralis affectus, vt docuit P. Vasquez *1. 2. d. 119. cap. 3.*

Deinde mihi non probatur quod dixerunt recentiores, eum qui docet hæresim, aut errorem, peccare contra charitatem: nam vel loquuntur de peculiari peccato contra charitatem virtutem theologicam, & hoc est falsum, quia licèt omne peccatum mortiferum generali ratione sit contra charitatem, tamen peculiare peccatū contra præceptum charitatis solùm committitur vel peccato commissionis per odium Dei, vel omissionis, quando omittitur actus amoris tempore debito. In præsenti verò potest quis peccare contra fidem absque eo quòd committat peccatum aliquod speciale contra charitatem theologicam, quia potest docere errorem quando non est obligatio eliciendi actum amorem Dei. Item potest docere ex fine vanæ gloriæ, & non ex odio, & displicentia Dei.

Vel loquuntur prædicti Theologi de peccato contra charitatem proximi, & idem argumentum fieri potest: nam si sermo sit de speciali peccato contra charitatem proximi, solùm committitur vel per odium proximi, vel per omissionem dilectionis, quando obligat præceptum illius. In præsenti verò quæstione potest contingere, vt quis doceat errorem, non ex odio proximi, sed ex alio fine variæ gloriæ, aut vtilitatis alicuius, & hoc quando non vrget præceptum affirmatiuū dilectionis proximi. Aut nomine charitatis intelligunt misericordiam erga proximum, quæ, vt dicemus suo loco, est virtus distincta à charitate theologica, & à charitate seu amicitia erga proximum: sed præceptum misericordiæ solùm obligat ad succurrendum miseriæ temporali, seu spirituali proximi, vt dicemus infrà agentes de eleemosyna, & correptione fraterna: fieri autem potest, vt quis doceat aliquem errorem, quādo proximus non patitur miseriam. Item hoc peccatum est commissionis, & tamen præceptum misericordiæ est affirmatiuum contra quod solum peccatum fit per omissionem.

Tandem quod illi Theologi dixerunt de peccato inobedientiæ, admittendum non est: nam vel loquitur de inobedientia generali, & tunc assignanda erat peculiaris species peccati; vel loquitur de inobedientia speciali, & falluntur, quia contra obedientiā specialem nullus peccat, nisi violet præceptum ex contemptu, vt in materia de obedientia docuit S. Thom. & communiter Theologi. Potest autem quis violare præceptum fidei, & non ex contemptu, sed ex aliquo alio fine, vt constat.

DVBIVM V.

An Ecclesia possit errare in assignandis censuris propositionum.

NOmine censuræ in hac materia vsu Scholasticorum intelligimus qualitatem propositionum. v. g. An sit hæretica, vel erronea, an sit de fide. Constat verò sæpe Pontificem summū damnare aliquam propositionem vt hæreticam, aut tanquam erroneam, vel temerariam

rariam,aliquãdo declarat propositionem esse de fide,interdum opinionem esse probabilem. Vocamus ergo in quæstionem an in his censuris assignandis possit Ecclesia errare. Constat autem ex dictis ad quæstionẽ primam Pontificẽ non posse errare in definitionibus fidei; quærimus ergo an possit errare assignans alias censuras.

Bañez *in fine art.*2. docet esse errorem, vel proximum errori, asserere Ecclesiam posse errare in his censuris assignandis. Mihi sanè valde certum est Pontificem non posse errare in his censuris:nam certum est in definiendis fidei veritatibus non posse errare, vt dixi; assignare verò has censuras pertinet ad veritates fidei; ergo nullo modo admittendum est posse errare. Et explicatur,quia cùm declarat aliquam propositionem esse erroneã,planè definitio pertinet proximè ad fidei veritates, quia propositio erronea est contraria conclusioni deductæ euidenter ex principiis fidei; ergo non posset Põtifex errarè in hac censura,nisi errans aliquo modo circa fidei veritates. & idem iudicium est si declaret aliquam propositionem esse proximam errori, vel sapientem hæresim.

Deinde in aliis censuris propositionem, quæ non ita proximè videntur pertinere ad doctrinam fidei: vt cùm dicitur aliqua propositio temeraria,etiam dicendum est errare non posse Pontificem,quia pertinet ad doctrinam & veritatem rerum religionis Christianæ; quòd si in hoc posset errare,non esset omnino certa definitio circa veritatem fidei,quia posset contingere vt damnaret aliquam propositionẽ vt temerariam, quæ esset magis cõsentanea principiis fidei,quàm cõtraria,quod nullo modo est admittẽdum, & ita existimo esse errorem asserere in his censuris posse Pontificem errare.

Peculiaris difficultas potest esse de censura qua Pontifex iudicat aliquam propositionem esse probabilem, vt olim definiuit Clemens *Clementina vnica,de summa Trinitate.*in qua approbat vt probabiliorẽ opinionem asserentium in Baptismo infundi paruulis habitus virtutum theologicarum. de qua materia diximus ad quæstionem sextam, & legi potest P. Vasquez 1.2.*disp.* 86. difficultas autem est an possit Pontifex in hoc errare, de quo aliquid diximus suprà *d.*14.*in fine.*

Et ego existimo Pontificem in hac censura assignanda non posse errare, posset enim hoc vergere in detrimentum fidei,quia opinionem quam Pontifex approbat vt probabilem,vel probabiliorem,tota Ecclesia debet vt talem amplecti, & ex illa ad alia discurrere, vnde posset contingere circa res fidei grauis error.

Restat verò explicare an possit Pontifex opinionem falsam approbare vt probabiliorẽ.Quæstionis causa est, quia absolutè loquendo non repugnat aliquam opinionem esse probabiliorẽ, & reipsa esse falsam:ergo poterit Põtifex verissimè decernere aliquã opinionem esse probabiliorẽ,& non errare, etiamsi aliàs opinio illa sit falsa.

Nihilominus existimo non posse Pontificẽ errare circa veritatẽ propositionis quam declarat esse probabiliorẽ, loquimur enim semper in materia quæ possit ad mores vel fidem pertinere,licèt res nõ sit de fide:nam si in hoc posset Pontifex errare,magnum detrimentũ posset sequi in Ecclesia,omnes enim amplecterentur & defenderent eam opinionem,& putarent veram, & eius probabilitas in dies crescceret, ac proinde tota Ecclesia falleretur, quod nulla ratione admittendum est.

Aliquando autem Pontifex solùm permittit vt duæ aliquæ opiniones probabiles possint defendi, ita fas sit cuilibet vnam earum defendere sine censura alterius, quod prudenter fit sæpe à Pontifice tum ad sedandas cõtrouersias,tum vt successu temporis ampliùs & ampliùs explicetur veritas,donec Ecclesia aliud decernat.

Articvlvs III.

Vtrùm hæretici sint tolerandi.

Lud.de Torres de fide,spe & charit.

AD tertium sic proceditur.*Videtur,quòd hæretici sint tolerãdi. Dicit enim Apost.*2.*ad Tim.*2. Seruũ Dei oportet mã-

A suetum esse,cum modestia corripientem eos,qui resistũt veritati, nequando det illis pœnitentiam Deus ad cõgnoscendam veritatem, & resipiscant à laqueis diaboli. *Sed si hæretici non tolerantur,sed morti traduntur,auferetur eis facultas pœnitendi:ergo hoc videtur esse contra præceptum Apostoli.* Et corp quodlib. 10.ar.15.

2. *Præterea,Illud quod est necessarium in Ecclesia,est tolerandum.Sed hæreses sunt necessaria in Ecclesia. Dicit enim Apostolus primæ ad Corinth.cap.*11.Oportet hæreses esse,vt & qui probati sunt,manifesti fiant in vobis:*ergo videtur,quòd hæretici sint tolerandi.*

3. *Præterea,Dominus mandauit Matth.*13.*seruis suis,vt zizania permitterent crescere vsque ad messem, quæ est finis seculi, vt ibidem* ☞ *exponit.Sed per zizania significantur hæretici,* ☞ *secundum expositionem sanctorum. Ergo hæretici sunt tolerandi.*

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Titum 3. *Hæreticum hominem post primam & secundam correptionem deuita,sciens quia subuersus est qui huiusmodi est.* B

Respondeo dicendum,quòd circa hæreticos duo sunt consideranda.Vnum quidem ex parte ipsorum. Aliud verò ex parte Ecclesiæ.Ex parte quidẽ ipsorũ est peccatũ per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excõmunicationẽ separari,sed etiam per mortem à mundo excludi. Multo enim grauius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita,quam falsare pecuniam,per quam temporali vitæ subuenitur.Vnde si falsarij pecuniæ,vel alij malefactores statim per seculares principes iustè morti traduntur;multo magis hæretici statim,ex quo de hæresi conuincuntur, possunt non solũ excõmunicari, sed & iustè occidi.Ex parte autẽ Ecclesia est misericordia ad errantium conuersionẽ:& ideo non statim condemnat, sed post primã & secundam correptionẽ, vt Apostolus docet:postmodũ verò si adhuc pertinax inueniatur,Ecclesia de eius conuersione non sperãs,aliorũ saluti prouidet,eum ab Ecclesia separando per excõmunicationis sententiã, & vlterius relinquit eum iudicio seculari,a mundo exterminandum per mortẽ. Dicit enim Hier. ✱ *& habetur vigesimaquarta quæstione tertia.Resecandæ sunt putridæ carnes,& scabiosa ouis à caulis repellenda,ne tota domus,massa,corpus,& pecora,ardeant, corrumpantur,putrescant, intereant. Arrius in Alexandria vna scintilla fuit. Sed quoniam non statim oppressus est,totum orbem eius flamma populata est.* C Hier. ad Calat 5. Sup. illud Modicũ fermentum, 1.9. Habetur 24.q.3.c. Resecandæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad modestiam illam pertinet,vt primo & secundo corripiatur.Quod si redire noluerit, iam pro subuerso habetur,vt patet in auctoritate ✱ *Apostoli inducta.*

Ad secundum dicendum,quòd vtilitas, quæ ex hæresibus prouenit,est præter intentionem hæreticorum, dum scilicet constantia fidelium comprobatur,vt Apostolus dicit:& vt excutiamus pigritiam,diuinas scripturas solicitius intuentes,sicut Aug. ✱ *dicit.Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem:quod est maximi nocumenti.Et ideo magis respiciendum est ad id,quod est per se de eorum intentione, vt excludantur, quàm ad hoc quod est præter eorum intentionem,vt sustineantur.* D In argu. Sed contra. lib.1 cõtra Manichæos, c.1. circ. med t.1.

Ad tertium dicendum,quòd sicut habetur in Decret. ✱ *vigesimaquarta quæstione tertia,aliud est excommunicatio,& aliud eradicatio.Excommunicatur enim ad hoc aliquis(vt ait Apostolus) vt spiritus eius saluus fiat in die Domini. Sitamen totaliter eradicentur per mortem hæretici, non est etiam contra mandatum Domini:quod est in eo casu intelligendum,quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici,vt suprà* ✱ *dictum est,cum de infidelibus in communi ageretur.* In Decr. 24.q.1.c. Notandũ. circa fin. q.præc. art. 1.

Conclvsio est hæreticos posse iustè morte puniri, Ecclesiam tamen non semper eam pœnam imponere.

DISPVTATIO LVI.

Dvbivm I.

An sit potestas in Ecclesia puniendi pœna mortis hæreticos.

IN præsenti controuersia hæretici negarunt esse talem potestatem in Ecclesia.ita Donatistæ,vt refert August. *in epistola* 50. Et eundem errorem sequutus est Ioannes Huss, vt cõstat ex Concilio Constantini *sess.*15.*art.*14.& idem sensit Lutherus apud Rossensem *art.*37.Confirmarunt verò suum errorẽ multis argumentis leuioris momẽti,quorũ aliqua referã.Probãt 1.*ex Matth.*13.vbi permisit Christus zizaniam

niam creſcere cũ tritico,& per zizaniã aliqui intelligũt Hæreticos. & Pſeudo-Chryſoſtomus *homilia 47.in Matthæum.* dicit prohiberi occiſionem. Secundò, quia quantum licet colligere ex Scriptura, Eccleſia ſuaui modo regenda eſt, à quo alienum videtur hæreticos occidere: vnde Chriſtus iuſſit Petro vt gladium recluderet in vaginam. Tertiò, quia in principio Eccleſiæ hæretici non puniebãtur pœna mortis,ſed frequẽter pœna exilij.

Certa tamen res eſt Eccleſiam poſſe iuſtè punire hæreticos pœna mortis, vt latè probauit Auguſt. *epiſt.* 48. & 50.& *lib.2.contra duas Epiſtolas Gaudentij, cap.* 17. & 26.& *lib.primo contra literas Parmenionis,cap.*7. & licèt aliquando ſenſerit Auguſt.non eſſe vim inferendam hæreticis, tamen id retractauit *lib.2.retractationum, cap.*5.Probari etiã poteſt ex vſu Eccleſiæ, quem ex hiſtoriis colligit P.Valentia *quæſt.* 11.*p.*3. Item poteſt confirmari ex definitione Concilij Conſtantienſis *ſeſſ.*15.& *c.ad abolendam, extrà de hæreticis.* & *cap.ſuper eo,de hæreticis in* 6. Et eadem veritas probatur ex Bulla Leonis X. damnantis errores Lutheri, ex Cypriano *lib. de exhortatione ad Martyrium,cap.* 5. ex Concilio Chalcedonenſi *act.* 1. ex Leone *epiſt.* 91. *aliàs* 93.ad Turibium.Bern.*ſerm.*68.*in Cantica.*

Deinde Chriſtiani Principes pœna mortis hæreticos damnarunt. Valentinianus & Martinus *l.quicunque, extr. de hæreticis.* & Michael Imperator apud Paulum Diaconum *cap.* 29. & ex hæreticis ipſis aliqui hoc docuerunt, vt teſtatur P. Valentia *loco allegato.* & re vera hoc eſt maximè conueniens propter commune bonum Reipublicæ,& religionis Chriſtianæ, imò apud gentes violatores ſuæ religionis grauiſſimis ſuppliciis multabantur, vt conſtat ex Platone *lib.*10. *de legibus,*& ex aliis hiſtoriis.

Ad ea verò quæ in contrarium obiiciuntur non eſt operoſum reſpondere. Ad primum reſpondetur ex S. Thom.*art. iſto ad* 3.illum locum intelligendũ eſſe quando non poteſt euelli zizania,niſi euellatur & triticum. & idem docuit *quæſt.* 10.*art.* 8. *ad* 1. & hoc etiamſi locus intelligatur de hæreticis: aliud eſt autem Eccleſiam habere poteſtatem puniendi hæreticos, aliud verò cum illis interdum mitiùs agere, ob cauſam aliquam, vt omittam aliam expoſitionem eius loci.

Ad ſecundum reſpondetur ſuauem modum regiminis obſeruandum eſſe quandiu fuerit conueniens bono publico,non tamen contra bonum publicum.

Ad tertium reſpondetur modum puniendi hæreticos varium fuiſſe in Eccleſia pro diuerſitate temporum, & prout conuenire iudicatum eſt. & tempore Conſtantini pœna exilij hæreticis impoſita eſt, vt conſtat ex Proœmio Concilij Nizeni. Deinde addita eſt pœna pecuniaria tempore Theodoſij,vt colligitur ex *c. ipſa.*23. *quæſt.*4. Poſtea verò Theodoſius & Valentinianus addiderunt pœnam mortis,quæ iam vſu in Eccleſia recepta eſt. Legatur Auguſtinus *epiſt.*50. *citata.*

Tandem notandum eſt Eccleſiam iuſtiſſimè punire hæreticos,vt teſtimoniis & rationibus probant P. Azor *tom.*1.*lib.*8. *Inſtitut.Moralium, cap.* 13. *poſt quæſtionem* 8. P. Valentia hîc *puncto* 3.& alij,& res per ſeſe eſt manifeſta: nam peccatum grauiſſimum eſt, & contra bonum publicũ & religionẽ, atque adeò dignũ grauiſſimis pœnis.

DVBIVM II.

Quomodo intelligatur excõmunicatio lata in hæreticos.

DE hac pœna multa dicuntur à Doctoribus in materia de excommunicatione, de qua nos hîc pauca quædam dicemus.

Ponendum verò eſt excommunicationem in hæreticos non eſſe latam iure diuino, vt putauit Almayn. *in* 4. *d.*18. *quæſt.* 13. Eckius *in Enchiridio.* & alij quos refert P. Azor *tom.*1.*lib.* 8.*c.*10.*q.*2. Sed falluntur iſti Doctores,& communis ſententia eſt hæreticos ſolùm eſſe excommunicatos iure poſitiuo. ita Scotus 4.*d.* 22. P. Valentia hîc *puncto* 3. Interpretes S. Thom. *in hoc art.* P. Azor *loco proximè allegato.* P. Thom. Sanchez *in ſumma, lib.* 2.*circa* 1. *præceptum, cap.* 9. & probari poteſt, quia non conſtat de tali iure diuino poſitiuo.

Deinde ponendum eſt iuſtè Eccleſiam imponere pœnam hanc excommunicationis hæreticis, & colligitur ex *c.*18.*Matth.* Ad Titum 3. *Hæreticum hominem poſt vnam & ſecundã correptionem deuita.* qui locus ſic legitur in omnibus exemplaribus Græcis & Latinis, & ita legit Athanaſius *orat.*5.*contra Arrianos,& in epiſt.ad Serap.*Chryſoſt. Theodoretus, Hieronym.& Primaſius *in eum locum.* Leo *in ſerm.contra hæreſim Eutichetis.* aliqui autem ex veteribus citant hunc locum ſine illa particula *ſecundam,* Irenæus *lib.*4.*cap.*3. Tertull. *lib. de præſcriptionibus,* Cyprianus *lib.*3. *ad Quirinum,cap.*78.Pſeudo-Ambroſ.*in comment.illius loci.*

Item ſolet probari hæc veritas ex eo quòd SS.Patres maximè hortantur fideles ad vitandam communicationem cum hæreticis. Legatur Irenæus *lib.*3.*cap.* 3. Athan. *in vita S.Antonij.*Cyprian.*lib.* 1. *quæſt.* 3.Leo *ſermone* 18.*de paſſione Domini.*& paſſim occurrunt teſtimonia de hac re in hiſtoriis Sanctorum.

Vnde in Eccleſia antiquiſſima eſt conſuetudo excommunicandi hæreticos, & excommunicatio lata eſt: vt conſtat ex *can. Achatius* 24. *qu.*1.*cap.ad abolendã,& cap. excom.* 1. *de hæret.& cap. quicunque. de hæret. in* 6. Hæc autem excõmunicatio in Bulla cœnæ reſeruatur Pontifici.

Solet autem vocari in quæſtionem an hæreticus purè mentalis incurrat hanc excommunicationem?& affirmarunt multi,quos refert S.Thom. Sanchez *in ſumma lib.* 2.*circa* 1.*præceptum, cap.*8.*num.*1.

Sed contraria ſententia communis eſt Iuriſperitorum & Theologorum, & quamplures citat & ſequitur P.Th. Sanchez *loco allegato,n.*2. & ex noſtris id tradiderunt Toletus *in ſumma in* 1.*excommunicatione Bullæ cœnæ.* P. Suarez *tomo* 5.*in* 3.*p.d.*21.*ſect.*2.P.Vaſquez 1.2. *d.* 160. *cap.*5.*n.*22. P.Valentia hîc *puncto* 3.*in fine* P.Henriquez *lib.* 6. *de pœnitentia,c.*14.*n.*6.P.Emanuel de Sà *in ſummula v. excommunicatio.in caſibus Bullæ cœnæ, n.*3.P.Azor *to.*1.*lib.*8.*c.* 10.*q.*3. & *lib.*5.*c.*10.*q.*1.P.Auila *de cenſuris,p.* 1.*dub.*10.*concl.* 1. Et hæc eſt opinio cõmuni vſu multorum recepta. quam aliqui probant, quia Eccleſia non habet poteſtatem puniendi peccatum purè internum, quod non poteſt cognoſcere. Alij probant, quia quidquid ſit de hac quæſtione circa poteſtatem Eccleſiæ erga actus purè internos quando nullo ſigno externo manifeſtantur,de qua in materia de legibus,tamen ſatis ſit Eccleſiam non tuliſſe hanc pœnam pro ſolo interno peccato.

Illud placet aduertere hoc concedendum eſſe, Eccleſiam poſſe reſeruare peccatũ hæreſis internum,ſicut alia peccata mortifera interna, ſecundùm communem opinionem traditam à Doctoribus in materia de reſeruatione caſuum. quod qua ratione poſſit fieri, dixi in materia de confeſſione. Sed de facto tale peccatum purè internum neque habet annexam pœnã excommunicationis, neque eſt reſeruatum, & ita qui poteſt ab aliis peccatis abſoluere pœnitentem,poterit etiam abſoluere ab iſto:vt docuerunt multi quos refert & ſequitur P.Th. Sanchez 1. *n.* 3. requiritur ergo ad incurrendam prædictam excommunicationẽ peccatum hæreſis externum, ideſt, ſignum quod manifeſtet hæreſim mentis. Quale verò ſignum ſit neceſſarium,& ſufficiat,tractant Doctoris in materia de excõmunicatione, & legi poteſt P.Th. Sanchez *loco citato.*Tale verò debet eſſe ſignũ vt omnibus circũſtantiis conſideratis reuera ſignificet mẽtis errorẽ.

Deinde ſciendum eſt excommunicationem latã contra hęreticos, amplecti etiam receptatores defenſores hæreticorum,& eorum libros legentes,tenentes,imprimentes,aut defendentes. circa quæ verba legatur P.Th. Sanchez ſuprà *cap.*10.

Dubitat autem Bañez & alij quomodo S. Th. *art.*3.*in corpore,*dixerit Eccleſiam non ſtatim damnare hæreticos, & ratio dubitandi eſt,quia ante tempora S. Thom. erat lata excommunicatio. Sed Bañez & alij interpretantur Doctorem Sanchez,vt loquutus fuerit, non de qualibet damna

damnatione, sed de vltima pœna, quæ non statim infligitur ab Ecclesia.

Vlteriùs sciendum est hæreticos puniri pœna confiscationis bonorum. de qua legi potest P. Vasquez 1. 2. *disp.*169.& P.Thom.Sanchez *suprà à cap.*10.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm reuertentes ab hæresi, sint ab Ecclesia recipiendi.

66. quodlib. 2. a. 16. AD *quartum sit proceditur. Videtur, quòd reuertentes ab hæresi sint omnino ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim Ieren.*3.*ex persona Domini,* Fornicata es cũ amatoribus multis, tamen reuertere ad me, dicit Dominus. *Sed Ecclesiæ iudicium est iudicium Dei: secundum illud Deuter.*1.*Ita paruum audietis vt magnum, neque accipietis cuiusquam personam, quia Dei iudicium est: ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quæ est spiritualis fornicatio nihilominus sunt recipiendi.*

2. *Præterea, Dominus Matth.* 18. *Petro mandat, vt fratri peccanti dimittat non solum septies, sed vsque septuagies septies: per quæ intelligitur, secundum expositionem Hieronym.* * *quòd quotiescunque aliquis peccauerit, est ei dimittendum: ergo quotiescunque aliquis peccauerit in hæresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.*

Sup. illud verbum Matt. 18 Si peccauerit in te &c. 9.

3. *Præterea, Hæresis est quædam infidelitas. Sed alij infideles volentes conuerti, ab Ecclesia suscipiuntur: erga etiam hæretici sunt recipiendi.*

In Decr. lib. 6. tit. 9. cap. 9. initio. *Sed contra est, quod* * *Decretalis, Ad abolendam, dicit, quòd si aliqui post abiurationem erroris, deprehensi fuerint in abiuratam hæresim recidisse, seculari iudicio sunt relinquendi. Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.*

*Respondeo dicendum, quod Ecclesia secundum Domini institutionem charitatem suam extendit ad omnes non solum amicos, verum etiam inimicos & persequentes, secundùm illud Matth.*5. Diligite inimicos vestros: bene facite his, qui oderunt vos: *pertinet autẽ ad charitatẽ, vt aliquis bonum proximi & velit & operetur. Est autem duplex bonũ. Vnum quidem spirituale, scilicet salus animæ quod principaliter respicit charitas. Hoc enim quilibet ex charitate debet alij velle. Vnde quantum ad hoc hæretici reuertentes quotiescunque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad pœnitentiam, per quam impenditur eis vis salutis. Aliud autem est bonum, quod secundariò respicit charitas. scilicet bonum temporale, sicut est vita corporalis, possessio mundana, & bona fama, & dignitas Ecclesiastica, siue secularis. Hoc enim non tenemur ex charitate aliis velle, nisi in ordine ad salutem æternam & eorum & aliorum. Vnde si aliquid de huiusmodi bonis existens in vno impedire possit æternam salutem in multis, non oportet quòd ex charitate huiusmodi bonum ei velimus: sed potius vt velimus cum illo carere: tum quia salus æterna præferenda est bono temporali: tum quia bonum multorum præfertur bono vnius. Si autem hæretici reuertentes semper reciperentur, vt conseruarentur in vita, & aliis temporalibus bonis, posset in præiudicium salutis aliorum hoc esse: tum quia si relaberentur, alios inficerent: tum etiam quia si sine pœna euaderent, alij securius in hæresim laberentur. Dicitur enim Eccles.*8.Etenim quia non citò profertur cõtra malos sententia, absque timore vllo filij hominum perpetrant mala. *Et ideo Ecclesia quidem primo reuertentes ab hæresi non solum recipit ad pœnitentiam, sed etiam conseruat eos in vita, & interdum restituit eos dispensatiuè ad ecclesiasticas dignitates, quas prius habebant, si videantur vere conuersi. Et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur: videtur esse signum inconstantiæ eorum circa fidem. Et ideo vlterius redeuntes, recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen vt liberentur à sententia mortis.*

Ad primum ergo dicendum, quod in iudicio Dei semper recipiuntur redeuntes quia Deus scrutator est cordium. & verè redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest. Præsumit enim eos non vere reuerti: qui cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi. Et ideo eis viam salutis non denegat, sed à periculo mortis eos non tuetur.

Ad secundum dicendum, quòd Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso: quod est semper dimittendum, vt fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximũ, vel in Deum commisso: quod non est nostri arbitrij dimittere, vt Hieronym. * *dicit: sed etiam in hoc est à lege modus statutus, secundum quod congruit honori Dei & vtilitati proximorum.* Super illud Mat. 18. Si peccauerit in te &c. 9.

Ad tertium dicendum, quod alij infideles, qui nunquam fidem acceperant, conuersi ad fidem, nondum ostendunt aliquod signum inconstantiæ circa fidem: sicut hæretici relapsi. Et ideo non est similis ratio de vtrisque.

PRIMA conclusio, semper Ecclesia recipit reuertentes ab hæresi vt absoluat à culpa. Secunda conclusio, hæreticos non relapsos recipit conseruando etiam vitam corporalem. Tertia conclusio, hæreticos relapsos recipit, sed non ad conseruandam in eis vitam corporalem.

QVÆSTIO XII.

De Apostasia, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de apostasia. Et circa hoc quæruntur duo.

Primò, vtrùm apostasia ad infidelitatem pertineat.

Secundò, vtrùm propter apostasiam à fide, subditi absoluantur à dominio præsidentium apostatarum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm apostasia pertineat ad infidelitatem.

AD *primum sic proceditur. Videtur, quòd apostasia non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium, non videtur ad infidelitatem pertinere, quia multa peccata sine infidelitate existunt: sed apostasia videtur esse omnis peccati principium. Dicitur enim Eccles.*10. Initium superbiæ hominis apostatare à Deo. *Et postea subditur:* Initiũ omnis peccati superbia. *Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.* 67.

2. *Præterea, Infidelitas in intellectu consistit; sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone, aut etiam interiori voluntate. Dicitur enim Prouerb.*6.Homo apostata vir inutilis, gradiens ore peruerso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, prauo corde machinatur malum: & in omni tempore iurgia seminat. *Si quis etiam se circumcideret, vel sepulchrum Mahometi adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directè ad infidelitatem.*

3 *Præterea. Hæresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quædam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quòd esset quædam determinata species infidelitatis. Quod non videtur secundum prædicta.* * *Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.* 2. 10. art. 10.

Sed contra est, quòd dicitur Ioan. 6. *Multi discipulorum eius abierunt retro: quod est apostatare: de quibus suprà dixerat Dominus: Sunt quidam ex vobis, qui non credunt. Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.*

Respondeo dicendum, quòd apostasia importat retrocessionem quandam à Deo. Quæ quidem diuersimode fit secundum diuersos modos, quibus homo Deo coniungitur. Primò namque coniungitur homo Deo per fidem. Secundo per debitam & subiectam voluntatem ad obediendum præceptis eius. Tertiò, per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia: sicut per religionem, & clericaturam, vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori remanet prius, sed non conuertitur. Contingit ergo aliquẽ apostatare à Deo, retrocedendo à religione, quam professus est, vel ab ordine, quem suscepit: & hæc dicitur apostasia religionis seu ordinis. Contingit etiam aliquem apostatare à Deo per mentem repugnantem diuinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo coniunctus per fidem. Sed si à fide discedat, tunc omnino à Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter & absolutè est apostasia, per quam aliquis discedit à fide, quæ vocatur apostasia per fidem. Et secundum hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit de secunda apostasia, quæ importat voluntatem à mandatis Dei resilientem, quæ inuenitur in omni peccato mortali. A

Ad secundum dicendum, quòd ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiã protestatio exterioris fidei per exteriora verba & facta. Nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quædam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, inquantum sunt infidelitatis signa, per modum, quo signum 1a argu. *sanitatis sanum dicitur. Auctoritas autem* inducta etsi possit* ☞ *intelligi de omni ☞ apostasia, verissime tamen contingit in apostasia à fide. Quia enim fides est primum fundamentum rerum sperandarum, & sine fide impossibile est placere Deo, sublata fide, nihil remanet in homine, quod possit esse vtile ad salutem æternam. Et propter hoc dicitur Prouerb. 6. Homo Apostata vir inutilis. Fides enim est vita animæ: secundum illud Rom. 1. Iustus ex fide viuit. Sicut ergo sublata vita corporali, omnia membra & partes hominis à debita dispositione recedunt: ita sublata vita iustitiæ, quæ est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris. Et primo quidem in ore per quod maximè manifestatur cor: secundo in oculis: tertio instrumentis motiuis: quarto in voluntate, quæ ad malum tendit. Et ex his sequitur, quòd iurgia seminet, alios intendens separare à fide, sicut & ipse recesit.* B

Ad tertium dicendum, quòd species alicuius qualitatis vel formæ non diuersificatur per hoc, quòd est terminus motus à quo, vel ad quem: sed potius econuerso secundum terminos motuum species attenditur. Apostasia autem respicit infidelitatem, vt terminum ad quem est motus recedentis à fide. Vnde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quandam circunstantiam aggrauantem: secundum illud secundæ Pet. 2. Melius erat eis veritatem non cognoscere, quàm post cognitam retroire.

Conclvsio est, Apostasia simpliciter dicta pertinet ad infidelitatem. C

Articvlvs II.

Vtrùm princeps propter apostasiam à fide, amittat dominium in subditos, ita quòd ei obedire non teneantur.

68.

Habetur 11.q.3.c. Iulian. Id habet Aug. Psa. 124. super illud. Non relinquet Dominus virgam s. 8.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd princeps propter apostasiam à fide, non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Ambros. & habetur 11. qu. 3. quòd Iulianus imperator quamuis esset apostata, habuit tamen sub se Christianos milites, quibus cùm dicebat, Producite aciem pro defensione reipubl. obediebant ei. ergo propter apostasiam principis subditi non absoluuntur ab eius dominio.*

2. *Præterea, Apostata à fide, infidelis est: sed infidelibus dominis inueniuntur aliqui sancti viri fideliter seruiisse: sicut Ioseph Pharaoni, & Daniel Nabuchodonosor, & Mardochæus Assuero. ergo propter apostasiam à fide non est dimittendum, quin principi obediatur à subditis.* D

3. *Præterea, Sicut per apostasiam à fide receditur à Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam à fide perderent principes ius imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter peccata alia hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum: nõ ergo*

Habetur 11.q.3.c. Nos sanctorum.

propter apostasiam à fide est recedendum ab obedientia principum.

Sed contra est, quod Greg. 7. dicit, Nos sanctorum prædecessorum statuta tenentes eos, qui excommunicatis, fidelitate aut iuramenti sacramento sunt constricti, apostolica authoritate à sacramento absoluimus, & ne sibi fidelitatem obseruent, omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant. Sed apo-*

In Decr. li. 5. tit. 7. c. 9.

stata à fide sunt excommunicati sicut & hæretici, vt dicit Decretalis extra de hæreticis, Ad abolendam. Ergo principibus apo-* E

q. 10. art. 20.

statantibus à fide non est obediendum.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, infidelitas secundum seipsum non repugnat dominio, eo quòd dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum. Distinctio autem fidelium & infidelium est secundum ius diuinum, per quod non tollitur ius humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans sententialiter ius dominij amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis, qui nunquam fidem susceperunt. illud Apostol. 1. ad Corin. 5. Quid mihi de his, qui foris sunt, iudicare? Sed infidelitatem illorum, qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire, & conuenienter in hoc puniuntur, quod subditis fidelibus dominari non possint. Hoc enim vergere posset in magnã* Art. prec. *fidei corruptionem: quia, vt* dictum est, homo apostata praua corde machinatur malum, & iurgia seminat intendens homines separare à fide. Et ideo quàm citò aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam à fide, ipso facto eius subditi sunt absoluti à dominio eius, & iuramento fidelitatis, quo ei tenebantur.*

Ad primum ergo dicendum, quòd illo tempore Ecclesia in sui nouitate nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi: & ideo tolerauit fideles Iuliano apostatæ obedire in his, quæ nondum erant contra fidem, vt maius periculum fidei vitaretur.

Ad secundum dicendum, quòd alia ratio est de infidelibus In corp. & art. 1. *aliis, qui nunquam fidem susceperunt, vt* dictum est.*

Ad tertium dicendum, quòd apostasia à fide totaliter separat hominem à Deo, vt dictum est, quod non contingit in quibus* Art. prec. *cunque aliis peccatis.*

Conclvsio est negans.

Disputatio LVII.

Circa hanc quæstionem.

Dvbivm I.

Quid sit Apostasia.

ANte omnia sciendum est hoc nomen *Apostasia* significare recessum, & ita notat S. Th. aliquem posse recedere à Deo variis modis, sicut variis modis potest illi coniungi, vt per fidem, per subiectionẽ ad obediendum, per religionem, vel sacrum ordinem, & ideo potest quis esse apostata à religione, vel ordine, & apostata à fide, & hanc appellat S. Thom. apostasiam simpliciter dictam, & pertinentem ad infidelitatem.

Notandum verò est in Apostasia à fide duo posse considerari, alterum est recedere à fide, alterum amplecti falsam aliquam sectam. Primum est quod per se pertinet ad apostasiam, alterum per accidens, potest enim esse varius accessus ad diuersam sectam.

De recessu verò à fide, vt sortiatur nomen Apostasiæ, explicandum est quæ conditiones requirantur. Et dicendum est necessarium esse voluntarium recessum à tota fide; an verò necessarium sit esse recessum hunc post Baptismum susceptum, vel sufficiat recedere à fide suscepta, quæstionẽ potest habere. Et sicut in simili de hæresi philosophandũ est, ita requiritur vt sciens recedatà fide.

Est autem difficultas an Apostasia hæc differat essentialiter ab hæresi, vel sit eiusdem speciei cum illa.

Aliqui affirmarunt Apostasiam non esse propriè hæresim. ita sensit Syluest. *verbo, hæresis* 1. *quæst.* 2. Cano *lib.* 12. *de locis, cap.* 9. Turrecremata *lib.* 4. *summæ, p.* 2. *cap.* 13. & probari potest ex S. Thom. *ad* 3. vbi docet apostasiam non importare diuersam speciem infidelitatis, sed quandam eius circumstantiam, & tamen hæresis est diuersa species infidelitatis. Secundò Apostasia connotat accessum ad falsam sectam: ergo ex hac parte differt specie ab hæresi. Tertiò probari potest ex modo loquendi, quo fidelem conuersum ad paganismum solemus appellare Apostatam, & non hæreticum.

Secunda opinio est asserentium hæresim & apostasiam nõ differre specie essentiali. Ita docuit Caiet. *quæst.* 10. *art.* 5. & *quæst.* 11. *art.* 1. Castro *lib.* 1. *de iusta hæreticorum punitione, cap.* 7. & aliqui Thomistæ *in hanc quæst.* P. Th. Sanchez *lib.* 2. *summæ, cap.* 7. *num.* 16. cum aliis quos citat.

Dicendum verò est primò Apostatam essentialiter esse hæreticum. Probatur, quia eius error verè habet conditiones requisitas ad hæresim, iuxta doctrinam traditam ad quæstionẽ præcedentem. est enim error voluntarius contra res fidei, & cum pertinacia.

Secundò

Secundò dicẽdum est Apostasiam connotare aliquod accidens, nempe conuersionem ad falsam sectam. quod est discrimen accidentale respectu hæresis, quæ non dicit talem conuersionem. Hanc doctrinam fatentur Doctores secundæ opinionis, & constat eo modo quo Doctores communiter explicant significatum apostasiæ. & hanc conclusionem confirmant rationes primæ opinionis, non tamen probant discrimen essentiale.

Ad primum respõdetur S.Th. loquutum de Apostasia, vt dicit conuersionem ad falsam sectam. Ad secundum respondeo illud esse accidentale discrimen, non essentiale. Ad tertium respondetur modum loquendi communiter cadere supra Apostasium, vt comprehendit non solùm receſsũ ad fidẽ, sed conuersionem ad falsam sectam.

Iuxta doctrinam traditam dicendum est Apostasiam à fide incurrere ômnes pœnas quas incurrunt hæretici, vt citati Doctores communiter fatentur. & ratio est quia sunt verè hæretici.

Posset deinde esse quæstio an propter peccatum Apostasiæ purè mortale incurrantur prædictæ pœnæ, in quo sicut in simili de peccato hæresis philosophandum est.

Item posset disputari an ob solam hæresim vel Apostasiam externam sine interno errore incurrantur pœnæ, de quo legi possunt P. Valentia hic *puncto* 1. & interpretes ad quæstionem præcedentem, & Doctores in materia de excommunicatione.

DVBIVM II.

An propter crimen Apostasiæ, vel hæresis, Princeps secularis amittat iurisdictionem temporalem.

SImile dubium tractauimus de summo Pontifice ad quæstionem primam; in præsenti verò controuersia ex doctrina S.Thom. *art.* 2. constat ante omnia non pugnare ex natura rei iurisdictionem Principis secularis, & hæresim, vel apostasiam eiusdem. Secundò docet S.Th. Ecclesiam habere potestatem puniendi hæreticum, vel Apostatam iurisdictione in subditos, sed loquitur de his qui fidem susceperunt.

Et dicẽdũ est primò solo iure naturali Apostatam vel hæreticum non esse priuatum iurisdictione in subditos. Hæc est communis, quia secũdùm ius naturale non pugnant hæc duo, nempe peccatum Apostasiæ, & iurisdictio in subditos. Et bene P. Valentia *puncto* 2. *concl.* 1. quia titulus dignitatis & iurisdictionis secularis non est fides, sed aliquis alius secundùm diuersitatem dignitatis.

Secundò idem iudicium est si solùm consideretur ius diuinum, nullum enim apparet ex quo deducatur talem Principem secularem ob hæresim aut Apostasiam priuatum esse iurisdictione in subditos. Vnde S. Aug. in expositione Psalmi 124. circa illud, *Non relinque Dominus virgam.* docuit Iulianum Apostatam etiam quando iam erat Apostata, esse verum imperatorem, cui milites tenerentur obedire.

Quid verò dicendum sit de iure positiuo, non est huius loci.

QVÆSTIO XIII.

De peccato blasphemiæ in generali, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de peccato blasphemiæ, quod opponitur confessioni fidei. Et primò, de blasphemia in generali: secundò, de blasphemia, quæ dicitur peccatũ in spiritũ sanctũ. Circa quam quæruntur quatuor.

Primò, vtrùm blasphemia opponatur cõfessioni fidei.
Secũdo, vtrùm blasphemia sẽper sit peccatũ mortale.
Tertiò, vtrùm blasphemia sit maximum peccatum.
Quartò, vtrùm blasphemia sit in damnatis.

Lud. de Torres de fide, spe & charit.

ARTICVLVS I.

Vtrùm blasphemia opponatur confessioni fidei.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd blasphemia non opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est contumeliam, vel aliquod conuitium inferre in iniuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad maleuolentiam contra Deum, quàm ad infidelitatem. ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei. 69. 2. dist. 14. in expos. lit. ad v. Et Ioan. 10. lec. 5. in princ.

2. *Præterea, Ad Ephes. 4. super illud,* Blasphemia tollatur à vobis, *dicit* * *Gloss. qua sit in Deum vel in sanctos. Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his, quæ pertinent ad Deum qui est fidei obiectum. ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.* Gloss. interlin. ib.

3. *Præterea, A quibusdam dicitur, quòd sunt tres blasphemiæ species. Quarum vna est, cùm attribuitur Deo, quod ei non conuenit. Secunda est, cùm ab eo remouetur quod ei conuenit. Tertia est, cùm attribuitur creaturæ, quod Deo appropriatur: & sic videtur quòd blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro obiecto. ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.*

Sed contra est, quod Apostolus dicit 1. *ad Timoth.* 1. Prius fui blasphemus & persecutor: *& postea subdit,* Ignorans feci in incredulitate mea. *Ex quo videtur quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.*

Respondeo dicendum, quòd nomen blasphemiæ importare videtur quandam derogationem alicuius excellentis bonitatis, & præcipue diuinæ. Deus autem, vt * *Dionys. dicit* 1. *ca. de Diuin. nom. est ipsa essentia veræ bonitatis. Vnde quicquid Deo conuenit, pertinet ad bonitatem ipsius: & quicquid ad ipsum non pertinet, longè est à ratione perfectæ bonitatis, quæ est eius essentia. Quicunque ergo vel negat aliquid de Deo quod ei conuenit: vel asserit de eo quod ei non conuenit, derogat diuinæ bonitati. Quod quidem potest contingere dupliciter. Vno quidem modo secundum solam opinionem intellectus. Alio modo, coniuncta quadam effectus detestatione: sicut econtrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Huiusmodi ergo derogatio diuinæ bonitatis vel est secundum intellectum tantum, vel etiam secundum affectum. Si consistat tantum in corde, est cordis blasphemia. Si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.* Cap. 1. § Post. medio illius

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui contra Deum loquitur, conuitium inferre intendens, derogat diuinæ bonitati, non solum secundum ☞ *vanitatem intellectus, sed etiam secundum* ☞ *prauitatem voluntatis detestantis, & impedientis pro posse, diuinum honorem: quod est blasphemia perfecta.*

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus in sanctis suis laudatur, in quantum laudantur opera, quæ Deus in sanctis efficit: ita & blasphemia, quæ fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

Ad tertium dicendum, quod secundum illa tria non possunt, proprie loquendo, distingui diuersæ species peccati blasphemiæ. Attribuere enim Deo quod ei non conuenit, vel remouere ab eo quod ei conuenit, non differunt nisi secundum affirmationem & negationem: quæ quidem diuersitas habitus speciem non distinguit, quia per eandem scientiam innotescit falsitas affirmationum & negationum, & per eandem ignorantiam vtroque modo erratur, cum negatio probetur per affirmationem, vt habetur primo Poster. Quòd autem ea quæ sunt Dei propria creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur, quòd aliquid ei attribuatur quod ei non conueniat. Quicquid enim est Deo proprium, est ipse Deus. Attribuere autem id quod est Dei proprium, alicui creaturæ, est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS II.

Vtrùm blasphemia semper sit peccatũ mortale.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd blasphemia non semper sit peccatum mortale. Quia super illud ad Col. 3. 70. Ad c. 3. v. le. 2. ad 2.

Nunc autem deponite & vos, &c. *dicit* * *Gloss. post maiora prohibet minora. Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quæ sunt peccata venialia.*

Gl. Gloss. Ambros. in istum locũ 1.5.

2. *Præterea, Omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.*

3. *Præterea, Peccata quæ absque deliberatione committuntur, non sunt mortalia: propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis præcedunt, vt ex suprà* * *dictis patet. Sed blasphemia quandoque absque delib. ratione procedit. ergo non semper est peccatum mortale.*

1.2.q.74. a.10.

Sed contra est, quod dicitur Leuit 24. Qui blasphemauerit nomen Domini, morte moriatur. *Sed pœna mortis non infertur, nisi pro peccato mortali. ergo blasphemia est peccatum mortale.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * *dictum est, peccatum mortale est, per quod homo separatur à primo principio spiritualis vitæ, quod est charitas Dei. Unde quæcunque charitati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat charitati diuinæ: quia derogat diuinæ bonitati: vt* * *dictum est, quæ est obiectum charitatis. Et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.*

2.2.q.72. art.5. & q.88.a.1. Art. prx.

Ad primum ergo dicendum, quòd gloss. illa non est sic intelligenda, quòd omnia quæ subduntur, sint peccata mortalia: sed quia cùm suprà non expressisset nisi maiora, postmodum etiam quædam minora subdit, inter quæ etiam quædam de maioribus ponit.

Ad secundum dicendum, quòd cùm blasphemia opponatur confessioni fidei, vt * *dictum est, eius prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo, quod dicitur, Ego sum Dominus Deus tuus, &c. vel prohibetur per id quod dicitur, Non assumes nomen Dei tui in vanum. Magis enim in vanum assumit nomen Dei, qui aliquod falsum de Deo asserit, quàm qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.*

Art. prx.

Ad tertium dicendum, quòd blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter. Uno modo, quòd aliquis non aduertat hoc, quod dicit esse blasphemiam: quod potest contingere, cùm aliquis subitò ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat: & tunc est peccatum veniale, & non habet propriè rationem blasphemiæ. Alio modo, quando aduertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum: & tunc excusatur à peccato mortali, sicut nec ille, qui ex subito motu iræ aliquem occidit iuxta se sedentem.

Conclvsio est, blasphemia ex genere suo est peccatum mortale.

Articvlvs III.

Vtrùm peccatum blasphemiæ sit maximum peccatum.

71. 3.q.80 a. 3.cor. Et 4.di.9.a. 3.q.3.co. Et mal. q.2.a.10. cor. * c. 22. tom.3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum blasphemiæ non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur quia nocet, secundum Augustin. * *in Enchiridio. Sed magis nocet peccatum homicidij, quod perimit vitam hominis, quam peccatum blasphemiæ, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. ergo peccatum homicidij est grauius peccato blasphemiæ.*

1 *Præterea, Quicunque peierat, inducit Deum testem falsitatis, & ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus vsque ad hoc procedit, vt Deum asserat esse falsum. Ergo periurium est grauius peccatum quàm blasphemia.*

3 *Præterea, Super illud Psal.* 46. Nolite extollere in altum cornu vestrum, *dicit* * *Gloss. Maximum est vitium excusationis peccati. Non ergo blasphemia est maximum peccatum.*

In Psal. 47. in gl. ord. ex Cassiod.

Sed contra est, quod Isai. 18. *super illud,* Ad populum terribilem, &c. *dicit* * *Gloss. Omne peccatum blasphemiæ comparatum leuius est.*

* Gloss. ord. ibid.

Art. 1. huius qu.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * *dictum est, blasphemia opponitur confessioni fidei. Et ideo habet in se grauitatem infidelitatis, & aggrauatur peccatum si superueniat detestatio voluntatis: & adhuc magis si prorumpat in verba: sicut & laus fidei augetur per dilectionem & confessionem. Unde cùm infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut suprà* * *dictum est: consequens est quòd etiam blasphemia sit peccatum maximum ad idem genus pertinens, & ipsum aggrauans.*

q.10.a.1.

Ad primum ergo dicendum, quòd homicidium & blasphemia, si comparentur secundum obiecta, in quæ peccatur: manifestum est quòd blasphemia, quæ est directè peccatum in Deum præponderat homicidio, quòd est peccatum in proximum. Si autem comparentur in secundum effectum nocendi, sic homicidium præponderat. Plus enim homicidium nocet proximo, quàm blasphemia Deo. Sed quia in grauitate culpæ magis attenditur intentio voluntatis peruersa, quàm effectus operis, vt ex suprà * *dictis patet: ideo cùm blasphemus intendat nocumentũ inferre honori diuino, simpliciter loquendo, grauius peccat quàm homicida: Homicidium tamen primum locum tenet in pœnis inter peccata in proximũ commissa.*

1.2.q.73. a.10.

Ad secundum dicendum, quòd super illud ad Eph. 4. Blasphemia tollitur à vobis: *dicit* * *Gloss. Peius est blasphemare quàm peierare. Qui enim peierat non dicit, aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus, sed Deum adhibet testem falsitati: nõ tanquam æstimans Deũ esse falsum testem, sed tanquam sperãs, quòd Deus super hoc non testificetur per aliquod euidens signum.*

Aug. in lib. contra mendacium. c.19.non procul à fin. to.1.

Ad tertium dicendum, quòd excusatio peccati est quædam circunstantia aggrauans omne peccatũ, etiam ipsam blasphemiam: & pro tanto dicitur esse maximũ peccatũ, quia quodlibet facit maius.

Conclvsio est, blasphemia est maximum peccatum pertinens ad infidelitatem.

Articvlvs IV.

Vtrùm damnati blasphement.

72. 1.q.63.a. 2.Et loc. citat.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd damnati nõ blasphement. Deterrentur enim nunc aliqui mali à blasphemando propter timorem futurarum pœnarum. Sed damnati has pœnas experiuntur: vnde magis eas abhorrent: ergo multo magis à blasphemando compescuntur.

2. *Præterea, Blasphemia, cùm sit grauissimum peccatum, est maximè demeritorium. Sed in futura vita non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiæ.*

3. *Præterea, Eccl.* 11. *dicitur, quòd in quocunque loco lignum ceciderit, ibi erit. Ex quo patet, quòd post hanc vitam homini non accrescit nec meritum, nec peccatum quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.*

Sed contra est, quod dicitur Apoc. 16. Æstuauerunt homines æstu magno, & blasphemauerunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas. *Vbi dicit Gloss. quòd in inferno positi, quamuis sciant se pro meritis puniri: dolebunt tamen quòd Deus tantam potentiam habeat quòd plagas eis inferat. Hoc autem esset blasphemia in præsenti, ergo & in futuro.*

Art. præc. & art. 1. huius q.

Respondeo dicendum, quòd sicut * *dictum est, ad rationem blasphemiæ pertinet detestatio diuinæ bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno, retinebunt peruersam voluntatem auersam à Dei iustitia in hoc, quòd diligunt ea pro quibus puniuntur, & vellent eis vtiposse, & odiunt pœnas, quæ pro huiusmodi peccatis infliguntur. Dolent tamen etiam de peccatis, quæ commiserunt: non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis detestatio diuinæ iustitiæ est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est quòd post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.*

Ad primum ergo dicendum, quòd homines deterrentur in præsenti à blasphemia propter timorem pœnarum, quas se putant euadere. Sed damnati in inferno non sperant se posse euadere. Et ideo tanquam desperati feruntur ad omne, ad quod eis peruersa voluntas suggerit.

Ad secundum dicendum, quòd meriti & demeriti pertinent ad statum viæ: vnde bona in viatoribus sunt meritoria, mala verò demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis præmium. Et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis pœnam.

Ad

Ad tertium dicendum, quòd quilibet in peccato mortali decedens, fert secum voluntatem detestandi diuinam iustitiam, quantum ad aliquid, & secundùm hoc poterit ei inesse blasphemia.

CONCLVSIO est affirmans.

DISPVTATIO LVIII.

Circa hanc quæstionem.

DVBIVM I.

Quid sit blasphemia.

SCIENDVM nomen blasphemiæ ex proprio significatu significare locutionem per modum execrationis, & conuitij contra excellentiam alicuius, & si sola nominis significatio consideretur, posset contra hominem quemlibet dici blasphemia, vt notauit August. 2. *lib. de moribus Manichæorum, cap.* 11. legatur Hieronymus *in cap.* 4. *ad Ephesios, & super cap.* 3. *ad finem.* sed vsu fidelium sumitur pro locutione contra honorem Dei, vel sanctum, & dicitur hoc sensu blasphemia locutio contra Deum, vel Sanctos, per modum conuitij.

Sed oportet examinare nonnulla quæ ab aliquibus dicũtur necessaria ad blasphemiam. Et primò videndum est quomodo requiratur intentio, aliqui enim eam requirunt & vocant peruersam voluntatẽ, vel prauum affectum, & ita Aragonius *in artic.* 1. docet infideles dicentes falsa de Deo non esse propriè blasphemos, eo quòd illa non dicunt prauo affectu erga Deum. Probatur ex S. Thom. qui *artic.* 1. *ad* 1. docet blasphemum intendere inferre nocumentũ honori diuino. & *artic.* 4. *in corpore*, docet de ratione esse detestationem diuinæ bonitatis.

P. Valentia hîc *punct.* 1. dixit blasphemiam esse diminutionem diuinæ excellentiæ, sed hanc posse oriri ex intentione directa, vel indirecta, vnde non videtur requirere expressum respectum in actu voluntatis ad imminuendam diuinam excellentiam.

Caietanus *in artic.* 1. & Castro *lib.* 1. *de iusta hæreticorum punitione, cap.* 12. & alij expresè docent non esse necessariam expressam voluntatem derogandi diuinæ excellentiæ.

Et mihi placet non esse requisitam expressam intentionem faciendi contra diuinam excellentiam: nam peccatum blasphemiæ consummatur in verbis, vt constat ex definitione blasphemiæ cõmuniter receptæ. Ad peccatum autem quod consummatur exteriùs, non requiritur voluntarium directum & expressum, vt pono ex materia de bonitate & malitia, & ex materia de peccatis, & constat in peccato furti, ad quod non est necessaria expressa intentio inferendi damnum. Et ratio in hoc & similibus est, quia absque expressa intentione habent peculiarem oppositionem cum peculiari virtute ex peculiari materia: ergo ad essentiam talis peccati non est necessarium expressum volũtarium, & peculiaris intentio inferendi damnum Deo. Et explico à simili de peccato contumeliæ inter homines quod exteriùs consummatur in verbis absque intentione expressa inferendi damnum. Et quòd contumelia consistat in verbis, docuit S. Thom. 1. *quæst.* 72. *artic.* 1. & ideo P. Vasquez 1. 2. *ad quæst.* 72. *in artic.* 7. *dub.* 2. *num.* 15. dixit hoc peccatum contumeliæ in verbis consummari.

Deinde ad hoc peccatum non potest dici necessaria detestatio, vt detestatio significat formaliter odium Dei, quia hoc peccatum non est formaliter odium Dei quod est peccatum contra charitatem, vt omnes concedunt; ergo talis detestatio nõ est de essentia huius peccati, licèt interdũ possit simul esse cum blasphemia, sicut fides, & confessio fidei, cum charitate. Deinde videndum est an ad rationem blasphemiæ requiratur falsa assertio, ita vt locutio contineat aliquid falsitatis, aliqui enim definientes blasphemiam dicunt esse falsam locutionem. ita loquuntur Caietanus, Bañez & Aragonius *in artic.* 1. P. Valentia *p.* 1. Toledo *lib.* 4. *summæ, cap.* 13. *num.* 6. & videtur S. Thomæ, quia agit de blasphemia vt opponitur confessioni fidei. Sunt autẽ qui velint explicare hanc sententiam eo modo quo explicat & sequitur P. Thom. Sanchez *lib.* 2. *summæ, cap.* 32. *num.* 6. docent enim duobus modis posse esse aliquid falsum, altero per modũ enunciationis falsæ, siue per affirmationem, siue per negationem; altero modo non in actu signato, sed in actu exercito, quando, v. g. desiderat aliquis Deum non esse.

Verùm hæc difficultas debet intelligi de veritate in enunciatione, in quo sensu P. Suar. *tom.* 1. *de relig. tract.* 3. *lib.* 1. *cap.* 4. & P. Azor *tom.* 1. *lib.* 9. *c.* 28. *quæst.* 1. & 2. negant ad peccatum blasphemiæ non esse necessariam falsam enunciationem, & mihi placet, & cùm hoc concedat D. Thomas Sanchez sine causa putat se sentire contra Patrem Sanchez, & P. Azor. Probari verò potest, quia falsitas hæc solùm reperitur in enunciatione, & tamen in locutione quæ non sit enunciatio, potest esse blasphemia per malam imprecationem, aut desiderij, vt Doctores omnes concedunt, in quo modo loquendi non reperitur aliquid falsum, aut verum, neque ex proprietate sermonis, neque ex modo loquendi, aut intentione blasphemantis, vt constat: quia verba optatiui etiam considerata circumstantia malæ intentionis non significant falsa, v. g. si quis diceret: Vtinam Deus non esset. Item in prædictis verbis nõ est falsitas in actu exercito, quia nullo modo significatur falsum, explicitè, aut implicitè, neque satis intelligitur quid sit in hac propositione falsitas in actu, vt vult P. Thom. Sanchez, sicut etiam non intelligitur quid sit falsitas practica in hac materia, cùm propositio non sit factiua. Et generatim sicut veritas non reperitur absque cõformitate cum obiecto, ita nec falsitas absque deformitate; conformitas verò & difformitas absque enunciatione non possunt reperiri.

Ex his ergo deducitur ad rationem blasphemiæ non esse necessariam falsam assertionem. S. Thomas autem videtur sentire esse necessarium dicere aliquid falsum, quia solùm videtur loquutus de blasphemia hæreticali oppositа fidei, de qua dicam dubio secundo.

Deinde explicandum est quomodo blasphemia opponatur confessioni fidei. Explicationis autem gratia sciendum est confessionem fidei posse considerari duobus modis, altero vt est laus Dei, altero vt est significatiua interni assensus fidei, & externa fidei protestatio, & eodem modo blasphemia externa potest considerari vt est contra veritatem fidei, quando continet falsam assertionem, & sic erit hæresis externa, & peccatum contra fidem; altero vt sunt verba prolata contra honorem Dei, & sic dicitur blasphemia opponi religioni, & hoc tantùm modo blasphemia dicitur ea quæ non continet assertionem falsam: quam doctrinam recipiunt communiter interpretes hîc. Notandum verò est blasphemiam contra Deum opponi religioni: religio enim est quæ defert cultum & honorem Deo; blasphemia verò quæ esse potest contra Sanctos, non opponitur religioni, quare religio non tribuit Sanctis honorem, sed dulia, vt diximus 3. *par.* in materia de adoratione ex communi doctrina. Vnde cùm Doctores aliqui absolutè docent blasphemiam contra Deum, aut Sanctos opponi religioni, vsurpant nomen religionis latè, vt comprehendit virtutes, quæ tribuunt cultum sacrum Deo, & Sanctis, quæ tamen in specie diuersæ sunt. Sed hoc dicam infrà iterum. Et iuxta doctrinam traditam facile est in specie iudicare quæ sint verba blasphemię, de quibus speciatim disputat P. Thom. Sanchez, *cap. citato, articulo* 9. *vsque ad* 35. *inclusiuè.*

Dvbivm II.

An blasphemia sit maximum peccatorum.

CErta est doctrinæ S. Thom. *artic.* 2. asserentis non solùm blasphemiam esse peccatum, sed etiam ex genere suo esse mortiferum; & blasphemiam esse peccatum, res est certa de fide, & constat ex dictis, quia est peccatum contra honorem Dei, & interdum habet adiunctũ errorem contra fidem. Quòd vrrò sit ex suo genere mortiferũ, facile intelligitur. his enim verbis significant S. Th. & Doctores peccatum hoc ex proprio obiecto esse intra suam speciem graue. Docuit verò S. Th. *artic.* 2. *ad* 3. posse esse veniale ex imperfecta libertate, quando quis non satis aduertit verba quæ profert esse verba blasphemiæ. Quòd si quis cum perfecta aduertentia præferat verba blasphemiæ, nõ est peccatum leue, quia inferre Deo, vel Sanctis contumeliam, semper censetur grauis iniuria cõtra honorem. quod videtur supponere S. Thom. *vbi prox.* & docet P. Valentia *p.* 1. *notabili tertio.* Caiet. *in summa, v. blasphemia.* P. Suarez *tom.* 1. *de relig. tract.* 3. *lib.* 1. *cap.* 6. *num.* 2. & alij *in hanc quæstionem.* Et si sermo sit de blasphemia, vt est contra religionem, iam est assignata ratio ob quam sit peccatum mortiferum; si verò loquamur de illa vt continet falsam assertionem contra fidem, facile etiam intelligitur esse graue peccatum ex obiecto & materia. Deinde sciendum est aliquos velle esse etiam mortale, quamuis procedat ex indeliberatione, quando quis habet consuetudinem blasphemandi, & non conatur eam consuetudinem delere. ita Toletus *lib.* 4. *summæ, cap.* 13. *num.* 7. probabile putat Emanuel suprà *in summula, v. blasphemia, num.* 3. & probari potest, quia non videtur blasphemia volita in causa.

Secunda opinio est asserentium non esse mortiferum quoties procedit ex imperfecta deliberatione. ita Nauarrus *in summa, cap.* 12. *num.* 84. & citat pro se Caietan. & Syluestrum, qui tamen ei non fauent. & P. Suarez *tom.* 1. *de relig. tract.* 3. *lib.* 1. *de irrelig. cap.* 6. *num.* 2. Probari verò potest, quia cum imperfecta libertate non potest quis committere graue peccatum, vt constat in omni materia. & hanc tractat P. Thom. Sanchez *in summa lib.* 2. *cap.* 32. *num.* 43. iuxta ea quæ *disput. lib.* 3. *cap.* 5. *num.* 26. Et hæc sententia mihi placet.

Explicari verò potest, & probari, quia isti actus ex indeliberatione non sunt in seipsis mortalia, cùm non habeant perfectã libertatem: deinde neque ratione præcedentis cõsuetudinis possunt dici mortalia, quia nõ sunt voluntaria directè: nam inaduertentia fuit inuincibilis, vt ponimus; neque possunt dici voluntaria indirectè, quia hoc voluntarium non est, nisi vbi operans potest ita vitare actũ, vt si non vitet, peccet mortiferè: quo sensu non potest vitare pro tempore quo habet imperfectam aduertentiam.

Solùm remanet difficultas, an quando quis prouidet ex cõsuetudine futurum esse vt quis dicat blasphemiam cum imperfecta deliberatione, peccet, sicut si expresè vellet ea verba blasphemiæ proferre postea tempore imperfectæ deliberationis. Et idem videtur quærere an blasphemia in ebrietate prolata & præuisa ante ebrietatem imputetur. & vt incipiam ab hoc vltimo, mihi placet quod notauit cursim P. Vasquez 1. 2. *d.* 127. *cap.* 3. *in fine*, blasphemiam in ebrietate non imputari, quia nõ censetur iniuria, nisi scienter fiat, & ita etiamsi præuideatur futura, non est peccatum in causa.

Ex quo etiã in priori euentu existimo non esse mortale blasphemiam ex imperfecta libertate, non solùm secundùm se, sed etiã neque in causa, quia sicut neque in se non est mortiferũ quando non habet perfectam libertatem, ita neque quando præuidetur futurum ex imperfecta deliberatione. quæ doctrina obseruanda est pro simili difficultate de iuramento ex consuetudine, & imperfecta deliberatione. An autem blasphemia sit maximum peccatorum, tractat S. Thom. *artic.* 3. & respondet esse maximum peccatorum. & probat, quia *quæst.* 10. *art.* 3. docuit infidelitatem esse maximum peccatorum, & blasphemia est quædam infidelitas. Quomodo autem S. Thom. intelligat infidelitatem esse maximum peccatorum, diximus ad quæst. 10. & eo sensu blasphemia quæ opponitur fidei confessioni, erit infidelitas. Sed S. Thom. in eo articulo solùm videtur loquutus de blasphemia, vt opponitur fidei, non tamen de illa vt opponitur religioni, qua ratione neque est infidelitas, neque maximum peccatorum. Vnde videtur colligi S. Thom. in hac quæstione loquutum de blasphemia vt opponitur solùm cõfessioni fidei, vt docuit P. Azor *tom.* 1. *lib.* 9. *cap.* 28. *quæst.* 1. & putat probabile P. Suar. *tom.* 1. *de relig. lib.* 1. *de irrelig. c.* 6. *num.* 6. *in fine.* & sequuntur alij. Mirum autem est S. Th. non egisse de blasphemia inter peccata oppositа religioni. Quomodo verò blasphemia possit in malitia cõparari cum aliis peccatis contra religionem, non potest exactè explicari, nisi priùs cognoscatur natura illorum peccatorum contra religionem, explicata etiam natura religionis. interim legi potest P. Suarez *loco prox. allegato.*

Deinde explicandum est an hoc peccatum semper sit contra religionem. Et aliqui sine distinctione solent dicere blasphemiam esse contra religionem, & probant ex S. Thom. *in hac quæst. artic.* 1. *ad* 2. vbi docet blasphemiam in Sanctos esse contra Deum. Et eodem modo loquuntur alij; sentiunt ergo esse contra religionem, quæ tribuit cultum Deo. Secundò ratione, quia Sancti habent ratione sanctitatis intrinsecum ordinem ad Deum. & ita sentit P. Suarez *lib.* 1. *de irrelig. cap.* 5. & explicat quia tribus modis potest contingere aliquem proferre blasphemiam in Sanctum. Primò si quis expresè velit honori Dei detrahere in Sancto, & tunc planè esset blasphemia contra Deum. Secundò si quis consideret Sanctum, vt ministrum & amicum Dei, & sub eo respectu vellet in illum proferre blasphemiam, tunc enim etiam est aliqualis malitia contra religionem. Tertio modo, quando quis cogitat de excellentia propria Sancti, non cogitando de Deo, & in hoc euentu vult etiam esse blasphemiam contra Deum & contra virtutem religionis. Probat, quia sufficit quòd inferatur iniuria Sancto, & quòd obiectum illius actus natura sua habeat ordinem ad Deum, vt sit ibi aliqua malitia contra Deum. Sed P. Valentia hîc *punct.* 2. expresè docet blasphemiam in Sanctum absque respectu ad Deum esse solùm contra duliam, & manifestè sequitur ex doctrina P. Vasquez *lib.* 1. *de adorat. d.* 6. *cap.* 4. habetur *tom.* 1. *in* 3. *par. d.* 98. *cap.* 4.

Oportet autem scire aliud esse quærere an in blasphemia contra Sanctos semper reperiatur blasphemia contra Deum, & aliud quærere an malitia contra Sanctum sit contra virtutem religionis.

Et primò certum videtur blasphemiam formaliter prout est contra Sanctum, & excellentiam propriam illius, esse contra virtutem duliæ, quia talis virtus est per quam cultum deferimus Sanctis, vt tradunt Doctores 3. *par. ad quæst.* 25. & hoc non negauit P. Suarez *loco allegato.* Sed expresè concessit in blasphemia contra Sanctos esse duas malitias, alteram contra duliam, & alteram contra religionem, de quo statim dicam.

Deinde mihi est probabilius posse aliquem blasphemiam proferre contra Sanctum aliquem sine hoc quòd velit proferre blasphemiam contra Deum. non enim apparet connexio necessaria inter duas illas malitias, & potest quis proferre blasphemiam contra excellentiam peculiarem & propriam alicuius Sancti, in quo non est respectus aliquis ad Deum peculiaris, licèt generali ratione blasphemia cõtra Sanctum etiam dicatur esse contra Deũ; sicut honor qui defertur Sancto dicitur remotè honor Dei, quod per obiectum materiale blasphemię

potest

potest explicari. v.g. si quis tribuat Sancto alicui aliquē defectum quem non velit Deo tribuere, quòd sciat in Deum cadere non posse, tunc autem non apparet qua ratione peculiari illa blasphemia sit cōtra Deum, quamuis generali ratione iniuria illata Sancto dicatur iniuria contra Deum, cui iniuria illa displicet. Et ideo existimo non omnem blasphemiam esse cōtra religionem, sed vel contra religionem, vel contra virtutem qua deferimus honorem Sanctis.

DVBIVM III.

Quotuplex sit blasphemia.

VVlgata partitione diuiditur blasphemia in blasphemiam contra Deum, & blasphemiam contra Sanctos, de qua diuisione iam diximus.

Deinde blasphemia duplex est, alia hæreticalis, alia non hæreticalis. hæreticalis dicitur quæ continet hæresim, & ita continet expresè aut virtualiter enunciationem falsam: non hæreticalis est quæ non continet enunciationem contra veritatem fidei diuinæ, & siue irreuerentia sit contra Deum, siue contra Sanctos, locum habere potest hæresis si cōtineat enunciationē contra veritatē fidei. Legatur P. Suarez suprà *cap.5.* & P. Th. Sanchez *in summa lib.2.cap.32. num.36.* qui *num.37.* bene docet cum aliis Doctoribus, solos Inquisitores cognoscere de blasphemiis hæreticalibus, & ideo maximè necessaria est cognitio blasphemiæ hæreticalis, & non hæreticalis, vt possit quis iudicare an pertineat necessariò ad fidei Inquisitores. De pœnis blasphemiæ in foro exteriori legi potest P. Suarez suprà *artic.vlt.* & P. Azor *tom.1.lib.9.cap.28.quæst.6.*

Placet deinde aliqua notare quæ ad rem moralem vtilia erunt, vnum est diuersas posse esse blasphemias secundùm speciem, & ita explicandas esse in confessione. v. g. an sit contra Deum, vel Sanctos. cuius contrarium sensit P. Thom. Sanch. suprà *num.38.* Peccatorum verò differentias specificas explicandas esse in confessione certum est, vt tradunt Doctores in materia de confessione. Item differunt specie blasphemiæ hæreticales, & non hæreticales, vt P. Th. Sanchez *loco allegato*, & Doctores concedūt, & constat facile, quia peccatum hæresis specie diuersum est à peccato quod non continet hæresim, neque est contra fidem, sed contra aliam virtutem. Considerandum etiam est in ordine ad confessionem an blasphemia procedat ex aliquo prauo affectu specie diuerso à blasphemia, an verò sint explicandæ circumstantiæ aggrauantes intra eandē speciem, pendet ex quæstione generali de his circumstantiis, de qua disputant Doctores in materia de pœnitentia, & secundùm opinionem asserentium circumstantias aggrauantes esse explicandas in confessione aliqua de circumstantiis blasphemiæ, tractat suprà P. Thom. Sanchez, qui legi potest.

Vlteriùs sciendū est controuersiā esse inter Doctores an qui audit alium blasphemare, teneatur statim illum reprehendere. Et affirmat Nauarrus *in summa, cap.12.* & alij, & probant ex Concilio Lateranensi *sess.9. §. ad abolendam.* vbi dicitur: Quicumque blasphemantem audierit, eum acriter obiurgare tenetur, si citra periculum suum id fieri posse contingit.

Sed P. Azor *tom.1.lib.9.cap.28.quæst.7.* contrarium docet, quia Concilium non vult statuere ius nouum, sed declarare præceptum naturale correptionis, quod tamē non obligat, nisi cum certis circumstantiis, vt dicemus in materia de correptione fraterna, neque constat Concilium aliud voluisse; ac proinde non est fingendū præceptum positiuum absque idoneo fundamento.

P. Thom. Sanchez *suprà num.46.* duo docet, alterum est sibi probabilius videri in Concilio esse ius nouum quo vult blasphemantem acriter obiurgandum esse, & tamen correctio fraterna debet esse suauis, & non seuera; alterum est hoc præceptum positiuum Concilij non esse vsu receptum.

Mihi placet in euentu huius dubij nō esse aliam obligationem nisi quæ oritur ex præcepto correptionis, vel quia non est nouum aliquod ius positiuum, vel quia nō est in vsu. Restat explicare an audiens blasphemiam teneatur statim blasphemantem iudici denunciare; & certum est primò blasphemantem qui hæreticalem profert blasphemiam, statim tanquam hæreticum esse denunciandum. Secundò alios blasphemos non hæreticales etiam esse denunciandos iudici Ecclesiastico, aut seculari, vt constat ex decreto Concilij Lateranensis *loco allegato*, & alia iura citat P. Thom. Sanchez *suprà*, & in edictis Episcoporum solet de hoc imponi præceptum. Vocant verò in quæst. Doctores an quando blasphemia non est hæreticalis possit omitti denunciatio, si ex correptione fraterna speratur fructus, & blasphemia est secreta. Affirmat P. Thom. Sanchez cum aliis *cap. citato, num.47. in fine*, quia speciale est in peccato hæresis propter eius grauitatem vt statim deferatur ad Inquisitores, vnde quando blasphemia non est hæreticalis, priùs debet præcedere correptio fraterna.

Sed P. Azor *cap. illo 28. quæst.8.* putat blasphemum denunciandum esse non expectata correptione fraterna, quia ea denunciatio non præcipitur ob criminis remedium, sed vt pœna sceleris.

Est quidem vtraque opinio probabilis, & illa prior eligenda quando omnino certa esset futura retractatio sceleris ob correptionē. & hæc de blasphemia hoc loco dixisse sit satis, quantum attinet ad rem moralem. Alia pro foro exteriori legi possunt apud P. Azorium *capite allegato.*

Circa articulum quartum huius quæstionis notetur solutio ad secundum pro materia de merito, docet enim S. Thomas damnatos per mala opera non mereri pœnam, nec beatos per bona opera mereri præmium, sed mala opera in inferno pertinere ad pœnam damnatorum, & bona opera beatorum in beatitudine pertinere ad beatudinis præmium.

QVÆSTIO XIV.

De blasphemia in Spiritum sanctum, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum sanctum.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primò, vtrùm balsphemia vel peccatum in Spiritum sanctum sit idem, quod peccatū ex certa malitia.

Secundò, de speciebus huius peccati.

Tertiò, vtrùm sit irremissibile.

Quartò, vtrùm aliquis peccare possit in Spiritum sanctum à principio, antequā alia peccata committat.

ARTICVLVS I.

Vtrùm peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd peccatum in Spiritum sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in Spiritum sanctum est peccatum blasphemiæ: vt patet Matth.12. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiæ: contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia cōmitti. Ergo peccatum in Spiritum sanctum

73. 2.d.12.a. 1.& 2.Et mal. q.3. art.14.Et quodl.2. q.8.art.2. & Ro.2. col.5.

sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

2. Præterea, Peccatum ex certa malitia diuiditur contra peccatum ex ignorantia, & contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in Spiritum sanctum diuiditur contra peccatum in filium hominis, vt patet Matth. 12. Ergo peccatum in Spiritum sanctũ non est idem quod peccatum ex certa malitia: quia quorum opposita sunt diuersa, ipsa quoque sunt diuersa.

3. Præterea, Peccatum in Spiritum sanctum est quoddam genus peccati cui determinata species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quædam conditio, vel circunstãtia generalis quæ potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

Sed contra est, quòd Magister dicit 43. di. secundi libri sententiarum, quod ille peccat in Spiritum sanctum, cui malitia propter se placet. Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia quod est peccatum in Spiritum sanctum.*

Respondeo dicendum, quòd de peccato seu blasphemia in Spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim Doctores scilicet Athan. Hilar. Ambros. Hieron. & Chrysost. dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum quando ad literam aliquid blasphemum dicitur contra Spiritum sanctum, siue Spiritus sanctus accipiatur secundùm quod est nomen essentiale conueniens toti trinitati: cuius qualibet persona & Spiritus est, & sanctus est: siue prout est nomen personale vnius in trinitate personæ. Et secundùm hoc distinguuntur Matth. 12. blasphemia in Spiritum sanctum contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quædam humanitus, comedendo, bibendo, & alia huiusmodi faciendo; & quædam diuinitus, scilicet dæmones eiiciendo, mortuos suscitando, & alia huiusmodi, quæ quidem agebat, & per virtutem propriæ diuinitatis, & per operationẽ Spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Iudæi autem primò quidem dixerant blasphemiã in filium hominis, cùm dicebant eum voracem, potatorem vini, & publicanorum amatorem, vt habetur Matth. 11. Postmodum autem blasphemauerunt in Spiritum sanctum, dum opera, quæ ipse operabatur virtute propriæ diuinitatis & per operationem Spiritus sancti, attribuebant principi dæmoniorum. Et propter hoc dicuntur in Spiritum sanctum blasphemasse. Augustinus autem in libro de verbis Domini, blasphemiam vel peccatum in Spiritum sanctum dicit esse finalem impotentiam: quando scilicet aliquis perseuerat in peccato mortali vsque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis, & operis, non vno, sed multis. Hoc autem verbum sic acceptum dicitur esse contra Spiritum sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quæ fit per Spiritum sanctum, qui est charitas & Patris & Filij. Nec hoc Dominus dicit Iudæis, quasi ipsi peccarent in Spiritum sanctum. Nondum enim erant finaliter impœnitentes. Sed admonuit eos, ne taliter loquentes ad hoc peruenirent, quod in Spiritum sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Marc. 3. vbi postquam dixerat: Qui autem blasphemauerit in Spiritum sanctum, &c. subiungit Euangelista: Quoniam dicebant, spiritum immundum habet. Alij verò aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemiam in Spiritum sanctum esse, quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritus sancti: sic enim Spiritui sancto appropriatur bonitas, sicut & Patri appropriatur potentia, & Filio sapientia. Vnde peccatum in Patrem dicunt esse, quando peccatur ex infirmitate: peccatum autem in Filium, quando peccatur ex ignorantia: peccatum autem in Spiritum sanctum, quando peccatur ex certa malitia, id est, ex ipsa electione mali, vt suprà* expositum est. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo ex inclinatione habitus vitiosi qui malitia dicitur: & sic non est idem peccare in malitia, quod peccare in Spiritum sanctum. Alio modo contingit ex eo, quòd per contemptum abiicitur, & remouetur, id quod electionem peccati poterat impedire: sicut spes per desperationem, & timor per præsumptionem: & quædam alia huiusmodi, vt infrà* dicetur. Hæc autem omnia, quæ peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus sancti in nobis. Et ideo sic ex malitia peccare, est peccare in Spiritum sanctum.*

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut confessio fidei non solum consistit in prolatione oris, sed etiam in protestatione operis: ita etiam blasphemia Spiritus sancti potest considerari & in ore, & in corde, & in opere.

Ad secundum dicendum, quòd secundum tertiam acceptionem blasphemia in Spiritum sanctum distinguitur contra blasphemiam in filium hominis, secundum quod filius hominis est etiam filius Dei, id est, Dei virtus & Dei sapientia. Vnde secundum hoc, peccatum in Filium hominis, erit peccatum ex ignorantia, vel ex infirmitate.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum ex certa malitia, secundum quod prouenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quædam generalis conditio peccati. Prout verò est ex speciali contemptu effectus Spiritus sancti in nobis, habet rationem specialis peccati. Et secundum hoc etiam peccatum in Spiritum sanctum est speciale genus peccati, & similiter & secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem, non est speciale genus peccati. Nam finalis impotentia potest esse circunstantia cuiuslibet generis peccati.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS II.

Vtrùm conuenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, &c.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, & inuidẽtia fraternæ gratiæ: quas species ponit Magister 43. dist. 2. lib. Sententiarum. Negare enim diuinam iustitiam vel misericordiam, ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis reiicit diuinam misericordiam, per præsumptionem autem diuinam iustitiam. Ergo vnumquodque eorum potius est species infidelitatis, quàm peccati in Spiritum sanctum.*

2. Præterea, Impœnitentia videtur respicere peccatum præteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed præteritum vel futurum non diuersificant speciem virtutis vel vitij: secundum enim eandem fidem, qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio & impœnitentia non debent poni duæ species peccati in Spiritum sanctum.

3. Præterea, Gratia & veritas per Iesum Christum facta est, vt habetur Ioan. 1. Ergo videtur quòd impugnatio veritatis agnitæ, & inuidentia fraternæ gratiæ, magis pertineant ad blasphemiã in filium, quàm ad blasphemiam in Spiritum sanctum.

4. Præterea, Bern. dicit in lib. de dispensatione & præcepto, quòd nolle obedire est resistere Spiritui sancto. Glos. etiam dicit Leuit. 7. quòd simulata pœnitentia est blasphemia Spiritus sancti: schisma etiam videtur directè opponi Spiritui sancto, per quam Ecclesia vnitur: & ita videtur quòd nõ sufficienter tradantur species peccati in Spiritum sanctum.*

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. de fide ad Petrum, quod illi, qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei præsumunt, peccant in Spiritum sanctum. Et in* Enchiridio dicit, quòd qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccati in Spiritum sanctum. Et in lib. de* verbis Domini dicit, quòd impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum. Et in lib. de* sermone Domini in monte dicit, quòd inuidiæ facibus fraternitatem impugnare, est peccatum in Spiritum sanctum. Et in lib. de vnico bapt. dicit, quòd qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas reuelatur, aut circa Deum ingratus, cuius inspiratione Ecclesia instruitur: & sic videtur, quòd peccet in Spiritum sanctum.*

Respondeo dicendum, quòd secundùm quod peccatum in Spiritum sanctum tertio modo accipitur, conueniunt prædictæ species ei assignantur, quæ distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum, per quæ potest homo ab electione peccati impediri. Quæ quidem sunt ex parte diuini iudicij, vel ex parte donorum ipsius,

74. Inf. q. 35. a. 4. ad 2. Et 2 dist. 43. 44 & Rom. 2. lec. 1. fin. * 2 sent. dist. 42.

Parum ante medium li. 1

Ca. 3. per vnũ folium ante finẽ tom. 1. * Enchir. c. 88. t. 1. * Li. de Verb. Do. serm. 11. à medio tom. 10. * Li. 1. de ser. dom. in mõte. c. 22. pau. to à prin. tom. 4.

Tractatur prædictũ locum Matt. 12.

Serm. 11. post me. tom. 10.

6. 2. q. 5. a. 1 & 3.

Art. sequ. & q. 20. & 21.

ipsius, vel etiam ex parte ipsius peccati. Auertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione diuini iudicij, quod habet iustitiam cum misericordia: & per spem, quæ consurgit ex consideratione misericordiæ remittentis peccata, & præmiantis bona. Et hæc tollitur per desperationem. Et iterum per timorem, qui consurgit ex consideratione diuinæ iustitiæ punientis peccata. Et hic tollitur per præsumptionem, dum scilicet aliquis præsumit se gloriam posse adipisci sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. Dona autem Dei, quibus retrahimur à peccato, sunt duo: quorum vnum est agnitio veritatis, contra quod ponitur impugnatio veritatis agnitæ, dum scilicet aliquis veritatem agnitam fidei impugnat, vt licentius peccet. Aliud est auxilium interioris gratiæ, contra quod ponitur inuidentia fraternæ gratiæ, dum scilicet aliquis non solum inuidet personæ fratris, sed etiam inuidet gratiæ Dei crescenti in mundo. Ex parte vero peccati duo sunt, quæ hominem à peccato retrahere possunt. Quorum vnum est inordinatio, & turpitudo actus, cuius consideratio inducere solet in homine pœnitentiam de peccato commisso. Et contra hoc ponitur impœnitentia, non quidem eo modo, quo dicit permanentiam in peccato vsque ad mortem, sicut suprà impœnitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quædam peccati circunstantia) sed accipitur hic impœnitentia, secundum quod importat propositum non pœnitendi. Aliud autem est paruitas & breuitas boni, quod quis in peccato quærit, secundum illud Rom. 6. Quem ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis? Cuius consideratio inducere solet hominem ad hoc quod eius voluntas in peccato non firmetur. Et hoc tollitur per obstinationem, quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc, quòd peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur Hierem. 8. Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo dicens: Quid feci? quamum ad primum. Omnes conuersi sunt ad cursum, quasi equus impetu vadens ad prælium, quantum ad secundum.

Ad primum dicendum, quòd peccatum desperationis vel præsumptionis non consistit in hoc, quòd Dei iustitia vel misericordia non credatur, sed in hoc quòd contemnatur.

Ad secundum dicendum, quòd obstinatio & impœnitentia non solum differunt secundum præteritum & futurum, sed secundum quasdam formales rationes ex diuersa consideratione eorum, quæ in peccato considerari possunt, * *vt dictum est.*

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod gratiam & veritatem Christus fecit per dona Spiritus sancti, quæ hominibus dedit.

Ad quartum dicendum, quòd nolle obedire pertinet ad obstinationem, simulatio pœnitentiæ ad impœnitentiam, schisma ad inuidentiam gratiæ fraternæ, per quam membra Ecclesiæ vniuntur.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs III.

Vtrùm peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile.

75. 1. q. 16. a. 3. ad 2. Et 3. d. 21. a. 4. Et mal. q. 2. a. 2. & 15. Et quod. 2. q. 2. ar. 2. & Ro. 2. eo 5. * Serm. 72. de me. tom. 10. * Et Aug. in Psal. 102. ver. Psal. 102. tom. 8.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Dicit enim * *Augustinus in lib. de verbis Domini, de nullo desperandum est quamdiu patientia Domini ad pœnitentiam adducit. Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum: ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.*

2. *Præterea, Nullum peccatum remittitur nisi per hoc, quòd anima sanatur à Deo: sed omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit: sicut dicit* * *Gloss. super illud Psalmi:* Qui sanat omnes infirmitates tuas: *ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.*

3. *Præterea, Liberum arbitrium se habet ad bonum & malum: sed quamdiu durat status viæ, potest aliquis à quacunque virtute excidere, cum etiam angelus de cælo occiderit. Vnde dicitur Iob 4.* In angelis suis reperit prauitatem, quanto magis qui habitant domos luteas? *ergo pari ratione potest aliquis à quocunque peccato ad statum iustitiæ redire: ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.*

A *Sed contra est, quòd dicitur Matth. 12.* Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro. *Et* * *Augustinus dicit in lib. de serm. Dom. in monte, quòd tanta est labes huius peccati, quòd humilitatem deprecandi subire non potest.* L. 1. c. 22. paulo à princ.

Respondeo dicendu, quòd secundum diuersas acceptiones peccati, ✠ *peccatum in Spiritum sanctum diuersimodè irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum sanctum, finalis impœnitentia: sic dicitur irremissibile, quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale, in quo homo perseuerat vsque ad mortem: quia in hac vita non remittitur per pœnitentiam, nec etiam in futuro dimittetur. Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quòd nullo modo remittatur, sed quia quantum est de se, habet meritum vt non remittatur. Et hoc dupliciter. Vno modo quantum ad pœnam. Qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem pœnam meretur. Qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, vnde eius pœna minuatur. Similiter etiam, qui blasphemabat in Filium hominis, eius diuinitate nondum reuelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspiciebat: & sic minorem pœnam merebatur. Sed qui ipsam diuinitatem blasphemabat, opera Spiritus sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habeat, vnde eius pœna diminueretur. Et ideo dicitur secundum expositionem* *Chrysost. hoc peccatum Iudæis non remitti, neque in hoc seculo, neque in futuro: quia pro eo passi sunt pœnam: & in præsenti vita per Romanos, & in futura vita in pœna inferni. Sicut enim* * *Athan. inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysem contenderunt propter defectum aquæ & panis: & hoc Dominus sustinuit patienter. Habebant enim excusationem ex infirmitate carnis. Sed postmodum grauius peccauerunt, quasi blasphemantes in Spiritum sanctum, beneficia Dei qui eos de Ægypto eduxerat, idolo attribuētes, cum dixerunt: Hi sunt dij tui Israel, qui te eduxerunt de terra Ægypti. Et ideo Dominus & temporaliter fecit eos puniri: quia c. ciderunt in die illa quasi tria millia hominum, & in futuro eius pœnam comminatur, dicens: Ego autem in die vltionis visitabo hoc peccatum eorum. Alio modo potest intelligi quo ad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id, per quod morbus potest curari, puta cùm morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi & medicinæ, licet talem morbum Deus possit curare. Ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam inquantum excludit ea, per quæ fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi & sanandi omnipotentiæ & misericordiæ Dei, per quam aliquando tales quasi miraculosè spiritualiter sanantur.* B C D

Hom. 11. in Matt. à med. tom. 2. in tract. quē facit de hoc dicto Euāg. circa med.

Ad primum ergo dicendum, quòd de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia & misericordia Dei. Sed considerata conditione peccati dicuntur aliqui filij diffidentiæ, vt habetur ad Ephes. 2.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte omnipotentiæ Dei, non secundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile: tamen quandoque abiicit a se id, per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Vnde ex parte sua peccatum est irremissibile, licèt Deus remittere possit.

Conclvsio est, secundùm diuersas rationes peccati in Spiritum sanctum diuerso modo dicitur irremissibile.

E

Articvlvs IV.

Vtrùm homo possit primò peccare in Spiritum sanctum.

76. 2. dist. 24. art. 3. Et Ver. q. 2. art. 11. ad primum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd homo non possit primo peccare in Spiritum sanctum, non præsuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est, vt ab imperfecto ad perfectum quis moueatur: & hoc quidem in bonis apparet, secundùm illud Prouerb. 4. Iustorum semita quasi lux splendens crescit, & proficit

proficit vsque ad perfectum diem. *Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum:vt patet per* Philosophum in 5.Metap. Cum ergo peccatum in Spiritum sanctum sit grauissimum, videtur quod homo ad hoc peccatum perueniat per alia peccata minora.*

Li.5 Metaphys. text.21. tom.3.

2. *Præterea, Peccare in Spiritum sanctum est peccare ex certa malitia, siue ex electione, sed hoc non statim potest homo antequam multoties peccauerit: dicit enim Philosophus in 5.* Ethic. quòd etsi homo possit iniusta facere, non tamen potest statim operari sicut iniustus, scilicet ex electione: ergo videtur quòd peccatũ in Spiritum sanctum non possit committi nisi post alia peccata.*

Li.5 Eth. c.6. in princ. & c.8.in me. tom.5.

3. *Præterea, Pœnitentia & impœnitentia sunt circa idem:sed pœnitentia non est nisi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impœnitentia,quæ est species peccati in Spiritum sanctum. Peccatum ergo in Spiritum sanctum, præsupponit alia peccata.*

Sed contra est,quòd facile est in conspectu Dei subito honestare pauperem, vt dicitur Eccles.11. Ergo econtrario possibile est secundum malitiam dæmonis suggerentis, vt statim aliquis inducatur ad peccatum grauissimum, quod est peccatum in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum,quòd sicut dictum est, peccare in Spiritum sanctum vno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut* dictum est. Vno modo ex inclinatione habitus, quod non est propriè peccare in Spiritum sanctum: & hoc modo peccare ex certa malitia non contingit à principio. Oportet enim actus peccatorum præcedere, ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans. Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia,abiiciendo per contemptum ea, per quæ homo retrahitur à peccato:quod propriè est peccare in Spiritum sanctũ, sicut* dictum est. Et hoc etiam plerunque præsupponit alia peccata:quia sicut dicitur Prou.18. Impius cùm in profundum peccatorum venerit,contemnit. Potest tamen contingere, quòd aliquis in primo actu peccati, in Spiritum sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrij, tum etiam propter multas dispositiones præcedentes,vel etiam propter aliquod vehemens motiuum ad malum,& debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix, aut nunquam accidere potest,quòd statim à principio peccent in Spiritum sanctum. Vnde dicit* Origen.in primo Periarchon: Non arbitror,quòd aliquis ex his, qui in summo perfectionis gradu constiterint,ad subitum euacuetur,aut decidat:sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est.Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritum sanctum accipiatur ad literam pro blasphemia Spiritus sancti. Talis enim blasphemia, de qua Dominus loquitur, semper ex malitiæ contemptu procedit. Si verò per peccatum in Spiritum sanctum intelligatur finalis impœnitentia secundum intellectum* Augustinum quæstionem non habet:quia ad peccatum in Spiritum sanctum requiritur continuatio peccatorum vsque in finem vitæ.*

Ar.1.huius quæ.

Ar.1.huius qu.

Ar.1.huius quæ.

Li.1.c.3. ca fine. tom.4.

Serm.11. de verb. Dom. ad me.t.10.

Ad primum ergo dicendum,quòd tam in bono quàm in malo, vt in pluribus, proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo perficit, vel in bono vel malo: & tamen in vtroque vnus potest incipere à maiori,quàm alius. Et ita illud à quo aliquid incipit, potest esse perfectum in bono, vel in malo secundum genus suum:licèt sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius,vel in peius proficientis.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia,quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum, quòd si accipiatur impœnitentia secundum intentionem Augustinum. secundum quod importat permanentiam in peccato vsque ad finem, sic planum est quòd impœnitentia præsupponit peccata, sicut & pœnitentia.Sed si loquamur de impœnitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum sanctum:sic manifestum est,quod impœnitentia potest esse etiam ante peccata. Potest enim ille, qui nunquam peccauit, habere propositum vel pœnitendi, vel non pœnitendi, si contingeret eum peccare.*

Serm.11. de verb. Dom. ad me.t.10.

CONCLVSIO est, in aliquo sensu potest contingere,in alio non potest.

A

DISPVTATIO LIX.

Circa hanc quæstionem.

DVBIVM I.

Quid sit peccatum contra Spiritum sanctum, & peccatum ad mortem.

IN hac difficultate duo loca Scripturæ ex instituto explicanda sunt,alter ex Matth.12. alter ex 1.epist.Corinth.cap.5. Et sciendum est *Matth.12. cap.* dixisse Christum: *Quicumque dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei, qui autem dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque in hoc seculo,neque in futuro.* Est ergo difficultas quid sit peccatum in Spiritum sanctum, quam adeò grauem existimat Augustinus *serm.71. de verbis Domini*, vt nullam putet in Scriptura maiorem esse. & Abulensis eius loci explicationẽ aggredi veretur. & August. ipse variis locis varias explicationes tradidit:nã sermone citato dixit peccatum in Spiritũ sanctũ esse finalem impœnitentiã. Idem docuit *lib.de fide ad Petrum, cap.7. lib.de vera & falsa pœnitentia,cap.14. & sæpe aliis locis.* Secundò ait peccatum in Spiritum sanctum esse nõ credere in Ecclesia remitti peccata; *in Enchiridio,cap.83.* Item peccatum in Spiritum sanctum dixit esse per malitiã oppugnare charitatem, *lib.1.de sermone Domini in monte.* Quartò,*in epistolas ad Rom.* desperationem indulgentiæ appellat peccatum in Spiritum sanctum. Quintò dixit eum peccare in Spiritum sanctũ qui sperat in misericordia Dei, & vult perseuerare in peccatis. Aliam expositionẽ peccati in Spiritum sanctum infrà adducemus ex August.Septimò Nouatiani peccatum in Spiritum sanctum interpretantur negare Christum in tormentis,vt refert August.*in quæstionibus ex vtroque mixtim,quæst.102.* Alij etiam ex Nouatianis peccatum in Spiritum sanctum putant omne graue peccatum post Baptismum commissum,referente August. *sermone 11.de verbis Domini,* quod & Orig.& Theognostum sensisse scribit in homilia ad hunc locum Matthæi Athanasius.

B

C

Alij sentiunt talem blasphemiam esse negasse Christi diuinitatẽ.Hilar.*can.12.in Matth.*& minores alij.Rursus negare in Sacramentis peccata remitti,peccatum in Spiritum sanctum appellat Beda in citatum caput Matthæi. Item peccatum hæresis interpretatur Philastrius in hæresi Rhetorij,qui omnes sensus in prędictũ locum nõ videntur quadrare,vt ex explicatione illius loci facilè intelligetur.Quæ explicatio nõ aliunde quàm ex ipso contextu educenda est, dixit enim Christus illa verba, quia dixerũt Pharisæi eum in Beelzebub eiicere dæmonia, Spiritus sancti opera dæmoni tribuentes; hoc est ergo peccare in Spititum sanctum Dei opera dæmoni tribuere. ita Athan. homil. citata. Anastas. Nizenas *in quæstionibus Scripturæ,quæst.68.* Basilius *interrogat.273. in regulis Maioribus,* Ambrosius *2.de pœnitent.cap.4.* Patianus *epist.1.* S.Thom. *in hoc articulo,* & alij ex antiquis Scholasticis. & Durand. *in 2.d.43.quæst.1.*& ex nostris Bellarm. *tom.2.lib.2.de pœnitent.cap.26.* P.Maldonat. *in citatum locum Matthæi.* legatur P.Vasquez *1.p.art.1.d.97.cap.1.* Constat & ex contextu Matthæi non esse sermonem de peculiari aliquo peccato contra personam Spiritus sancti, vt rectè notauit Maldonat. non enim de peculiari aliquo peccato id dixit Christus,sed de peccato Iudęorum,quo diuina Dei opera dæmoni tribuebant, & hunc etiam sensum indicat August. *quæst. illa 102.citata.* quamuis,vt notauit Bellarm. frequentiùs sequutus fuerit sensum illius de finali impœnitentia;explicationem verò de inuidia diuinæ gratiæ retractauit *1.retractationum,cap.9.* vnde licèt alia peccata enumerentur ab Scholasticis inter

D

E

peccata

peccata in Spiritum sanctũ, vt dicemus *art.seq.* propter modum loquendi Aug.& aliquorum Patrũ,tamen quod attinet ad locum Matth.satis intelligitur ex dictis quodnam sit appellandum peccatum in Spiritum sanctum. Quo verò sensu dicatur hoc peccatum non remitti in hoc seculo,neque in futuro,dicemus artic.3.Deinde explicandus est locus 1.Ioan.5. de peccato ad mortem, sic enim ait:*Qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem, petat,& dabitur ei vita peccanti non ad mortem.Est peccatum ad mortem,non pro illo dico vt roget quis.* quem locum de impœnitentia finali interpretatur Augustˢ. *de corrept. & grat. cap.*12. & putat esse peccatum in Spiritum sanctum.*& lib.*1.*de sermone Domini in monte.* Gregor.6.*Moral. cap.vlt.* &, vt refert Gagnæus *in citatum locum.* eam etiam explicationem habent scholia Græca, quem sensum vel solo authore Augustˢ. amplecterer, nisi contextus Ioannis reclamaret. planè enim videtur loqui de peccato eorum qui degunt in hac vita:vt bene docuit P.Vasquez *loco citato,* & arguit ex contextu Bellarm.suprà. ait enim Ioannes:*Qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem, petat,& dabitur ei vita peccanti non ad mortem.* supponit ergo posse cognosci peccatum , & esse in statu viæ.Ex aliis etiã quæ in consideratione veri sensus infrà adducemus , facile intelligetur non esse sermonem de finali impœnitentia.

Gagnæus *in citatum locum,* propter citatã explicationẽ refert aliam quam habent Græca scholia,nempe vt per peccatum ad mortem intelligatur peccatũ eius qui non vult remittere iniurias, pro quo inquit Ioannes, *non dico vt roget quis.* nam de tenaci iniuriarum dicitur Eccles.28. *Quis exorabit pro delictis illius?* Verumtamẽn nihil est in illo capite ex quo colligi possit sermonem esse de huiusmodi peccato.

Tertia explicatio est quam indicat S.Thom. *Cant.*4. in illa verba,*Tota pulchra es* , vt per peccatũ ad mortem intelligatur quodlibet peccatũ mortale , & fauet Syriaca translatio quæ habet , *peccatum quod non condemnat ad mortem* , loco eius quod habet vulgata , *peccatum non ad mortem.* Hæc tamẽ explicatio meo iudicio planè cõfutatur ex contextu , dixit enim Ioan. *Qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem , petat & dabitur ei vita peccanti non ad mortem.* peccatum ergo quod ibi appellat nõ ad mortem, vtique aufert vitam quæ datur ei qui orat pro fratre peccante non ad mortem.

Caietanus eo loco per peccatum ad mortem intelligit omne peccatum in Spiritum sanctum.quæ expositio non habet satis firmum fundamentũ in verbis Ioannis. Bernard.de 12.gradibus humilitatis,gradu 12.superbiæ, quem appellat cõsuetudinem peccandi, qua Dei metus amittitur,& incurritur cõtemptus, putat esse peccatum ad mortem, sed, vt infrà dicam, etiamsi hæc expositio probabilis sit,alia tamen videtur mens Ioannis.

Ambros. 1.*de pœnit. cap.*8. & 9. peccatum ad mortem videtur intelligere quodlibet grauissimum peccatum in quouis genere, & quantum ad hoc sequitur sententiam Ambrosij Bellarm.suprà,& P.Salm.*t.*1.*tract.*17.cursim id videtur sentire.& P.Vasq.*disp.illa* 47.*c.*1. idem intelligit de quolibet grauissimo peccato,addit tamen præsertim cùm tale peccatum obstirmato animo committitur , & est probabilis hæc expositio propter ea quę dicemus articulo tertio explicantes sequentia illa verba,*non pro eo dico vt roget quis.* Demum Gagnæus in citatum locum Ioan. per peccatum ad mortem intelligit peccatũ idololatriæ, non quodcumque, sed quo quis post agnitum Deum ad idola reuertitur,& eodem ferè sensu alij explicant de peccato quo quis deserit susceptam fidem. & mihi hæc expositio maximè probatur , quia apprimè quadrat in caput Ioannis in quo est sermo de vera fide, & de signis eius,*à versu* 1.*vsque ad* 13.*& versu* 20.*&* 21. &inter alia docet Ioan. *Qui habet filiũ Dei, habet vitam,& vt sciatis quoniam vitam æternam habetis qui creditis in filium Dei.* & in fine capit. *Quoniam filius Dei venit,& dedit nobis verum sensum vt cognoscamus verum Deum.* & concludit:*Filioli custodite vos à simulachris.* Ergo peccatum ad mortem intelligit quod perducit ad mortem perfectã,scilicet ad mortem istam fidei susceptæ : nam licèt per alia peccata auferatur vita charitatis, tamen,vt docuimus suprà,vita fidei solùm aufertur per peccatum illi peculiariter oppositum. & *quæst.*4.*art.*3. docuimus Iudam in sua canonica appellasse hæreticos arbores bis mortuas,quia neque habent vitæ charitatis fructum , neque radicem boni operis,nempe fidem. & *art.*7.*dub.*2.docuimus ex D.Th. 3.*p.q.*8.*art.*3.*ad* 2. credere esse aliqualem actum vitæ:licet ergo per peccatum non ad mortem amittatur vita quæ dabitur oranti pro eo qui peccat non ad mortem, tamen nõ omnino aufertur vita fidei, & ideo peccatum quod etiã fidei vitã aufert, simpliciter appellat Ioannes peccatum ad mortem,& hunc sensum videtur tradidisse Orig.*tract.*35.*in Matth.* in illa verba,*& egressus est foras.*

Dvbivm II.

Quo sensu peccatum in Spiritum sanctum dicatur non remittendum,neque in hoc seculo,neque in futuro.

Mitto errorem Armachani *lib.*9.*de quæst. Armenorum, quæst.*27. existimãtis esse aliqua peccata hominum quæ secundùm legem ordinariam Dei non remittuntur. quem refutat S.Th. 3.*p.q.*83.*art.*1. hoc ergo sensu non potest dici blasphemia in Spiritum sanctũ irremissibilis.

Vega *lib.*13.*in Concil.Trid. cap.*9. putat talem blasphemiam posse quidem secundùm legem ordinariam Dei remitti,docet tamen non remittendam, quod tamen sine sufficienti fundamẽto dicitur, præsertim cùm Patres alio modo intellexerint locum Matthæi.

Secundò Theophylactus & Abulensis in illum locum Matthæi docent peccatum in Spiritum sanctum dici irremissibile, aut non remittendum , quia non remittitur absque peculiari pœnitentia, cùm nõ fiat ex malitia,vel infirmitate;sed hac ratione,vt bene docuit Bellar. omne peccatum ex malitia dicetur irremissibile.

Tertiò Richard.*libello de spiritu blasphemiæ,*docet prædictam blasphemiam in Spiritum sanctum non remittendam ratione pœnæ, quia etiamsi homo agat pœnitentiã de illo peccato, non remittetur ei absque aliqua pœna temporali : alia verò peccata dicũtur irremissibilia,quia ratione infirmitatis , vel ignorantiæ semper remittitur pœna.Hęc tamen explicatio mihi non probatur,primò, quia Patres loquuntur cõmuniter etiam de remissione culpæ. Secundò, quia Christus non dixit , nihil de hoc peccato remittetur, aut nõ remittetur pœna,sed simpliciter dixit , *non remittetur.* probabilius ergo duobus aliis modis explicari potest locus Matth.1. vt ea blasphemia dicatur non remittẽda,nõ quia irremissibilis sit,sed quia difficile remittetur,vt interpretatur Chrysost. *ibi.*Et hãc sequitur P.Vasq. *disp.cit.* P. verò Maldonat. in citatum locum Matthæi probabilius existimat explicari si dicamus eam blasphemiã dici irremissibilem, quia qui prædicto modo peccant in Spiritum sanctũ, nullam habent peccati excusationem , atque ita ex natura peccati non merentur veniam, in aliis verò peccatis vel ignorantia, vel infirmitas ex parte excusat,in prędicto autẽ actu nihil est huiusmodi quo culpa excusari possit.Mihi placet vtraque expositio , imò existimo eandem esse, & ita S. Th.cùm in hoc artic.duas assignasset 3.*p.q.*86.*art.*1.*ad* 3. vtramque paucis verbis complexus est ; ait enim ideo tale peccatum dici nõ remitti, scilicet de facili, quia nõ habet in se causam excusationis.

Sed dicet aliquis omnia peccata mortalia eius naturæ esse vt non mereantur veniam, sed fateor nullũ peccatum mortale natura sua veniam mereri ; alia tamen peccata si cum hoc comparentur , digna videri venia, quia aliqualem excusationem præ se ferunt.

Restat explicare quo sensu 1.Ioan.5.dixerit Ioannes, *est peccatum ad mortem, non pro illo dico vt roget quis.* videtur enim Ioannes orationem prohibere pro illo qui tale peccatum commisit, id quod impulit Augustinum in suam illam constantem de impœnitentia finali sententiam, sed vt aduertebam articulo primo explicatio Augustini non satis commodè conuenit cum contextu, & reliqui Patres eo loci sentiunt Ioannem non prohibere orationem.

Secundo modo possent explicari prædicta verba quasi legata sint cum interrogatione per affirmationem soluenda, *non pro eo dico vt roget quis.* imò vehementer desidero ita fieri; hic tamen modus explicandi Scripturam non est facile admittendus absque graui vel Patrum testimonio, vel rationum momento.

Tertiò alij nec parui nec indocti intelligunt hunc locum de oratione publica pro hæreticis faciẽda, nempe vt eam prohibeat Ioannes: sed vt bene vidit P.Vasquez *disput. citata*, absolutè Ioannes de oratione loquitur & sine causa restringuntur verba ad solam orationem publicam.

Tribus ergo aliis modis explicari possunt verba Ioannis. Sit ergo quarta explicatio Bernardi *loco citato, articulo primo*, cùm enim dixisset consuetudine peccandi esse peccatum ad mortem, ait, *pro tali*, inquit Ioannes, *non dico vt quis oret*, & subiungit, sed nunquid dicis Apostole vt quis desperet, imò gemat, qui illum amat, non præsumat orare, nec desistat probare: videtur ergo Bernardus ita intelligere locum Ioannis vt velit pro grauissimo peccatore non esse vtcumque orandum, sed etiam dolore, & lacrymis, & hunc sensum amplectitur P.Salmer. *to.7.tract.17.* Quinta explicatio sit Hieronymi *dialogo 2.contra Iouinianum in eum locũ Ioannis.* quam etiam amplectitur Bellarmin. & P.Vasquez suprà citati. dixerat enim Ioannes: *Hæc est fiducia quam habemus ad Deum, quia quodcumque petierimus secundùm voluntatem audit nos, & scimus quia habemus petitiones, quas postulamus à Deo.* & subiungit: *qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem, petat, & dabitur ei vita peccanti non ad mortem.* Quibus verbis hortatur vt cum fiducia petamus pro fratre nostro, certò sperantes nos veniam consecuturos si peccatum non fuerit ad mortem. *non dico vt pro eo roget quis*, ac si dicat, si peccatum est ad mortem, non ita certò promitto veniam. Secundùm quam explicationem facile intelligitur Ioannem non prohibere orationem; habet ergo hæc explicatio eximiã probabilitatis speciem.

Sed meo iudicio locum hunc egregiè interpretatur Ambros. *tom.1.de pœnitent. cap.8. & 9.* & ita explicat illa verba: *Non dico vt pro eo roget quis*, id est, quicumque. sed vir eximiæ sanctitatis, illustrísque doctrinæ & virtutis. Et quamuis Hieronym. & Ambros. de quocumque grauissimo peccato interpretentur hunc locum, quòd in omni illa eadem sit difficultas consequendi veniam. Verùm cùm consentaneum sit contextui sermonem esse de peccato quo quis relinquit susceptam fidem, vt docuimus articulo primo, de illo peculiariter intelligi debet quod dixit Ioannes, *Non dico vt pro eo roget quis*; siue sequamur sententiam Bernardi, siue Hieronymi, vel Ambrosij quantum ad sensum horum verborum, *Non dico vt pro eo roget quis, &c.*

QVÆSTIO XVII.

De spe, in octo articulos diuisa.

CONSEQVENTER post fidem considerandum est de spe.

Et primò de ipsa spe, secundò de dono timoris, tertiò de vitiis oppositis, quartò de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum occurrit primò consideratio de ipsa spe. Secũndò, de subiecto eius.

Circa primum quæruntur octo.

Primò, vtrùm spes sit virtus.

Secundò, vtrùm obiectum eius sit beatitudo æterna.

Tertiò, vtrùm vnus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei.

Quartò, vtrùm homo licitè possit sperare in homine.

Quintò, vtrùm spes sit virtus theologica.

Sextò, de distinctione eius ab aliis virtutibus theologicis.

Septimò, de ordine eius ad fidem.

Octauò, de eius ordine ad charitatem.

Postquam S.Thom. egit de fide, de contrariis & annexis illius, agit de spe quæ, vt infrà dicemus, posterior est fide, & prior charitate; de qua disputant Scholastici *in 3.d.26.* & ipse S.Thom. *in disput.quæst.de spe.*

ARTICVLVS I.

Vtrùm spes sit virtus.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd spes non sit virtus. 82.
Virtute enim nullus malè vtitur, vt dicit * *August.in lib. de lib.arbit.* 1.d.1.q.1.a.1.fu. vir.qu.4.art.1. *Sed spe aliquis malis vtitur, quia circa passionem spei contingit esse medium & extrema, sicut & circa alias passiones: ergo spes non est virtus.* * Li.2.ca.18.& 19.tom.1.

2. *Præterea, Nulla virtus procedit ex meritis, quia virtutem Deus nobis sine nobis operatur, vt* * *August.dicit. Sed spes est ex gratia & meritis proueniens, vt Magister dicit 26.distinct.3.lib. Sentent. ergo spes non est virtus.* * Aug. cont. 2. in Pel. li.2.c.8.

3. *Præterea, Virtus est dispositio perfecti, vt dicitur in 7.* * *Physic. Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet eius qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.* 7.Phy. text.17. 32.4.

Sed contra est, quod * *Greg. in 1.Moral. dicit, quod per tres Iob significantur hæ tres virtutes, fides, spes, charitas: ergo spes est virtus.* * Lib.1. Moral.c. 24. ante medium.

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in 2. * *Ethic. Virtus vniuscuiusque rei est, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Oportet ergo vbicunque inuenitur aliquis actus hominis bonus: quòd respondeat alicui virtuti humanæ. In omnibus autem regulatis & mensuratis, bonum consideratur per hoc, quòd aliquid propriam regulam attingit, sicut dicimus vestem esse bonam, quæ nec excedit, nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut suprà* * *dictum est, duplex est mensura. Vna quidem proxima & homogenea, scilicet ratio. Alia autem suprema & excedens, scilicet Deus, & ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem, aut ad ipsum Deum, est bonus. Actus autem spei, de qua nunc loquimur, attingit ad Deum. Vt enim suprà* * *dictum est cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum, arduum, possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter. Vno modo per nosmetipsos, alio modo per alios, vt patet in 3.* * *Ethic. Inquantum ergo speramus aliquid vt possibile nobis per diuinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet, quod spes est virtus, cùm faciat actum hominis bonum, & debitam regulam attingentem.* 2.d.27.q.un. art.1. Li.3.c.5. à medio. tom.1. 1.2.q.62. art.3.

Ad primum ergo dicendum, quòd in passionibus accipitur medium virtutis, per hoc, quòd attingitur ratio recta, & in hoc etiam consistit ratio virtutis. Vnde etiam & in spe bonum virtutis accipitur, secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum, nullus potest malè vti, sicut nec virtute morali attingente rationem, quia hoc ipsum quod est attingere, est bonus vsus virtutis, quamuis spes, de qua nunc loquimur, non sit passio, sed habitus mentis, vt * *infrà patebit.* Art.5.huius qu. & q.18.a.1.

Ad secundum dicendum, quòd spes dicitur ex meritis peruenire quantum ab ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat beatitu-

beatitudinem se adepturum ex gratia & meritis, vel quantum ad actum spei formatæ. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinē, non causatur ex meritis, sed purè ex gratia.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui sperat, est quidem imperfectus secundum ☞ considerationem ad id quod sperat obtinere ☞ *quod nondum habet, sed est perfectus quantum ad hoc, quod iam attingit propriam, regulam scilicet Deum cuius auxilio innititur.*

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS II.

Vtrùm beatitudo æterna sit obiectum proprium spei.

S4. 3.dist.26. q.2.ar.2. corp. & ad 1. & ver. qu. a. 1. & 4. co.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd beatitudo æterna non sit obiectum proprium spei. Illud enim homo non sperat, quod omnem animi sui motum excedit, cùm spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum. Dicit enim Apostol. 1. ad Corinth. 2. Quod in cor hominis non ascendit : *ergo beatitudo non est proprium obiectum spei.*

2. Præterea, Petitio est spei interpretatiua. Dicitur enim in psalm. 36. Reuela Domino viam tuam, & spera in eo, & ipse faciet. *Sed homo petit licitè à Deo non solum beatitudinem æternam, sed etiam bona præsentis vitæ, tam spiritualia, quàm temporalia, & etiam liberationem à malis, quæ in beatitudine æterna non erunt, vt patet in oratione Dominica Matth. 6. ergo beatitudo æterna non est proprium obiectum spei.*

3. Præterea, Spei obiectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua, quàm beatitudo æterna: ergo beatitudo æterna non est proprium obiectum spei.

Sed contra est, quòd Apostol. ad Hebr. 6. dicit : Habemus spem incedentem, *id est, incedere facientem ad interiora velaminis, id est, ad beatitudinem cælestem, vt* * *Gloss. ibidem exponit. Ergo obiectum spei est beatitudo æterna.*

Ad Heb. 6. glos. ordin. lib.

Respondeo dicendū, quòd sicut * *dictum est, spes, de qua loquimur, attingit Deum : innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum, & ideo bonum quod propriè & principaliter à Deo sperare debemus, est bonum infinitum quod proportionatur virtuti Dei adiuuantis. Nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit. Non enim minus aliquid ab eo sperandum est, quàm sit ipse, cùm non sit minor eius bonitas, per quam bona creatura communicat, quàm eius essentia, & ideo proprium & principale obiectum spei est beatitudo æterna.*

Arg. prec.

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo æterna perfectè quidem in cor hominis non ascendit, vt scilicet cognosci possit ab homine viatore, quæ & qualis sit, sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis. Et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Vnde & signanter Apost. dicit : Spes incedit vsque ad interiora velaminis, quia id quod speramus, est nobis adhuc velatum.

Ad secundum dicendum, quòd quæcunque alia bona non debemus à Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Vnde & spes principaliter quidem respicit beatitudinem æternā. Alia verò, quæ petuntur à Deo, respicit secundario in ordine ad beatitudinem æternam, sicut & fides principaliter quidem respicit Deum, & secundario respicit ea, quæ ad Deum ordinantur, Q. 1. a. 1. & 6. *vt suprà* * *dictum est.*

Ad tertium dicendum, quòd homini qui anhelat ad aliquid magnum, parum videtur omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem æternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum, sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quædam alia esse ardua, & secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale obiectum.

CONCLVSIO est, principale obiectum spei theologicæ est beatitudo æterna.

ARTICVLVS III.

Vtrùm aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam.

84. 1. q. 7. ar. 4. ad 5. Et 1. p. 26. in fi. expo. l. & vir. q. 4. a. 4. co.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. Dicit enim Apost. Philip. 1. Confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet vsque in diem Christi Iesu. *Perfectio autem illius diei, erit beatitudo æterna : ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem æternam.*

2. Præterea, Ea quæ à Deo petimus, speramus obtinere ab eo. Sed à Deo petimus, quòd alios ad beatitudinem æternam perducat, secundum illud Iacob. vlt. Orate pro inuicem, vt saluemini. *Ergo possumus aliis sperare beatitudinem æternam.*

3. Præterea, Spes & desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine æterna alicuius, alioquin frustrà diceret * *Augustin. in lib. de verbis Domini de nemine esse desperandum dum viuit. Ergo etiam potest sperare aliquis alteri vitam æternam.*

Serm. 11. post me. tom. 10.

Sed contra est, quòd Aug. dicit in Enchirid. quòd spes non est nisi rerum ad eum pertinentiū, qui earum spem gerere perhibetur.

Enchir. 2. c. 8. Ja. 1

Respondeo dicendum, quòd spes potest esse alicuius dupliciter. Vno modo absolutè, & sic est solius boni ardui ad se pertinentis. Alio modo ex præsuppositione alterius, & sic potest esse etiam eorum, quæ ad alium pertinent. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd amor & spes in hoc differāt, quòd amor importat quandam vnionem amantis ad amatum : spes autem importat quendam motum siue protensionem appetitus in aliquod bonum arduum : vnio autem est aliquorum distinctorum, & ideo amor directè potest respicere alium, quem sibi aliquis vnit per amorem, habēs eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili, & ideo spes directè respicit proprium bonum, non autem quod ad aliū pertinet. Sed præsuppositā vnione amoris ad alterum, iam aliquis potest sperare & desiderare alteri vitam æternam, inquantum est ei vnitus per amorem. Et sicut est eadem virtus spei, qua quis diligit Deum, seipsum, & proximum, ita etiam est eadem virtus spei, qua quis sperat sibiipsi & alij.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

CONCLVSIO est, suppositā vnione cum alio, potest quis illi operare beatitudinem ex virtute spei theologicæ.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm aliquis possit licitè sperare in homine.

85. Inf. q. 17. a. 1. ad 3. & 4. cōtra cap. 1. Dial. c. 8. a me.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd aliquis possit licitè sperare in homine. Spei enim obiectum est beatitudo æterna, sed ad beatitudinem æternam consequendam adiuuamur patrociniis sanctorum. Dicit enim * *Gregor. in 1. Dialog. quòd prædestinatio iuuatur precibus Sanctorum : ergo aliquis potest in homine sperare.*

2. Præterea, Si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium, quòd in eo aliquis sperare non posset : sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, vt patet Ierem. 9. Vnusquisque à proximo suo se custodiat, & in omni fratre suo habeat fiduciam : *ergo licitè potest aliquis sperare in homine.*

Ar. 1. huius quæ. arg 2.

3. Præterea, Petitio est interpretatiua spei, sicut * *dictum est : Sed licitè potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licitè potest sperare de eo.*

Ar. 1. huius q. & 2. q. 40. art 7. & q. 42. a. 2.

Sed contra est, quòd dicitur Ierem. 17. Maledictus homo qui confidit in homine.

Respondeo dicendum, quòd spes, sicut * *dictum est, duo respicit, scilicet bonum quod obtinere intendit, & auxilium, per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis, auxilium autem per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis. In genere autem vtriusque causæ inuenitur principale & secundarium, principalis enim finis est finis vltimus, secundarius*

autem finis est bonum, quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens. Secundaria verò causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem aternam sicut finem vltimum; diuinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatituainem. Sicut ergo non licet sperare aliquod bonum prater beatitudinem, sicut vltimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum: ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa mouente in beatitudinem. Licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario & instrumentali, per quod aliquis adiuuatur ad quæcunque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos conuertimur, & ab hominibus etiam aliqua petimus, & vituperantur illi, de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

CONCLVSIO est, non esse licitum sperare in homine, sicut in prima & principali causa, bene tamē sicut in causa instrumentali. circa hos articulos disputandum est de obiecto spei formali & materiali.

DISPVTATIO LX.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

Quod sit obiectum formale spei in genere.

PRIMÒ oportet aduertere nomen spei varias habere significationes. Et prima communicatio significatu dicitur quæcumque spectatio futuri euentus, siue boni, siue mali, vnde & Cicero 1. *ad Attic.* spem malorum dixit. & apud Poëtam illa alia,

Hunc ego si potui tantum sperare dolorem.

quam significationem minus propriam censet August. *in Enchiridio, cap.* 8. Secundò ergo propriùs dicitur spectatio boni futuri, sic enim eam descripsit Tullius *quæst.* 4. *Tusculan.* quam descriptionem confirmat Augustinus loco citato, ex illo Lucani,

Liceat sperare timenti.

Tertiò sumitur pro passione appetitus, de qua S. Thom. 1.2. *quæst.* 25. *artic.* 3. *& quæst.* 40. & significat tendentiam appetitus in bonum sensibile futurum. Quartò vt dicemus dubio sequenti, peculiariter sumitur à Theologis pro expectatione beatudinis & aliorum bonorum in ordine ad illam. Primò ergo colligitur ex propria & recepta significatione spei obiectum illius esse aliquod bonum, vt docuit Augustinus *loco citato*, & Aristot. 2. *Rhetor. quæst.* 5. S. Thom. *quæst.* 4. citata. & communiter Scholastici *in* 3. *d.* 26. Secunda conditio est vt bonum illud vel sit futurum aliqua ratione, vel saltem vt sic concipiatur, ita expressè Aristot. & Augustinus, & Chrysostom. *homil.* 14. *in ad Rom.* 8. Euthymius *ibidem.* rem enim vel præteritam vel præsentem nullus sperat. Tertiam cōditionem assignant S. Thom. & Scholastici, nempe vt bonum illud sit arduum. quod qua ratione intelligendum sit, dicemus infrà. Cùm autem obiectum illud debeat concipi vt futurum, certa est quarta conditio quam aliqui assignant, nempe obiectum illud debere iudicari possibile.

Certum autem est rationem boni pertinere ad obiectum actus sperandi, cùm spes sit motus prosecutionis potentiæ appetitiuæ: motus autem prosecutionis huius potentiæ semper est in bonum. Secundò etiam futuritio pertinet ad obiectum spei, quod decreuerunt planè Chrysostomus, & Euthymius *loco citato*, & expressiùs Scholastici, imò & Aristotel. Sicut enim delectatio versatur circa bonum vt præsens est, quia ipsa præsentia boni bonum quoddam est; ita motus spei tendit in bonum prout futurum est, quia ipsa futuritio boni bonum quoddam est.

Circa tertiam conditionem est difficultas qua ratione arduum pertineat ad obiectum spei. Nonnulli putant non pertinere ad obiectum formale. Primò, quia neque Augustinus, Chrysostomus, aut Aristoteles huius conditionis fecit mentionem: imperfecta autem essent horum descriptiones, si non assignarent obiectum formale. Secundò probant ratione, quia in actibus prosecutionis obiectum formale potentiæ appetitiuæ semper est bonum quod allicit appetitum. Ratio autem ardui non est huiusmodi; ergo non pertinet ad rationem formalem. Minorem propositionem probant primò ex S. Thoma 1.2. *quæst.* 25. *artic.* 2. de obiecto spei loquens ait: Bonum arduum habet rationem vt in ipsum tendatur in quantum est bonum, & vt ab ipso recedatur in quantum est arduum. & *quæst.* 25. *artic.* 3. *ad secundum*, ait: Ad secundum dicendum quòd arduum non est ratio appetendi vel accedendi, sed potiùs bonum. Ratione etiam probari potest, ex eo quòd obiectum formale actus non potest esse ratio propter quam potentia retrahatur à motu prosecutionis. Verbi gratia ex eo quòd crescat bonum, non potest potentia appetitiua retrahi ab operatione, sed crescente arduitate potentia appetitiua retrahitur ab spe: ergo arduitas non pertinet ad rationem formalem obiecti spei. Ratio verò à priori ea videtur esse quòd arduitas respectu boni non se habeat vt bonum, sed potiùs vt malum: potentia enim appetentis in bono desiderato appetit carentiam difficultatis.

Alij verò licèt rem non tractent ex instituto, sentiunt arduitatem pertinere ad obiectum formale spei: nam S. Thom. *quæst. illa cit. artic.* 1. per arduitatem distinguit spem à desiderio: pertinet ergo arduitas ad obiectum formale. Vt autem explicemus quid dicendum sit:

Notandum est primò ad rationem spei necessarium esse vt præcedat iudicium de futuritione rei speratæ, aliàs non poterit quis eam sperare. Secundò necessarium est vt res illa speretur futura ab alio: nam à seipso non dicitur quis sperare propriè & vt se, & hæc est difficultas & arduitas quæ pertinet ad obiectum spei, & sic explicandus est S. Thomas quando distinxit spem à desiderio, vt explicuit P. Vasquez 1. *p. disput.* 84. *cap.* 1. & indicat hunc sensum S. Thom. 1.2. *quæst.* 40. *artic.* 1. *cit. & clarissimè in hac quæst. artic.* 5. loquens enim de spe theologica ad quartum dicit in hoc distingui spem à magnanimitate, quòd hæc tendit in arduum, sperans aliquid quod est suæ potestatis. Spes verò secundùm quod est virtus theologica respicit arduum alterius auxilio assequendum: hæc autem arduitas si adsit certa credulitas de futuritione boni, nulla ratione retrahit potentiam ab actu spei. Authores verò prioris sententiæ videntur loquuti de arduitate extrinseca, non de ea solùm quæ consistit in sola futuritione boni ab alio.

Ex qua doctrina facile possunt solui argumenta contrariæ sententiæ, dicendum enim est ob solam prædictam arduitatem non retrahi potentiam appetitiuam à prosecutione obiecti si adsit credulitas de futuritione illius. Tunc verò retrahitur potentia à tali prosecutione, quando ex aliquo capite iudicat obiectum non futurum. Si verò certum esset iudicium, nullis difficultatibus retraheretur voluntas formaliter ab actu spei. & hoc modo explicandus est S. Thomas de arduitate extrinseca, cùm dicit arduitatem esse rationem recedendi à consecutione boni. Ad rationem verò respondetur arduitatem quæ consistit in hoc quòd bonum sit ab alio futurum, non esse malum, sed potiùs bonum, solùm est mala extrinseca arduitas, propter quam sæpe inducitur quis ad iudicandum obiectum non futurum, nec refert si antiqui non explicuerint conditionem hanc, ex qua facile intelligitur ratio propter quam in Deo nequeat esse

esse affectus spei, nec enim potest à potentiori aliquid sperare, vt docuit P. Vasquez *loco citato.*

Iuxta prædictas conditiones distinguendus est affectus spei ab amore, desiderio & delectatione. Et primò ab amore, quia hic abstrahit à re præsenti, vel futura, à delectatione, quia hæc tendit in bonum vt præsens. Maior difficultas est in explicando qua ratione spes distinguatur à desiderio, nonnulli enim putant spem esse desiderium efficax. vt Scotus *in* 3. *disput.* 26. sæpe nomine desiderij explicat affectum spei. Verùm S. Thomas 1.2. *quæst.* 40. *artic.* 1. loquens de passione spei dicit esse diuersam à desiderio ratione arduitatis: quod discrimen non debet intelligi de arduitate extrinseca, de qua qui intelligunt, multum laborant in assignanda & explicanda veritate huius discriminis. Sæpe ardentiùs solet quis desiderare res quas iudicat difficile assequi: sola ergo difficultas nequit distinguere spem à desiderio. Si verò intelligatur de arduitate quæ cõsistit in hoc quòd bonum sit ab alio, optimum est discrimen, possumus enim desiderare etiam ea quæ sunt nostræ potestatis, & à nobis facienda. Sed & aliud discrimen esse potest: nam spes requirit iudicium de futuritione rei. At verò desiderium potest esse de re quam iudicamus non futuram. sic P. Vasquez *loco citato.*

Sed potest obiici primò, nam Patres per desiderium explicant spem: nam Clemens Alex. dixit sperare esse desiderare quæ sunt optima. & August. *libro de ciuitate Dei, cap.* 8. & 9. spem appellat cupiditatem. Sed S. Thom. *quæst.* 40. *citat. artic.* 1. *ad primum.* interpretatur Augustinum quòd spem appellarit cupiditatem, eo quòd spes & desiderium respiciant bonum futurum. quo etiam sensu potest explicari Clemens, immo ea ratione existimo loquutos fuisse aliquos ex antiquis Scholasticis. Secundò obiicitur, quia spes vt distinguatur ab amore & delectatione, necessariò debet respicere bonum futurum, quod proprium est affectus desiderij; facile tamen respõdetur verum esse spem respicere bonum futurum, & hac ratione debet sortiri desiderij nuncupationem; peculiariter tamen differre à desiderio vt ostensum est, vnde potest aliquis desperare etiamsi ardentiùs desideret beatitudinem.

DVBIVM II.

Quod sit obiectum formale spei theologicæ.

PRima sententia est asserentium Deum vt summum bonum nostrum, atque adeò amatum, amore concupiscentiæ esse obiectum formale spei. ita solet tribui Scoto *in* 3. *d.* 26. *quæstione vnica, §. ad quæstionem,* vbi ex Anselmo docet per spem nos desiderare Deum nobis: sed, vt infrà dicemus, non videtur Scotus ad actum amoris concupiscentiæ, & ad actum spei constituere vnum habitum secundùm speciem vltimam. Clariùs docet hanc sententiam Gabr. *eadem disputatio. articulo primo,* & P. Suarez 3. *p. quæst.* 7. *in comment. artic.* 4. & plures huius ætatis. Et probari potest primò ex S. Thom. *articulo secundo, huius quæstionis,* qui beatitudinem assignat obiectum proprium spei. & *quæst.* 18. *artic.* 2. dicit à beatitudine sumendam esse speciem huius virtutis. Secundò probari potest ratione, quia diligere Deum vt bonum nostrum, est actus honestus non charitatis, quia non est amor amicitiæ: ergo pertinet ad spem, aliàs oporteret assignare peculiarem virtutem huius actus; & quod difficilius est, oporteret assignare aliam virtutem theologicam, cùm iste actus habeat Deum pro obiecto.

Secunda sententia est, obiectum formale spei esse auxilium omnipotentiæ Dei; sicut testimonium Dei solet dici obiectum formale fidei. quæ sententia est expressè S. Thomæ in disputatis *quæst. vnica de spe, in corpore,* vbi ait: Spes adipiscendi vitam æternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam æternam, quam quis sperat, & auxilium diuinum, à quo sperat: sicut etiam fides habet duo obiecta, scilicet rem quam credit, & veritatem primam cui creditur. Et infrà cõcludit: Si igitur sicut formale obiectum est veritas prima per quam assenties iis quæ creduntur, quæ sunt materiale obiectum fidei; ita formale obiectum spei est auxilium diuinæ potestatis, propter quod motus spei tendit in bona sperata, quæ sunt materiale obiectum spei. & eandem doctrinam habet *art.* 4. *illius quæst.* & *in hac quæst. articulo primo,* dicit spem esse virtutem in quantum attingit Deum, cuius auxilio nititur. vbi assignauit obiectum formale, dicens spem nisi diuino auxilio; sicut solet dici fidem nisi testimonio primæ veritatis. & eodem modo loquitur *articulo secundo & quinto.* Clarissimè autem *articulo sexto,* vbi eadem ratione philosophatur de fide respectu primæ veritatis, & de spe respectu Dei, prout dat nobis auxilium ad consequendam beatitudinem. & *quæst.* 18. *articulo secundo, in corpore,* dicit obiectum principale spei esse beatitudinem æternam, secundùm quod est possibilis haberi ex auxilio diuino, vt suprà, inquit, dictum est, nempe in hac *quæstione* 17. Quam sententiam vt constantem D. Thomæ amplectuntur Thomistæ *in* 3. *disp.* 26. & *in hac quæstione, articulo primo.* Durandus *in* 3. *disp.* 26. *quæst.* 5. P. Vasquez 1. *par. disputat.* 84. *cap.* 1. & *disput.* 235. & mihi maximè probatur; contraria enim sententia licèt probabilis sit, sed planè est contra S. Thomam. Et probari potest primò, quia si beatitudo vel Deus vt bonum esset formale obiectum spei, nil possemus sperare nisi propter beatitudinem formaliter, & illa præintellecta, & tamen potest quis sperare à Deo auxilium, etiamsi formaliter eodem actu non speret beatitudinem, & illa non præintellecta. Secundò, quia à Deo tanquam ab omnipotenti & fideli possumus sperare aliquod bonum creatum, qui actus necessariò est actus spei: vt constat ex dictis dubio præcedenti; ergo omnipotentia Dei sufficiens specificatiuum est spei, sicuti ratio primæ veritatis sufficiens specificatiuum est assensus fidei; ergo sicut assensus fidei potest esse circa veritatem aliquam distinctam à Deo, & habere rationem formalem fidei testimonium primæ veritatis, ita actus spei poterit habere rationem formalem spei, etiamsi non versetur circa Deum tanquam circa materiale obiectum, sed respiciat omnipotentiam illius tanquam obiectum formale. Et declaratur vlteriùs, quia nisi fateamur hanc esse formalem rationem spei, sequitur esse aliquam virtutem theologicam distinctam ab aliis tribus, quia sicut prima veritas est oratio sufficiens specificatiua fidei, ita omnipotentia Dei modo prædicto poterit specificare affectũ aliquem voluntatis. Si ergo præter hanc rationem formalem assignamus aliud obiectum formale, nempe Deum vt bonum nostrum, necesse est vt ex hac doctrina tandem euadat quarta virtus theologica.

Addendum verò est ad actum spei non solùm requiri omnipotentiam & iudicium illius, sed etiam necessariam esse, fidelitatem Dei in promissis, quia ex sola ratione omnipotentiæ non potest quis certò iudicare rem esse futuram, & ideo necessarium est vt cognoscat Deum promisisse, & esse fidelem in promissis, vnde & Psalm. 118. ait Dauid: *Speraui in sermonibus tuis,* id est, in promissionibus; & quia ad promissionem faciendam ex misericordia mouetur Deus, dicitur Psalm. 12. *Ego autem in misericordia tua speraui.*

Restat satisfacere argumentis prioris sententiæ. Ad primum de mente S. Thomæ iam dictum est; solùm enim

enim docet beatitudinem esse obiectũ principale materiale. & *quæst.* 18. *artic.* 2. dixit desumendam esse speciem huius virtutis, non à beatitudine vtcumque, sed secundùm quod possibilis est ex auxilio diuino. Circa rationem verò varij sunt modi dicendi, authores enim prioris sententiæ, vt vidimus, contendunt eos actus pertinere ad habitum spei, nempe amorem beatitudinis, & desiderium illius, vt proprij commodi: sed iam probatum est, amorem beatitudinis sub hac ratione non pertinere ad habitum spei, ita vt obiectum formale sit beatitudo. Quod probant recentiores aliqui hac ratione, quia si amor visionis Dei est actus virtutis spei; ergo per odium visionis destrueretur habitus spei; potest enim aliquis odio prosequi visionem, non ratione sui, sed ratione adiunctæ difficultatis. Consequens autem, inquiunt, nullus concessit, solùm enim docent Scholastici amitti habitum spei per desperationem. Verumtamen Almain. *tractatu* 1. *moral. cap. de spe*, & recentiores Thomistæ infrà docent actum desperationis in voluntate nil aliud esse quàm odium beatitudinis ratione adiunctæ difficultatis. & secundùm hanc doctrinam prædicta ratio non est omnino efficax; fatentur enim prædicti Theologi per actum desperationis amitti spem; cum hoc tamen docent actum desperationis in voluntate esse odium beatitudinis, & nolitionem illius, &, vt dicemus *quæst.* 20. *artic.* 1. expressè Almain. docet prædictam nolitionem sufficere ad rationem desperationis, etiamsi quis iudicet absolutè se posse consequi beatitudinem.

Alij verò docent desiderium beatitudinis & amorem illius, vt est bonum nostrum, non pertinere ad supernaturalem habitum. Probant, quia isti actus non sunt supernaturales secundùm substantiam, licèt sint ex gratia Dei, quia ad desiderandum hæc bona vt nostra sunt satis est connaturalis inclinatio in voluntate. Quòd si isti actus non pertinent ad supernaturalem habitum, facile intelligitur quod consequens est non pertinere ad habitum spei theologicæ: videntur ergo prædicti Doctores sentire huiusmodi actus non posse esse supernaturales secundùm substantiam, quia si possunt esse, explicandum est an pertineant ad habitum spei. Et ego non video rationem aliquam propter quam huiusmodi actus non possint esse supernaturales secundùm substantiam; quia sicut circa eandem materiam iustitiæ & religionis communiter ponunt Scholastici actus naturales, & supernaturales, secundùm substantiam, alterum nempe virtutis infusæ, alterum acquisitæ; ita circa proprium commodum possumus distinguere hos duos actus, quia possumus illud considerare cum conformitate ad naturalem naturam secundùm se, & prout elevatam ad supernaturalem finem, ex qua consideratione distinguuntur actus virtutis acquisitæ & infusæ circa eandem materiam.

Hac ergo ratione licèt fateamur posse esse actum naturalem secundùm substantiam desiderium beatitudinis, tamen negare non possumus posse esse aliquod desiderium illius supernaturale, secundùm substantiam tendens in obiectum, prout conforme naturæ rationali eleuatæ ad supernaturalem finem. Dicunt ergo alij hos actus, etiam supernaturales, non pertinere ad habitum spei, quæ solùm respicit bonum prout possibile futurum à Deo; an verò pertineat ad aliquem alium peculiarem habitum, dicemus *articulo quinto.* legatur P. Vasquez *tomo* 1. *in tertiam par. disp.* 43. *cap.* 2. *num.* 10. qui has duas vltimas responsiones adducit. Ego verò non existimo improbabile, habitum spei posse versari circa Deum vt bonum nostrum, cùm spes pertineat ad amorem concupiscentiæ, ita tamen vt non dicamus, obiectum formale spei esse beatitudinem, propter supradicta. Dicendum verò est Scotum *in* 3. *disputat.* 31. *quæ-*

A *stione vnica*, videri amplecti sententiam asserentium affectum beatitudinis vt proprij commodi, & habitum spei pertinere ad vnum habitum secundùm genus, diuersos tamen secundùm speciem, & ita expressè fatentur habitum spei euacuari in patria, non tamen alterum habitum à quo elicitur amor Dei vt proprij commodi. & ita Scotus non sequitur sententiam asserentium amorem Dei, vt proprij commodi fieri ab habitu spei.

Sed obiiciet aliquis primò contra ea quæ diximus: nam de ratione obiecti formalis cuiuscumque virtutis voluntatis est bonitas, sed esse possibile à potentia Dei formaliter non est bonum, quia etiam est possibile ab illa aliquod malum pœnæ, quod est obiectum timoris. Sed facile respondetur possibilitatem & futuritionem obiecti boni bonam esse, sicut præsentia obiecti boni B bona est, & vt sic obiectum delectationis, quamuis præsentia obiecti mali mala sit, & obiectum tristitiæ, vnde non debet considerari possibile, vel futurum secundùm se, sed prout inclusum in hoc vel illo obiecto, vt iudicemus an sit obiectum prosecutionis, vel fugæ.

Secundò obiiciet aliquis futurum ab alio non esse specificatiuum virtutis theologicæ, & ideo licèt aliàs concedamus, esse in voluntate talem affectum, illum tamen non pertinere ad spem quæ est virtus theologica. Assumptum potest probari, quia aliàs religio esset virtus theologica quæ respicit Deum in obliquo (vt aiunt) illi enim exhibet cultum. Si ergo ab illo sperare est virtus theologica; ergo & illi exhibere cultũ, erit virtus theologica; vel econtrario, sicut actus religionis non est actus virtutis theologicæ, ita nec affectus quo speramus aliquid, vt ab omnipotente. Hæc tamen doctrina facilè C refutatur, & primò contra S. Thom. est, & communem sententiam, negare affectum spei non distingui à desiderio, per hoc quòd affectus spei tendit in futurum vt ab alio, & aliàs probari non posset Deo non conuenire affectum spei. Ex quo vlteriùs fit eum actum pertinere ad peculiarem habitum propter peculiarem honestatem, ad quam natura non est satis facilis, tum propter difficultates extrinsecas, tum quia sperat ab alio, & per consequens concedenda esset peculiaris aliqua virtus alia distincta ab iis quas numerarunt Theologi. Tandem rectè S. Thom. comparans affectum spei ad omniponitentiam Dei vt daturam, sicut assensum fidei ad primam veritatem vt testificantem. Sicut enim prima veritas vt testificans est ratio formalis assensus fidei; ita omnipotentia Dei vt datura est ratio sperandi: facile autem possumus assignare discrimen inter religionem & spem, quia, D vt docuit S. Thom. infrà *quæst.* 81. *art.* 5. religio non habet pro obiecto formali aut materiali ipsum Deum, quod significat S. Thom. dicens, virtutem religionis non comparari ad Deum tanquam ad materiam, vel obiectum, sed tanquam ad finem, *cui*, illi enim exhibetur cultus; materia enim virtutis religionis est cultus Dei. Ratio verò formalis sumitur ex honore aut reuerentia: at spes respicit Deum vt omnipotentem & fidelem in promissis, atq; adeò vt daturum bona, & ideo, vt dicemus *art.* 9. est virtus theologica, vbi nonnulla etiam afferemus, ex quibus perfectiùs intelligetur doctrina huius dubij.

Ex dictis intelligitur doctrina S. Thom. *art.* 4. in quo docet non esse sperandum à creatura aliqua tanquam à causa principali, certum enim est causam principalem E beatitudinis & bonorum quæ ad illam conducunt, esse ipsum Deum, atque adeò ab illo speranda esse, addit S. Thom. posse nos sperare à creatura tanquam à causa secundaria quę adiuuat ad obtinenda à Deo ea bona, & sic sunt intelligendæ Patrum loquutiones, cùm docent sperandum esse in Sanctis, quo sensu Bernard. *serm. de natiuit. virginis, ante medium*, inquit de beata Virgine loquens: Hæc mea maxima fiducia est, hæc ratio spei meæ. & Ecclesia vocat nostram, eam spem.

DVBIVM III.

Quod sit obiectum materiale actus spei.

PRimum & principale obiectum assignatur visio clara Dei, & beatitudo, an verò intelligendum sit non solùm de beatitudine, idest, de actu visionis, sed etiam de beatitudine obiectiua, nempe ipso Deo, paulo infrà dicemus, & propter hoc spes nostra solet appellari spes vitæ æternæ, *ad Tit.* 1. quæ secundùm pietatem, est spes vitæ æternæ. Secundò etiam sunt materia spei dona necessaria, ad consequutionem beatitudinis, vt de remissione peccatorum tradit Concil. Trid. *sess.6.cap.6.* & eadem est ratio de similibus donis. Tertiò etiam ea temporalia bona necessaria & vtilia ad spiritualia, & ideo Augustt. *tomo 3.in Enchiridio,cap.* 14. & 15. docuit ea quæ continentur in oratione Dominica esse materiam spei. Oportet verò explicare vtrùm actus spei obiectum sit non solùm formalis beatitudo, & visio Dei, sed etiam beatitudo obiectiua, & ipse Deus.

Durand. *in* 3.*d.*26.*quæst.*2. putat Deum non esse obiectum spei materiale. & idem de fruitione & delectatione patriæ docuerat *in* 1.*d.*1.*q.*2. & *in* 4.*d.*49.*q.*5. Probat primò de spe, quia obiectum spei debet esse bonum futurũ. Sed licèt beatitudo formalis sit bonum futurum, tamen Deus ipse non est bonum futurum; ergo non potest esse obiectum spei sicut res sperata. Consequutio est efficax. minor per se constat. maior autem suprà à nobis tradita est. Secundò probat, quia spes pertinet ad amorem concupiscentię, sed hic amor non versatur circa ea quæ suppolito à nobis distinguuntur, sed tantùm circa ea quæ nobis coniunguntur: nam qui desiderat calefieri, non desiderat ipsum solem, sed calorem qui potest illi vniri. Cùm ergo Deus nequeat hac ratione vniri nobis, suppolitóque à nobis distinguatur, non erit materia amoris concupiscentiæ.

Sed contraria sententia communis est Thomistarum *in hac quæst.art.*5.& 12.*quæst.*4. P. Valentia hic *disp.*2.*quæst.*1. *puncto* 1. P. Vasquez 1.2. *disp.* 15. & mihi placet. Probari verò solet à multis, quia aliàs spes non esset virtus theologica, nisi versaretur circa Deum tanquam circa obiectum materiale. Hæc tamen ratio, meo iudicio, efficax non est contra Durand. quia ad rationem virtutis theologicæ sufficit Deum attingere vt obiectum formale, natura enim virtutis ex obiecto formali sumenda est. Potest autem actus spei versari circa Deum, tanquam circa rationem formalem, etiam quando non versatur circa illum tanquam circa obiectum materiale. Sicut cùm donum aliquod creatum ab illo tanquam ab omnipotenti speramus, quod in actu fidei elucet quando versatur circa obiectum aliquod materiale distinctum à Deo, propter testimonium tamen primæ veritatis, tanquam propter rationem formalem; quomodo verò spes distinguatur à religiõne, dubio præcedenti explicatum est.

Alia ergo ratione probanda est hæc sententia ex doctrina S. Thom. 1.2.*q.*11.*art.* 3. quia assequutio rei & res ipsa possessa, non sunt duo fines, sed vnus, qui simul desiderantur adæquatè. quod apertè probari potest exemplo Desiderij auari, nec enim desiderat pecuniam nisi vt possidendam, nec desiderat solam possessionem prout distinctam à pecunia, sed possessionem ipsam, & pecuniam per modum vnius: eadem ergo ratione spes non tendit in solam beatitudinem formalem, quæ est consequutio summi boni, sed etiam in ipsum Deum vt possidendum, optimè enim aduertit P. Vasquez *disp. citata,c.*3. finem *cuius gratia*, qui ponitur diuersus a fine *cui*, duplicem esse, alter enim dicitur finis *qui*, & est res ipsa, alter verò dicitur *finis quo*, idest, id medio quo res nobis coniungitut, vt ea coniunctione sit nobis bona. Hic autem finis quo in rebus materialibus est ipsa possessio materialis rei concupitæ, in aliis verò rebus spiritualibus erit ea operatio quæ est consequutio illius. Beatitudo ergo formalis erit finis *quo*, Deus ipse erit finis *qui* nobis coniungitur media beatitudine.

Restat explicare an beatitudo formalis sit solùm conditio, vel etiam partialis finis, vnum integrum finem componens cum Deo. Caiet. enim *art.*9.*huius quæst.* & recentiores Thomistæ putant beatitudinem formalem solùm esse conditionem, Deúmque tantùm esse obiectum spei. qua ratione nonnulli alij philosophantur de obiecto delectationis concupiscentiæ, affirmant enim, obiectum huius delectationis in patria esse solum Deum visum, visionem verò solùm esse conditionem. Probant nonnulli, primò quia spes non versaretur immediatè circa Deum, atque adeò non esset virtus theologica. Secundò probant, quia cognitio respectu voluntatis solùm se habet vt cognitio repræsentans obiectum.

Verùm Capreol. *in* 1.*d.*1.*quæst.*1.*art.* 2.*concl.* 5. & *art.* 3. ad argumenta contra eandem conclusionem, & Conradus 1.2.*quæst.*32.*art.*1.*ad* 1. P. Vasquez *d.cit.cap.* 4. docent visionem non solùm esse conditionem, sed esse finem volitum, & obiectum spei, ita vt cum Deo constituat vnum integrum obiectum. Probandum autem est ex doctrina tradita, quia respectu affectus concupiscentiæ possessio rei non tantùm est conditio respectu rei desideratæ, sed etiam est obiectum desideratum; auarus enim non solùm appetit pecuniam, sed expressè possessionem eius. & cùm quis appetit contemplari Deum, non solùm appetit Deum, sed cõtemplationem ipsam; appetit enim Deum provt sibi coniungendum per contemplationẽ, & ideo cognitio non dicitur finis *quo*, comparata cum affectu prædicti desiderij; verè enim est obiectum quod desideratur, sed dicitur finis *quo*, comparata cum fine *qui*, nempe cum re quam nobis cõiungit. Cùm autem Deus secundùm se, non possit esse obiectum concupiscentiæ, nisi provt nobis coniungendus, necessariò dicendum est, ipsam possessionem huius boni esse obiectum spei, & consequenter Deum ipsum esse obiectum immediatum spei quo speratur beatitudo, quia cum ipsa visione constituit vnum integrum finem: est ergo finis immediatus, cùm non mediet integer alius finis.

Ad primum Caiet. respondetur virtutem theologicam ex obiecto formali sumendam esse. Ad secundum respondetur non omnem cognitionem esse cõditionem respectu cuiuslibet affectus, sed ea quæ prior est affectu, & necessaria, vt repræsentet obiectum, & ita cognitio qua quis apprehendit Deum, & visionem vt futuram, solùm est conditio respectu affectus spei: ipsa autem visio futura respectu huius affectus est obiectum.

Ad primum Durand. initio dubij positum respondetur obiectum spei non necessariò esse aliquid reipsa futurum, sed sperantẽ per consequutionem eius, & hac ratione Deus vt possidendus per beatitudinem est obiectum spei. Ad secundum respondetur affectum concupiscentiæ posse versari circa rem suppositò distinctam & consequendam, siue consequutio futura sit per materialem possessionem rei, siue per operationem vitalem, quæ natura sua sit assequutio alicuius boni. Exemplum verò de eo qui desiderat calefieri, non videtur ad rem: nam qui desiderat calorem, & calefactorem, non desiderat aliquid quod natura sua sit adeptio & consequutio calefacientis; secus contingit in affectu spei respectu beatitudinis. Ex doctrina autem huius dubij facile potest intelligi quid dicendum sit de delectatione amoris concupiscentiæ quæ est in patria de Deo, & visione, de quo 1.2.*quæst.*4. Tandem oportet aduertere proportione seruata philosophandum esse eodem modo de obiecto spei acquisitæ, si illa sit, de quo dicemus infrà.

***

DVBIVM IV.

Vtrùm beatitudo alterius sit obiectum propriæ spei.

ARticulo tertio quærit S. Thom. vtrùm possit aliquis sperare alteri beatitudinem. id quod reuera pertinet ad cognitionem obiecti materialis spei, & recentiores circa art. istum tertium sine discussione affirmant; alij verò (quod mirum est) putant non esse de hoc controuersiam apud Scholasticos, & videtur sententia S. Thomæ, docet enim in corpore articuli absolutè non posse vnum alteri sperare beatitudinem, bene tamen supposita vnione amoris cum illo. Hanc verò vnionem nonnulli Thomistæ docent, sufficere esse possibilem, quia putant S. Thomam locutum de vnione per veritatem, & ex alia parte aduertunt posse spem manere in peccatore. Verumtamen S. Thom. apertè sentit necessariò præsupponendam esse vnionem cum altero, vt possit quis illi sperare beatitudinem. & illa non suppositа dicit non posse esse talem actum spei. Alij verò docent necessariam esse vnionem, non tamen necessariam esse vnionem charitatis, sed sufficere quamcumque beneuolentiam erga alterum.

Probari verò potest hæc sententia, primò quia bonum alteri conferendum à Deo potest mouere voluntatem alterius sicut idem bonum proprium ab eodem conferendum: nam vtroque actu respicitur idem bonum, & à Deo vt omnipotenti & fideli conferendum est; ergo vterque actus spei. Secundò difficilius, quia nisi affectus iste pertineat ad spem, vix potest explicari contra quam virtutem sit desperare de beatitudine alterius, quia desperatio talis contraria videtur affectui, quo alteri speramus beatitudinem. Tertiò probari potest ex Augustino *tomo* 1. *sermone* 11. *de verbis Domini.* dicit enim de nemine desperandum esse dum viuit, vbi apertè supponit posse nos desperare de salute aliorum: ergo eadem ratione poterimus sperare; virtus ergo spei etiam se extendit ad salutem aliorum.

Secunda sententia est, per spem theologicam nullum posse alteri sperare beatitudinem quæ videtur expressa Augustin. *tomo* 3. *in enchirid. cap.* 8. ponit enim discrimen inter fidem & spem, quòd fides sit etiam rerum quæ ad alios pertinent, spes verò, inquit, non nisi rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur, & hãc esse necessariam conditionem ad actum spei expressè docuit Bassol. *in* 3. *d.* 26. *quæst. vnica,* §. *sed istam opinionem.* & Almain. *tractatu* 1 *moralium, capite de spe,* vtramque opinionem æquè existimat probabilem. & Magister *in* 3. *d.* 26. assignans naturam spei, refert verba citata Augustin. & sine restrictione vlla amplectitur, pro qua sententia referri solet Albertus *in* 3. *d. citata, art.* 7. quem tamen ego non vidi. Refertur Scotus *eadem d. q. vnica,* qui §. *ad argumenta,* ponit quandam obiectionem his verbis: Sed tunc obiicitur, igitur desiderare alteri proximo bonum, eiusdem rationis erit actus spei, imò quod plus est, velle bonum præsens, quod est absurdum.

Huic autem obiectioni non respondet Scotus, & ideo non possumus certò scire inconueniens esse quod intulit Scotus, ex mente ipsius. S. Thom. verò *in ea disp. quæst.* 2. *art.* 5. *quæstiuncula* 4. *n.* 2. sine limitatione vlla docuit spem esse de rebus pertinentibus ad sperantem, & expressè tradit hanc sententiam 3. *p. q.* 7. *art.* 4. *ad* 3. & P. Vasquez ibi *disp.* 43. *cap.* 2. *n.* 7. cum S. Thoma & August. locis citatis.

Ratione probari potest hæc sententia ex refutatione contrariæ. nam quod dicitur ad affectum spei erga beatitudinem alterius necessariam esse præcedentem vnionem cum illo, non probatur sufficienter, & certè rationes quas fecimus pro priori sententia si quid probant, probant etiam posse esse talem affectum sine vlla præcedenti vnione. quod S. Thom. expressè negauit, imò neque probatur sufficienter quod alij dixerunt requiri apprehensionem vnionis saltem possibilis.

Sed dicet aliquis ideo necessariam esse talem vnionem, quia alteri possumus velle malum: ergo vt speremus illi bonum, necessarius est præcedens affectus complacentiæ erga illum, quo posito non poterimus illi desiderare aut sperare malum. Hæc tamen ratio non conuincit, quia in ipso affectu spei, quo speramus illi beatitudinem, includeretur affectus complacentiæ personæ, neque probatur non posse hunc affectum esse primum erga alterum. Probabilius posset aliquis respondere ex doctrina quam infrà adducemus ex S. Thoma, ad actum spei necessarium esse desiderium, quia nisi aliquis desideret rem, non dicetur sperare illam. Vt ergo aliquis desideret beatitudinem alteri, necessarium est vt desideret beatitudinem illius. Sed non probatur sufficienter ad spem beatitudinis alterius necessarium esse desiderium beatitudinis illius, prout bonum illius est, atque adeò non probatur necessariam esse præcedentem vnionem cum illo, sufficeret enim si quis desideraret beatitudinem ex quolibet alio fine.

Secundò quidquid sit de vnione præcedente, actus ipse quo quis sperat alteri beatitudinem est actus amicitiæ erga illum, si sperat illum vt bonum illius est, & ex complacentia personæ, hæc enim est ratio amicitiæ erga alterum: ergo licèt quis possit habere affectum quo desideret alteri bonum futurum à Deo, vt bonum illius est, iste affectus non erit affectus spei theologicæ. Sed aliqui videntur respondere istum affectum tum pertinere ad amicitiam erga proximum, quando est eiusdem rationis cum precedenti complacentia. Ante actum verò spei supernaturalis solùm potest præcedere amicitia naturalis erga proximũ, quia amicitia supernaturalis ex charitate non præcedit spem, & spes potest esse in peccatore. Hoc tamen non soluit prædictam rationem, qua contendimus ipsum affectum spei quo desideramus à Deo bonum futurum vt bonum illius est, in sua essentia esse affectum amicitiæ erga proximum, quia habet rationem formalem eius amicitiæ aut beneuolẽtiæ, qua volumus bonum alteri ex complacentia illius.

Sed dicit aliquis, ideo eum esse affectum spei, quia volumus illi bonum futurum à Deo. Contra hoc tamen est quòd respectu alterius non potest ea ratio sufficere ad rationem spei theologicæ, quando totum illud volitum est ex complacentia personæ, quæ vltimò specificat affectum in spe beneuolentiæ erga proximum. Quod potest ampliùs declarari ex doctrina S. Thomæ, quia *q.* 18. *art.* 2. *ad* 3. docet beatos ex amore charitatis sperare aliis beatitudinem, in quo actu licèt sperent illis beatitudinem futuram à Deo, censet S. Thom. actum esse charitatis, eo quòd ille affectus respicit rationem formalem charitatis. & *quæst. disp. de spe art.* 4. *in corpore,* cùm dixisset in beatis non manere virtutem theologicam spei, addit: Possunt autem sicuti aliqua, sperare inhærendo diuino auxilio secundùm rationem communem spei, non autem secundùm propriam rationem spei quæ est theologica virtus.

Tertia ratio pro hac sententia esse potest, quia fieri potest vt speret quis propriam beatitudinem ex diuino auxilio, & tamen quòd desperet de salute alterius: ergo desperatio alienæ salutis non est contra spem, quæ est virtus theologica, quia si talis desperatio esset contra eam spem, habitus spei theologicæ amitteretur per talem desperationem, secundùm communem doctrinã de corruptione habitus infusi, siue ex natura rei, siue dispositiuè per actum contrarium. Sed dicet aliquis contra hanc rationem primò, non posse aliquem habere actum desperationis alienæ beatitudinis, si habeat spem beatitudinis propriæ. quæ doctrina facile potest impugnari, quia propter diuersas circumstantias, & diuersitatem status, potest aliquis iudicare se consequuturum beatitudinem

tudinem ex auxilio Dei quod iudicet conferendum, eo quòd videat in se minora peccata,& plura bona opera, & tamen quia in alio videt & ingentem peccatorum multitudinem,& diuturnam consuetudinem,iudicet,licèt imprudenter, illum non consequuturum beatitudinem, ratus Deum non concessurum illi ea auxilia quæ necessaria illi sunt ad consequendam iustificationem. Secundò dicere aliquis posset, habitum infusum non amitti quolibet actu, & ideo in prædicto casu etiamsi quis desperet de salute alterius,non amitti habitum spei theologicæ.Hæc tamen doctrina & contra communem est,& impugnari potest,quia vel corruptio habitus infusi dicitur fieri per contrarium actum ex naturarei, tanquam per formam contrariam,vel solùm dispositiuè : si primum, sequeretur prædictum actum desperationis amittendum habitum spei, si talis desperatio esset contra spem theologicam,quia non secus ea desperatio opponeretur spei theologicæ, quàm desperatio propriæ salutis, si solùm differrent ex materiali obiecto, nempe ex beatitudine propria,vel aliena : nam oppositio actus cum habitu infuso ex contrarietate cum ratione formali penſanda est. Si secundum dicatur, liberè diceretur habitum spei potiùs amitti per desperationem propriæ beatitudinis,tanquam per dispositionem, quàm per desperationem alienæ si in vtroque actu eadem est formalis ratio, & saltem concedendum esset posse aliquem habere actum spei theologicæ,& habitum illius amittere si quis speraret è contrario beatitudinem alterius, & desperaret de propria salute, quia in hoc casu iam est dispositio per quam sine controuersia amittitur habitus infusus spei, nempe desperatio de propria salute, cum qua potest esse spes alienæ beatitudinis. Si ergo hæc spes alienæ beatitudinis esset actus spei theologicæ, posset esse in eo qui simul amitteret spem theologicam per actum desperationis propriæ beatitudinis, quod per se est absurdum, &,vt diximus, falsum est asserere habitum infusum solum dispositiuè corrumpi per contrarium actum.

Quartò probari potest ex communi doctrina Scholasticorum *in* 3.*d.* 26. asserentium actum spei pertinere ad amorem concupiscentiæ, eo quòd per illum speremus bona nostra,& tamen si possemus sperare aliis beatitudinem per spem theologicam, spes non deberet dici solùm pertinere ad amorem concupiscentiæ,si etiam posset includere affectum beneuolentiæ erga alterum.

Quintò possumus declarare veritatẽ hanc ex eo quòd per actum spei erigitur sperantis animus, ad vincendas difficultates extrinsecas,quę possunt esse in cõsequutione boni sperati.Hic verò affectus esse non potest respectu alterius beatitudinis, ex eo solùm quòd consideratur vt bonum alterius, quando non concipitur vt aliquomodo consequenda ab sperante, quia tunc non erigitur animus ad vincendas difficultates, quæ possunt alteri occurrere in consequutione propriæ beatitùdinis; vnde & qui desperat de propria beatitudine quasi victus difficultatibus, temere desperat propter ignauiam ; qui tamen affectus non reperitur in eo qui desperat de beatitudine alterius propter illius ignauiam. Quæ omnia satis ostendunt quantam habeat probabilitatem hæc posterior sententia, licèt specietenus videatur contra S.Thomam, cuius mentem interpretabimur infrà. quæ probabilitas etiam ex solutione rationum primæ opinionis constabit,quamuis in aliquo sensu vera possit esse prima sententia,iuxta ea quæ dicemus.

Rationes verò contrariæ sententiæ ex dictis solui possunt. Ad primam respondetur primò, si illa aliquid probat, etiam probare actum sperandi beatitudinem aliis posse esse in eo qui vnitus non est alteri,præcedenti aliqua vnione, cùm tamen authores primæ sententiæ frequentiùs doceant ad actum huiusmodi requiri præcedentem aliquam vnionem.Quòd verò sequatur ex eo probari potest, quòd nulla præcedenti vnione, potest aliquis elicere actum quo speret alteri beatitudinem: quia, vt suprà dicebam, non satis probatur necessitas præcedentis vnionis. Deinde respondendum est in eo actu esse communem rationem spei inclusam in affectu beneuolentiæ erga proximum, vt docuit S. Thom. de beatis sperantibus aliis beatitudinem ex amore charitatis. Pro præsenti autem instituto parum refert an beneuolentia erga proximum distinguatur,vel non à virtute charitatis, de quo infrà in materia de charitate dicemus.

Secunda etiam ratio habet locum respectu eius qui non est alteri vnitus præcedenti aliqua vnione. & iuxta dicta probabilius est, actum quo quis peccaret peccato desperationis circa beatitudinem aliorum,non esse contra affectum spei theologicæ, contra quem verò affectum sit,non est omnino facile explicare. Et primò existimare posset aliquis eum affectum esse contra virtutem beneuolentiæ erga proximos. Hoc autem non potest esse vniuersim verum, fieri enim potest, vt quis desideret alteri beatitudinem, & tamen quòd desperet de illa: nam ad desperationem necessarium est desiderium rei, vt docuit S.Thom.1.2.*q.*40.*art.*4.*ad* 3. fieri autem potest in præsenti vt sperans verè desideret alteri beatitudinem vt bonum illius est ; ergo tale peccatum desperationis formaliter non consistit in displicentia personæ. Notari autem oportet duplicem posse considerari actum in eo qui desperat,alter est actus intellectus quo imprudenter iudicat illum hominem non consequuturum gloriam, & iste actus poterit esse contra affectum quo debemus sentire de Deo in bonitate,atque adeò aliquo modo erit contra bonitatem & misericordiam Dei.Et quantum ad actum intellectus,iste etiam actus est in eo qui desperat de beatitudine propria; alter verò actus potest considerari ex parte voluntatis. & nonnulli, vt dicemus infrà *quæst.*20. explicantes actum voluntatis eius qui desperat de beatitudine propria,docent eum actum esse quo quis non vult consequi beatitudinem, atque adeò non vult sibi beatitudinem, propter circumstantes difficultates. Hic autem actus non necessarius est vt quis desperet de beatitudine alterius, quia fieri potest,vt priùs dicebam, vt ardenter quis velit alteri beatitudinem.

Alij verò actum voluntatis in eo qui desperat de beatitudine propria, indicant esse recessum quendam voluntatis quæ vincetur ex difficultatibus consideratis in consequutione beatitudinis,atque adeò manet solùm in illo infœcundum quoddam beatitudinis desiderium.Hic autem recessus non videtur esse in eo qui desperat de beatitudine alterius, quando illi non proponitur beatitudo alterius cum difficultatibus,prout vincendis ab eo qui desperat. & ita in hac desperatione non inuenio alium actum præcisè necessarium, nisi iudicium illud imprudens, per quod aufertur obiectum spei : illud autem non videtur contra affectum virtutis theologicæ quæ respicit bonum futurum à Deo per comparationem ad sperantem,vt ostendemus ex Augustino, sicuti de pœnitentia respectu proprij peccati philosophantur multi Theologi asserentes materiam virtutis pœnitentiæ non posse esse peccatum alienum.

Ad tertium constat ex dictis.

Restat explicare mentem S. Thomæ,qui videtur amplecti priorem sententiam. Explicare autem potest secũdùm eum modum, quo eius doctrinam interpretatur Bañez in eo articulo, docet enim desiderium salutis proximorum non esse actum spei, sed charitatis, quia spes propriè importat conatum quendam circa obiectũ arduum sperantis, & ita solum desiderium beatitudinis aliorum futuræ non pertinet ad spem. subiungit : Cùm autem concepimus difficultatem in bono proximo,non solùm respectu ipsius proximi,sed etiam respectu nostri, quatenus nobis cooperari illi vt saluus fiat repræsenta

tur,

tur, vt obiectum difficile, & voluntas conatur ad vincendam talem difficultatem ex auxilio Dei est actus spei erga proximum. Vel rectiùs dicemus esse actum spei circa beatitudinem proximi. quo sensu verum est posse aliquem sperare per virtutem spei theologicæ, si sperat sibi auxilium ad cooperandum saluti alterius, hæc enim spes rei est quæ ad sperantem pertinet. & hanc doctrinam amplecti debent omnes qui communiter docent, affectum spei requirere in obiecto difficultatem extrinsecam, non vt rationem formalem, sed vt conditionem. & ita explicandus est S. Thom. de beatitudine alterius, quando comparatur consequutio illius vt aliquo modo pertinens ad sperantem, quia debet cooperari illi: & hac ratione explicari potest quod dixi ad actum spei circa beatitudinem alterius prærequiri vnionam aliquam, quam ego intelligo de vnione debitæ cooperationis siue ratione officij, siue ratione charitatis, & iuxta hoc explicandum est simile quod adducit de vnitate charitatis, qua quis diligit Deum, seipsum & proximum. & sic possunt conciliari testimonium S. Thom. hîc *art.* 3. & testimonium citatum ex 3. *p. q.* 7. *art.* 4. *ad* 3. Legatur *in* 3. *d.* 26. in expositione literæ.

Sed posset aliquis obiicere velle aliquod bonum alteri vt futurum à Deo, esse actum spei, eo quòd respicit aliud vt futurum à Deo, quæ videtur ratio spei, neque transire huiu smodi affectum in affectum beneuolentiæ erga proximum, sicut est actus spei quo sibi sperat quis bonum futurum à Deo, etiamsi hoc velit ex affectu beneuolentiæ erga seipsum. Respondetur esse disparem rationem, quia respectu propriæ personæ complacentia non specificat actum quando est in materia peculiaris virtutis: nam siue quis diligat honestatem temperantiæ, vel iustitiæ, sibi vult illa bona, & generalis affectus complacentiæ non specificat eos actus. At respectu alterius personæ nulla est alia ratio virtutis beneuolentiæ, nisi cùm quis vult illi bonum, ex complacentia personæ illius, & quodcumque bonum volitum sit materialiter se habet. quod apertè constat, & sine controuersia verũ est in amicitia erga Deum: nam quodcumque bonum velimus, volitio erit actus charitatis, si illud volumus ex complacentia Dei. quæ doctrina quoad vtramque partem satis est à Theologis recepta, & explicanda est in materia de virtutibus.

Secundò potest obiici contra tertiam rationem, qua probauimus secundam sententiam, quòd cùm quis desperat de salute alterius, nõ possit sperare de salute propria spe infusa, sicuti suprà diximus, hæreticum nihil credere fide diuina, si semel erret scienter circa vnum articulum, licèt possit credere alios articulos fide acquisita. Respondetur esse diuersam rationem, quia si quis desperet de salute alterius sine peccato hæresis, vt reuera potest, vt dicemus infrà, habet respectu propriæ salutis quidquid necessarium est ad sperandum spe infusa, quia si non amisit fidem, habet professionem vniuersalem fidei circa omnipotentiam Dei, & circa fidelitatem eius, & ex alia parte propter peculiares causas, potest habere iudicium prudens, quo iudicet Deum sibi daturum auxilia quibus possit consequi gloriam. Circa salutem verò alterius ex diuersis circumstantiis poterit habere diuersum iudicium imprudens. Particulare autem iudicium de futuritione obiecti, necessarium est ad actum spei, & illo deficienti non poterit esse spes simul cum vniuersali assensu fidei sufficienter ex parte intellectus, dispositus est homo vt possit voluntas elicere actum spei infusæ. Longè verò aliter contingit in hæretico respectu assensus fidei, vt suo loco explicatum est. Et quidquid sit de tertia illa ratione, alia allata sunt pro ea opinione, quæ eius probabilitatem ostendunt.

His ergo omnibus adductis & relatis, facile est ferre iudicium, & existimo primò nullum posse sperare alteri beatitudinem ex complacentia illius per virtutem spei, quia, vt suprà dictum est, iste est actus amicitiæ erga proximum. Secundò posse vnum alteri sperare beatitudinem per virtutem spei, quando illa aliquomodo pertinet ad sperantem, quæ duo planè docuit S. Thom. diuersis locis suprà citatis, & P. Vasquez *tomo* 1. *in* 3. *p. d.* 43. *c.* 2. & vterque videtur iuxta communem sensum Scholasticorum 3. *d.* 26. & hîc *circa art.* 3. Et primi dicti iam est assignata ratio; de secũdo verò nullus dubitauit, quia in hoc obiecto est totum quod potest requiri ad spem, & seuerè exigunt Doctores secundæ opinionis. Ex his verò facile est soluere nonnulla quæ recentiores obiecerunt contra doctrinam traditam in præsenti dubio. Item ex dictis intelligitur quid probent rationes allatæ pro vtraque opinione. quòd si alicui adhuc insit scrupulus aliquis euellendus, occurret iterum opportunitas disputandi de hac re 3. *p. ad q.* 7. *in art.* 4.

Articvlvs V.

Vtrùm spes sit virtus theologica.

AD quintum sic proceditur. *Videtur, quòd spes non sit virtus theologica. Virtus enim theologica est quæ habet Deum pro obiecto. Sed spes non habet solum Deum pro obiecto, sed etiam alia bona, quæ à Deo obtinere speramus: ergo spes non est virtus theologica.* 86. 1 dist. 26. q. 2. art. 2. Et vir. q. 4. art. 1. ad 6. & 7. & art. 2 cor. & ad 15. & 16.

2. *Præterea, Virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, vt suprà* habitum est. Sed spes consistit in medio præsumptionis & desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.* * 1. 2. qu. 60. art. 4.

3. *Præterea, Expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est species fortitudinis. Cùm ergo spes sit quædam expectatio, videtur quod spes non sit virtus theologica sed moralis.*

4. *Præterea, Obiectum spei est arduum, sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, & non theologica.*

Sed contra est, quod 1. *ad Corinth.* 13. *connumeratur spes fidei & charitati, quæ sunt virtutes theologicæ.*

Respondeo dicendum, quòd cum differentiæ specificæ per se diuidant genus, oportet attendere vnde habeat spes rationem virtutis, ad hoc vt sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem suprà, quòd spes habet rationem virtutis, ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum, quam attingit, & sicut primam causam efficientem, inquantum eius auxilio innititur, & sicut vltimam causam finalem, inquantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet, quòd spei, inquantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cùm ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicæ, quòd Deum habeat pro obiecto, sicut suprà* dictum est, manifestum est, quòd spes est virtus theologica.* Art. 1. & 4. huius quæst. 1. 2. q. 62. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd quæcunque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum, sicut ad vltimũ finem, & sicut ad primam causam efficientem, vt dictum est.* Ar. præc. & ar. 2.

Ad secundum dicendum, quòd medium accipitur in regulatis & mensuratis, secundum quod regula vel mensura attingitur: secundum autem quod exceditur regula, est superfluum, secundum autem defectum à regula, est diminutum. In ipsa autem regula, vel mensura non est accipere medium & extrema. Virtus autem moralis est circa ea, quæ regulantur ratione, sicut circa obiectum proprium, & ideo per se conuenit ei esse in medio ex parte proprij obiecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam, non regulatam alia regula, sicut circa proprium obiectum, & ideo per se & secundum proprium obiectum non conuenit virtuti theologicæ esse in medio. Sed potest sibi competere per accidens, ratione eius, quod ordinatur ad principale obiectum, sicut fides non potest habere medium & extrema in hoc, quòd innitatur primæ veritati, cui nullus potest nimis inniti, sed ex parte, eorum, quæ credit, potest habere medium & extrema, sicut vnum verum est medium inter duo falsa. Et similiter spes non habet medium & extrema ex parte principalis obiecti, quia diuino auxilio nullus potest nimis inniti. sed quantum ad ea, quæ confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium & extrema, inquantum vel præsumit ea, quæ sunt supra suam proportionem, vel desperat de his, quæ sunt sibi proportionata.

Ad

Ad tertium dicendum, quòd expectatio, quæ ponitur in diffinitione spei, non importat dilationem, sicut expectatio, quæ pertinet ad longanimitatem, sed importat respectum ad auxilium diuinum, siue id quod speratur differatur, siue non differatur.

Ad quartum dicendum, quòd magnanimitas tendit in arduum, sperans aliquid quod est suæ potestatis. Vnde propriè respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, vt * *dictum est.*

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

AD *sextum sic proceditur. Videtur, quòd spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta, vt supra dictum* * *est. Sed idem est obiectum spei, & aliarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.*

2. *Præterea, In symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur, Expecta resurrectionem mortuorum, & vitam venturi seculi. Sed expectatio futuræ beatitudinis pertinet ad spem, vt suprà* * *dictum est: ergo spes à fide non distinguitur.*

3. *Præterea, Per spem homo tendit in Deum. Sed hoc propriè pertinet ad charitatem. Ergo spes à charitate non distinguitur.*

Sed contra, Vbi non est distinctio, ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis. Dicit enim * *Gregor. in 1. Moral. esse tres virtutes, spem, fidem, & charitatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.*

Respondeo dicendum, quòd virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc, quòd habet Deum pro obiecto, cui inhæret. Potest autem aliquis alicui rei inhærere dupliciter. Vno modo propter seipsum, alio modo inquantum ex eo in aliud deuenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhærere propter seipsum, mentem hominis vniens Deo per affectum amoris. Spes autem & fides faciunt hominem inhærere Deo, sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proueniunt. De Deo autem prouenit nobis & cognitio veritatis, & adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo adhærere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem. Credimus enim ea vera esse, quæ nobis à Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhærere, prout est in nobis principium perfectæ bonitatis, inquantum scilicet per spem, diuino auxilio innititur ad beatitudinem obtinendam.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus secundùm aliam, & aliam rationem est obiectum harum virtutum, vt dictum * *est. Ad distinctionem autem habituum sufficit diuersa ratio obiecti, vt suprà* * *habitum est.*

Ad secundum dicendum, quòd expectatio ponitur in symbolo fidei, non quia sit actus proprius fidei, sed inquantum actus spei præsupponit fidem, vt infrà * *dicitur, & sic actus fidei manifestatur per actus spei.*

Ad tertium dicendum, quòd spes facit tendere in Deum, sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, & sicut in quoddam adiutorium efficax ad subueniendum. Sed charitas propriè facit tendere in Deum, vniendo affectum hominis Deo, vt scilicet homo non sibi viuat, sed Deo.

CONCLVSIO est affirmatiua.

Circa hos articulos disputandum nobis est de actu spei & habitu illius, iam enim circa priores articulos disputatum est de obiecto.

DISPVTATIO LXI.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

Quid sit sperare, & an sit necessarium ad salutem sperare aliquid supra rationem naturalem.

DISPVTABIMVS de actu spei eo ordine quo S. Thom. suprà *quæst.* 2. egit de actu fidei. Et primò id quod facile est ostendemus, nempe quid sit actus spei, qua ratione sit necessarium ad salutem; & deinde explicabimus, an sit bonus, & an ita sit bonus, vt vitiari non possit. Et quid sit sperare, ex dictis de obiecto facili negotio intelligitur. Actum enim sperandi generatim sumptum iam olim definit Tullius expectationem boni futuri; actum verò spei theologicæ secundùm traditam doctrinam appellamus expectationem consequendi beatitudinem, & quæ ad illam necessaria sunt. quæ definitio ex dictis de obiecto specialiter est explicanda, & probanda, & secundùm nostram sententiam addenda est particula *propriam*, propria enim beatitudo, est obiectum spei theologicæ; vel *alienam*, vt ad nos aliquo modo pertinet. Addendæ etiam sunt particulæ *à Deo omnipotenti.* hunc verò actum ad voluntatem pertinere, dicemus *quæst. sequenti, art.* 1.

Aliud verò de necessitate huius affectus in ordine ad iustificationem adulti commodè posset disputari 1. 2. *q.* 113. vbi quærit S. Thom. an ad iustificationem requiratur motus fidei. Mirum autem est qua ratione S. Thom. eo loci non quæsierit an motus spei sit necessarius ad salutem, quod ordo & complementum disputationis videbatur requirere. Certum autem est motum spei esse necessarium, communiter loquendo, ad iustificationem, vnde Concil. Trid. *sess. 6. cap. 6.* cum motu fidei numerat etiam motum spei, peccatores enim ad considerandam Dei misericordiam in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore. Et declarari potest, quia si iustificatur quis, in Sacramento, vel extra Sacramentum iustificatur. Si in Sacramento, necessaria est intentio assequendi gratiam & iustificationem in susceptione Sacramenti, quæ intentio adiunctam habet spem futuræ iustificationis à Deo: si verò fiat extra Sacramentum, etiam communiter paulatim disponitur homo ad iustitiam motu fidei & spei, vt *cit. cap.* exponit Concil. Trident.

Sed dices supposita fide supernaturali posse hominem excitari ad actum supernaturalem dilectionis Dei super omnia, ac proinde posse iustificari omisso interim actu spei. Vega *lib.* 10. *in Trident. cap.* 27. docuit pœnitentiam posse sufficere ad consequendam remissionem peccatorum, si contingeret, inquit, veram illam esse absque spe, communiter tamen, ait, non habet quis veram pœnitentiam, nisi actu vel virtute saltem speret Deum sibi propitium fore. Et quidem, si aliquis haberet actum charitatis supernaturalis, mihi dubium non est illum iustificari, siue per ipsum actum tanquam per formam, siue per illum tanquam per vltimam dispositionem, quam inseparabiliter sequitur gratia habitualis. Communiter tamē valde difficile est peccatorem disponi ad iustificationem, sine spe veniæ aut gratiæ, ad remissionem peccati. propter quod meritò Tridentina Synodus *loco citato* inter dispositiones ad iustificationem numerauit affectum spei. & *sess.* 14. *cap.* 4. dixit contritionem ita præparare post Baptismum ad remissionem peccatorum, si cum fiducia diuinæ misericordiæ & voto præstandi reliqua coniuncta sit, quæ ad ritè suscipiendum Sacramentum pœnitentiæ requiruntur, & infra contritionem imperfectam disponere ad iustitiam cum spe veniæ, & Ambros. 1. *de pœnit. cap.* 1. dixit nullum agere veram pœnitentiam nisi eum qui sperat. Et eodem modo de necessitate spei loquitur Bernardus *serm.* 3. *de annunciatione Virginis*, Chrysostomus *homilia de fide, lege, & Spiritu sancto*, & commu

communiter interpretes S.Thomæ infrà *quæst.* 22. *art.*1. probant esse præceptum spei,quia actus spei est medium necessarium ad salutem , & ideo proponitur Deus credendus vt remunerator , vt excitetur in voluntate motus, spei & amoris concupiscentiæ , ex quo facilius elicietur ad amorem amicitiæ.& S.Thom. infrà *art.* 8. docuit ordine generationis spem esse priorem charitate, quia spes introducit ad charitatem, in quantum aliquis sperans remunerari à Deo , accenditur ad amandum Deum,& seruandum præcepta eius.

Denique quidquid sit de necessitate affectus spei ad primam iustificationem, dicendum est simpliciter esse necessarium aliquem actum spei,vel ratione obseruationis præcepti , vel propter vincendam tentationem aliquam. De tempore verò obligationis eliciendi hunc affectum dicemus infrà *q.*22.*a.*1. Ex tradita verò doctrina facile intelligitur prædictum affectum versari circa obiectnm supernaturale, quia respicit Deum supernaturaliter agentem, & concedentem vitam æternam, aut iustificationem.

Ponendum autem est hoc loco actum spei supernaturalem esse medium ex natura rei necessarium ad iustificationem in re vel in voto. Et de necessitate ad iustificationem extra Sacramentum,dicemus 1.2.*ad quæst.*113. de necessitate illius in ordine ad iustificationem per Sacramentum,dicendum est vel in materia de Sacramentis in genere, vel in materia de Baptismo,aut pœnitentia.

DVBIVM II.

An actus spei honestus sit ita vt vitiari non possit.

ERror fuit Lutheranorum inhonestum esse operari intuitu retributionis,& vt refert Vega *lib.* 11.*in Trid. cap.*41.& P.Bellarmin.*tomo* 3.*lib.*5. *de iustificat.cap.*8.Hungarius de monte Falconi in regno Cataloniæ , docuit nullum opus esse bonum & honestum nisi fiat ex puro amore , & sine spe mercedis. quem damnauit Episcop. Tarracon.Sanctius nomine, vt refertur in catalogo hæretic. edito à Luzemburgo. Huius erroris fundamenta aliquot infrà insinuabimus,& soluemus.

Hunc verò Lutheranorum errorem damnat Trident. Concil.*sess.*6.*cap.*11.*& canon.*31. Si quis dixerit iustificatum peccare dum intuitu æternæ mercedis bene operatur,anathema sit.& *cap. illo* 11.probant Patres Concil.ex illo Psalmi 118.*Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem.* & sic interpretantur hunc locum Psalmi Hilarius,Ambrosius,Hieronymus,Augustinus & alij. Adducitur etiam in Trident. illud 11. *cap. ad Hebræos* , in quo dicit Apostolus Moysen respexisse in remunerationem. qui locus & per se clarissimus est, & ita explicatur ab interpretibus sacris Græcis & Latinis ibi,& eandem veritatem habet Cyprian.*lib.de exhortatione ad martyrium,c.vltimo* , Ambros.*in cap.*15.*Lucæ.*Hieronym. 2.*in Iouinian.* August.in illud Psal. 120. *Dominus protectio tua.* Gregor. *hom.* 13. *in Euang.* Ratio verò est quia velle sibi æternam vitam,non est contra rationem,si quis velit illam consequi per media honesta.

Dices esse contra rationem,summum illud bonum ad seipsum ordinare. Sed facile respondetur per actum illum non ita ordinari in operantem , tanquam in finem æui , quin operans ipse habeat Deum pro fine vltimo, quem diligat amore amicitiæ.Rectè verò Scotus docuit Deum honestè amari in bonum nostrum , quando persona ipsa omnia refert in Deum tanquam in vltimum finem. Vnde Patres Trident. *loco citato* , cùm dixissent talem affectum posse esse honestum,subiungunt:Cum hoc quòd in primis glorificetur Deus , mercedem quoque intuetur æternam. Quod non solùm intelligit quando quis expresse actum spei superaddita relatione ordinat in Deum,sed etiam si expresse id non faciat,actus enim ex obiecto honesto ex sua natura ordinabilis est in Deũ. Ex quo facile intelligitur etiam honestum esse ex imperio spei moueri ad alia opera , & ostendi potest ampliùs ex dictis de obiecto formali & materiali spei, quia & obiectum formale & materiale,est aliquid honestum, nempe bonum conferendum à Deo, & ideo S. Thomas *art.*1.probauit actum spei esse actum virtutis,quia attingit Deum vt regulam, id est, eum à quo secundùm regulam rectæ rationis debemus sperare. An verò actus spei ita sit honestus vt habeat peculiarem habitum,dicemus infrà.

Sed obiiciunt hæretici testimonium Domini, qui *Ioannis* 10. mercenarios reprehendit , vnde videtur reprehendere eos qui operantur intuitu mercedis æternæ. Sed respondendum est, eos mercenarios reprehendi, qui ita quærunt proprium commodum , vt iuxta propriam obligationem non contendunt , vt inprimis glorificetur Deus , & bonum proprium præferunt vtilitati ouium,quarum cura commissa est eis. Legatur Ambros. 7.*in Luc.*Hieronymus 6.*in Isai.prope finem,* August. *tractatu* 46.*in Ioan.*Gregorius *homilia* 14.*in Euang.*Cyrill.7.*in Ioan. cap.* 5.

Secundò solet obiici Bernardus qui *lib.de diligendo Deo,* agens de præmio amoris ait : Sine præmio diligitur Deus , etsi absque præmij intuitu diligendus sit : vacua namque vera charitas esse non potest , nec tamen mercenaria est.Bellarm. *loco citato , cap.* 9. censet Bernardum intelligendũ esse iuxta traditam explicationem *Ioan.*20. & aliquo modo videtur mens Bernardi. addit enim charitatem non quærere quæ sua sunt. Et infrà : Nam quidquid amare propter aliud videaris , id planè amas quò amoris finis prætendit,non per quod tendit.Verùm si integer libelli contextus consideretur , mihi probabilius apparet Bernardum non agere de iniusto aliquo amore mercedis,sed potiùs hortari ad insignem charitatis affectionem.

Circa secundam partem dubij non desunt qui existiment, actum spei posse vitiari.pro qua sententia referuntur Caiet. 1.2.*quæst.*55.*art.*4. & Medina *quæst.* 56.*art.*3. qui tamen his locis solùm loquuntur de actu fidei , de quo diximus ad quæstionem secundam. Recentiores aliqui putant non implicare,actum spei vitiari posse ex aliqua circumstantia , quòd non videatur hoc implicare ex aliquo capite.

Alij verò docent actum spei non posse esse malum,& S. Thom. *art.* 1. *huius quæstionis* planè docet ad primam spe nullum posse malè vti , eo quòd Deum attingat vt debitam regulam, vt explicatum est. & P. Vasquez 1.2. *disp.*53.*cap.*4. Duobus autem modis posset intelligi actũ spei esse malum , altero si ex superaddito imperio voluntatis posset ordinari in malum finem.quæ difficultas communis est omnibus actibus voluntatis, & suprà *q.*2 dixi mihi probabilius esse actum voluntatis imperatum non accipere malitiam ab imperio eiusdem voluntatis, altero si actus ipse spei , absque superaddito alio actu, ex circumstantia vitiaretur. Et mihi placet actum spei infusæ non posse vitiari, quia iste actus requirit non solùm excitantem gratiam , sed concomitantem : non est autem mortuus Christus vt nobis daretur gratia ad actum peccati,quæ,vt infrà ostendam,dari non potest.id quod maximè elucet in actu spei , qui est dispositio ad iustificationem,valde enim absurdum est asserere actum malum posse esse dispositionem ad iustificationẽ. Quod ampliùs declaratur, quia, vt optimè docuit S. Th. actus spei respicit Deum vt regulam,ideſt, eum à quo tanquã ab agente supernaturali , secundùm rationis regulam sperare debemus , atque adeò ab illo speramus auxilia, ad bene operandum : non potest ergo esse talis actus, sine gratia , neque posset talis gratia concedi intuitu præcedentis malæ voluntatis. iuxta ea quæ diximus *loco citato* de actu fidei,vbi plura alia diximus,quæ hîc possent habere

habere locum. Pro maiori autem explicatione obiiciam quædam. Explicuimus verò eo loci externam susceptionem fidei posse ordinari in prauum finem, quod verum est de externa professione, siue in Baptismo, siue extrà.

Obiici potest, actioni illi externæ susceptionis Baptismi subiungi posse gratiam habitualem, atque adeò non esse firmum, quod diximus malæ voluntati non posse subiungi. Respondetur si susceptio sit peccatum mortale, planum est non posse subiungi gratiam. Deinde actio illa siue interna, siue externa, non ita requisita est vt ratione illius tanquam ratione alicuius supernaturalis, sequatur effectus, mala enim illa actio aliquid naturale est. Rursus non probatur ratione alicuius actionis, dari auxiliū ad actū volūtatis, qui etiā sit malus, & hoc est præcipuū quod intēdimus, & in sequentib. ampliùs explicabimus. Sed dices, ex mala susceptione Baptismi posse sequi effectū supernaturalē, nempe characterē, qui secundùm probabilem doctrinam est qualitas quædam supernaturalis: ergo à simili prauæ voluntati poterit subiungi auxilium aliquod gratiæ, ex quo fiet vlteriùs posse malæ voluntati subiungi gratiam fidei. Respōdetur esse disparem rationem, pro quo aduertendum est, longè aliud esse suppositā aliqua actione sequi posse ex institutione Christi effectum aliquem supernaturalem qui non sit actio humana; aliud verò, ratione malæ voluntatis dari auxilium aliquod ad aliam actionem, etiam futuram malam ex vi prioris. Primum enim fieri potest, quia cùm effectus ille non sit humana actio, nec denominetur peccatum, potuit Deus illum efficere. & ad illum solum requirere voluntatem suscipiendi Sacramentum, & si mala sit illa voluntas, ex aliquo capite, ita tamen vt nō excludat effectum Sacramenti, effectus ille non datur intuitu malæ voluntatis tanquam intuitu alicuius meriti, implicat enim malam voluntatem remunerari à Deo ex affectu gratitudinis, quia implicat malum culpæ gratum esse Deo. Alterum verò fieri non potest, quia si actio humana futura est peccatum, non potuit ad eam dari auxilium gratiæ, intuitu præcedentis voluntatis. Primò quia non potuit dari intuitu illius tanquam alicuius meriti, siue de condigno, siue de congruo, quia, vt priùs dicebam, erga malam voluntatem nequit esse in Deo affectus gratitudinis, neque potest dari gratia ad actum alium humanum, qui sit peccatum ratione illius voluntatis ex pacto. Tum quia, vt infrà dicemus, nulla ratione dici potest, fuisse pactum dandi gratiam fidei, suppositā mala voluntate; neque enim mortuus est Christus vt daretur gratia ad actum peccati. Deinde ratione gratiæ repugnat, vt sit donum in malum operantis cui confertur, cùm ex natura sua sicut auxilium sufficiens datur, vt possit quis bene operari, ita & auxilium congruum datur quando bene operaturus est vt bene operetur.

Ex qua doctrina non erit operosum similia argumenta soluere quarum attingam nonnulla. Deinde obiici potest, quia etiamsi sacerdos peccet in consecratione, posita tamen necessaria intentione illius, & actione externa verborum, sequitur effectus supernaturalis, id est, non debitus naturæ. Ergo malæ voluntati potest dari aliquod donum gratiæ. Hæc tamen obiectio ex dictis facilè soluitur, dicendum enim est, & intentionem internam, si mala sit, & actionem externam verborum esse aliquid naturale, & illa posita ex institutione Christi fieri effectum supernaturalem, ad quem solum requiritur ex voluntate Christi intentio ministri, & veritas verborum. At mala voluntas nec potest affectu gratitudinis remunerari à Deo, vt probatum est, nec illi promissum est auxilium ad credendum: nam si promissum esset tale auxilium etiam malę voluntati, nō possent Concil. Arausic. Patres definire voluntatis affectū ad credendum requisitum esse ex gratia Dei, etiamsi loquerentur de ea voluntate quæ necessaria est ad fidem mouentem & excitantem ad iustificationem, quia si illa voluntas posset esse mala, posset etiam esse peccatū veniale. quòd si talis volūtas mouere posset ad fidem, fides hoc modo habita mouere posset ad iustificationē, quæ simul esse potest cū peccato veniali. Per talem ergo voluntatem idoneè satis fieret necessitati affectus requisiti ad supernaturalē fidē. Dici autē non potest sine iniuria prædictæ definitionis, inesse voluntati ex solo dono creationis natiuam efficacitatē, qualis necessaria est ad fidem qua per delectionē operatur, de quo loco allegato ad quæstionem secundā.

Deinde Patres dum requirunt affectum ex parte voluntatis ad supernaturalem fidem, vtique requirunt tanquā dispositionē, vt quis iustificetur, licèt sit remota respectu formæ sanctificātis, & proxima respectu assensus fidei, requirunt enim hunc actum humanum ex gratia, sicut & alios actus eius qui crediturus & iustificandus.

Vt autem probatum est, non potest malus aliquis actus esse dispositio de congruo, vel de cōdigno, respectu subsequentis gratiæ, quia non potest Deus intuitu malę voluntatis donare aliquam gratiā affectu gratitudinis, cùm talis voluntas opus sit Deo ingratum, præsertim non est dicendum dari tale auxilium, si dicendum sit dari ad aliū actum humanum, qui ratione præcedentis voluntatis sit peccatum, absurdè enim quis diceret ad tale auxilium conferendum mortuum esse Christum.

Rursus obiiciet aliquis in Sacramēto matrimonij cōferri posse gratiam intuitu malæ alicuius volūtatis, quia, vt suo loco diximus, contrahentes ipsi sunt essentiales ministri huius Sacramenti. Si ergo habeant intētionem veram faciendi Sacramentum, etiamsi ex aliquo capite intentio illa sit veniale peccatum, poterūt contrahentes recipere effectum Sacramenti, si aliàs sint in actu iustitię, effectus enim huius Sacramēti non videtur impediri ex illo peccato veniali: ergo à simili poterit dari auxilium ad credendum, suppositā aliqua mala voluntate. Sed respondetur in primis suppositā mala intentione contrahentium, non dari auxilium ad aliquem actum humanū, qui futurus sit peccatum ex vi præcedentis malæ intentionis, quod contingeret si daretur auxilium ad credendū, ex prauo imperio voluntatis. Deinde non datur gratia ratione illius actus ex affectu gratitudinis, sed ex promissione Christi, qui eam gratiam promisit, suppositā voluntate celebrandi rerum contractum matrimonij per externa signa, vnde & fieri potest vt aliquis contrahentiū gratiā recipiat si sit in statu iustitiæ, & alter nō recipiat si contrahat in statu peccati mortalis. Ex tradita verò doctrina intelligitur nō fuisse necessariū, vt meruerit Christus ea auxilia quibus eliciuntur voluntates aliquæ malæ, ad effectum Sacramentorum: nam quoties voluntas est mala ex aliqua circumstantia, non est necessarium ad illam auxilium gratiæ per Christum.

Ex dictis ergo constat actū spei infusæ, non posse esse malum, ad illum enim requiritur gratia excitans & comitans, cùm sit actus non debitus naturæ ex solo dono creationis. Rursus, vt cōstat ex dubio primo, aliquis actus spei est dispositio ad iustificationem. Hoc verò nulla ratione potest esse ex solis naturæ viribus, vt definitum est in Concil. Trid. *canone* 3. Si quis dixerit sine præueniente Spiritus sancti inspiratione hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere, sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit. & Aug. *serm.* 22. *de verbis Apostoli*, dixit donū Dei credendo fundari, sperando erigi, & diligendo perfici. Nō potest autem spiritualis iustitiæ domus solis liberi arbitrij viribus fundari, nedum erigi, ac perfici. Quòd si aliquis dicat eam dispositionem spei fieri quidē ex gratia Christi, posse tamen vitiari ex aliqua circumstantia, refutandus est ex dictis in hoc dubio, & ex his quæ diximus suprà *quæst.* 2. de actu fidei. An verò actus charitatis vitiari possit ex aliqua circumstantia, dicemus infrà in materia de charitate.

De actu verò spei acquisitæ (si talis actus sit) honesto & prudenti, potest esse dubium an possit vitiari, sicut

suprà *quæst.2.loco citato*,quæsitum est de actu fidei acquisito,in quo,sicut in dubio de spe infusa, possunt esse contrariæ sententiæ,licèt in specie de spe acquisita non disputauerint authores; & quidam dicunt non posse talem actum esse malum,quia probabilius est talem actum spei esse ex gratia Christi, loquuntur enim de spe acquisita circa obiecta supernaturalia. Licèt enim talis actus non habeat formalem rationem, supernaturalis tamen non potuit fieri, si honestus sit ex solo dono creationis,quia propositio obiecti supernaturalis non potuit esse debita ex sola naturali prouidentia.

Sed dicet aliquis hac ratione probari, ad actum spei acquisitæ esse necessariam excitantem gratiam, nempe propositionem obiecti non debitam,non tamen esse necessariam gratiam comitantem, sed suppositа gratia excitante posse voluntatem ex ingenita efficacitate elicere actũ spei acquisitæ.Sed hoc facile refutatur, quia si propositio eius obiecti debita non erat ex solo dono creationis,multo minus debita erit propositio cõgrua, ideſt, ita contemperata voluntati vt illæsa libertate valeat extorquere consensum, talis enim propositio & vocatio congrua inuoluit gratiam cooperantem. Atque adeò si auxilium sufficiens excitans non potuit esse debitum ex solo dono creationis, eo quòd obiectum esset supernaturale, etiam auxilium congruum, vt voluntas operetur honestè circa tale obiectum debitum,non erit.

Sed quærere posset aliquis an si actus spei acquisitæ posset fieri viribus naturæ,possétne vitiari. Idémq; posset quæri de fide acquisita mysteriorum nostræ religionis. Et dubiũ non est posse esse affectũ aliquem falsæ spei qui malus sit,qualis spes desperabũda hæreticorum.Dubium ergo est de affectu spei honesto ex præcedenti honesto & prudenti iudicio. & quidem cùm sit honestus ex obiecto, & probabilius sit ex superaddito actu non posse vitiari,non facile apparet qua ratione possit referri in malum finem extrinsecum interiùs actus. Idémque dicerent de fide prudenti acquisita etiam secundùm opinionem asserentium ad eum actum non esse requisitam gratiam Christi, licèt in hoc casu viam non habeat ratio qua vsi sumus ad probandum actum fidei & spei infusæ, vel ex eo non posse vitiari quòd necessaria sit ad eum gratia Christi. Sed in tota hac quæstione de actu acquisito spei philosophandum nobis est, iuxta doctrinam quam suprà suo loco tradidimus.

DVBIVM III.

Vtrùm actus spei sit supernaturalis secundùm substantiam, habeátque vnum habitum virtutis theologicæ.

QVid sit supernaturale secundùm substantiam, docuimus *quæst. 6.* Certum autem esse debet, vt dicebã *dubio præcedenti*, actum spei qui requiritur ad iustificationem,non posse fieri solis naturæ viribus, iuxta *canon. 10.sess.6.Trident.*atque adeò saltem erit supernaturalis secundùm eum modum quo donum non debitum naturæ dicitur supernaturale.Errarunt autem Massil.existimantes posse esse ex nobis aliqualem spem veniæ & remissionis peccatorum, eámque esse dispositionem iustitiæ: vt constat ex his quæ docuit P. Vasquez 1. *parte tom.* 1. *disp.89.cap.4.n.26.* & recentiores Thomistæ *artic.* 1. *huius quæst.*tribuunt Durando quòd dixerit *in 3.d.26.quæst.*1.ad sperandum non esse necesarium habitum vel auxilium Dei.quod est planè Pelagij, aut Massilien.placitum. Sed certè Durand. *loco citat.* solùm negat habitum infusum spei esse necessarium simpliciter ad sperandum, non tamen negat auxilium vnde prædicti Theologi vel nõ satis habent perspectum errorem Pelagij,& Massilien. vel minus considerate eum errorem tribuunt Durando.

Res ergo est apud Catholicos cõstituta ad spem,quæ est dispositio ad iustificationem, esse necessarium auxilium Dei per Christũ.Cõtrouersum verò est apud Scholasticos sitne talis actus ex formali obiecto secundùm substantiam supernaturalis, vel solùm secundùm accidentalem aliquem modum superadditum, in quo, sicut in simili de actu fidei suprà *quæst.6.* retulimus,possũt esse contrariæ opiniones. Placuit autem nobis opinio asserentium actum fidei habentem pro obiecto formali testimonium primæ veritatis, esse supernaturale secũdùm substantiam,non secundùm modum aliquem superadditum. Et cùm nos dicimus aliquid esse supernaturale secundùm modum,in eo constituimus supernaturalẽ modum, quòd actus aliàs naturalis secundùm substantiam debitus non sit ex solo dono creationis, atque adeò sit diuersum donum gratiæ per Christum.

Iuxta doctrinam ergo loco citato traditam dicendum est,actum spei esse in substantia supernaturalem. loquimur autem de actu spei qui respicit Deum vt supernaturaliter agentem pro obiecto formali.An verò sit aliquis alius actus spei acquisitæ, dicemus infrà. Prædicta verò conclusio probari potest primò, quia nullus modus accidentalis superadditus potest assignari,ratione cuius actus dicatur supernaturalis ex obiecto, vt ostendimus *quæstione illa 6.*

Secundò quia Scholastici sine controuersia admittũt habitũ spei infusum *in 3.d.26.*qui habitus nõ esset necessarius nisi ponatur actus aliquis secundùm substantiam distinctus ab actu spei acquisitæ,vt in simili de actu fidei dixi *loco citato.*Et quòd talis habitus sit cõstituendus,opinio est vt probabilior approbata ab Ecclesia, vt constat ex his quæ diximus *quæst.6.*Deinde tertiò, quia obiectum actus spei non solùm materiale supernaturale est, sed quod ad rem maximè pertinet,obiectum formale supernaturale est;speramus enim ab omnipotentia Dei provt supernaturaliter agente, & suppositа fideli promissione, quod obiectum nulla ratione potest esse debitum naturæ rationali ex solo dono creationis. Qua verò ratione solui possint nonnulla quæ contra hanc doctrinã possent obiici,*ex quæst.6.* citata petendum est.Quomodo verò ad hunc actum spei concurrat habitus infusus,ex dictis de habitu fidei colligendum est, & infrà nonnihil attingemus. Rursus, an actus spei possit esse prior tempore actu charitatis,dicemus infrà, & ex dictis in simili de actu fidei suprà *quæst.*4.facile est philosophari.

Restat explicare an sit habitus infusus spei virtus vna & theologica.Et circa primum Scholast.*in 3.d.26.* & interpretes S.Th.*hoc loco,*vt certum docent esse talem habitum;qua verò certitudine sit,constat ex dictis *quæst.6.*An verò talis habitus sit virtus ex parte,quæstionem habet. negat enim Durand.*in 3.d.26. quæst.* 1. si sermo sit de virtute presè sumpta. Probat, quia spes non est dispositio perfecti ad optimũ,cùm sit actus subiecti carentis bono, quod sperat:virtus autem est dispositio subiecti ad optimũ. Communis tamen est sententia Theologorum *in 3. d.26.*asserentium spem propriè & perfectè esse virtutem Scoti *quæst.vnica.§.ad quæst.igitur.*Richardus *art. 3.quæst.* 1. & Scotistæ cõmuniter,S.Th.ibi *quæst.2.art.*1. & hic *art.*1. quem sequuntur Thomistæ, & communiter Theologi huius ætatis.Et mihi placet hæc sententia,quia ad rationem virtutis non requiritur vt disponat potẽtiã ad perfectissimum actum,sed solùm sufficit si disponat ad actũ bonum ex obiecto formali, alioquin virtutes acquisitæ non essent virtutes, quia circa eandem materiam potest esse perfectior actus virtutis infusæ, vt omittam posse etiam esse actum charitatis. Sufficit ergo ad rationem virtutis spei actum versari circa obiectum formale honestum, vt ex hoc capite possit habere rationem virtutis.Vnde & illi conueniunt definitiones virtutis, quæ afferri solent ex Aristot.2.*Ethic.cap.* 6. Virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum. quæ definitio non est intelligenda de ordine bonitatis, sed de illo quod præ se fert ex obiecto, circũstantiis, &c.

Secunda

Secunda est August. qui 4. *contra Iulian. cap.* 3. Rectè, inquit, definiuit ille virtutem, qui dixit, Virtus est animi habitus, naturæ modo & rationi consentaneus. Libro verò 2. *de libero arbitrio, cap.* 18. *&* 19. *&* 1. *retract. cap.* 4. aliam adducit virtutis definitionem, nempe, Virtus est bona qualitas mentis qua rectè viuitur, qua nullus male vtitur, & similes definitiones. Quod attinet ad rationem virtutis, conueniunt spei. Ex dicendis autem quæstione sequenti constabit, id quod etiam ex dictis probari potest, spem esse virtutem specialem.

Ad argumentum verò Durandi respondet S. Thom. ad 3. eum qui sperat esse imperfectum per comparationem ad bonum, quod sperat & non possidet, esse tamen perfectum quantum ad hoc quod attingit virtutis regulam, videlicet Deum, cuius auxilio nititur. Quibus verbis vult S. Thom. ad rationem virtutis sufficere, quod docuimus suprà, habere obiectum honestum, licèt non sit perfectissimum simpliciter.

Secundò dicendum est spem infusam esse vnam virtutem specie atoma, sicut de fide diximus suprà *quæst.* 4. Et ratio sumenda est ex vnitate obiecti formalis, quæ vna est respectu cuiuslibet obiecti materialis, atque adeò vnam constituet virtutem. Quæri autem posset an idem habitus spei possit esse formatus, & informis; & affirmandum est sicut in simili de habitu fidei suprà *quæst.* 4.

Tertiò dicendum est spem infusam esse virtutē theologicam. sic Scholastici *in* 3. *d.* 26. Scire autem oportet ex S. Thom. 1. 2. *quæst.* 62. *art.* 1. virtutem theologicam duo habere, alterum est respicere Deum aliquo modo vt rationem formalem; alterum verò pendere ab illo tanquam à causa efficienti peculiari ratione. Ratio verò virtutis theologicæ præcipuè petenda est ex obiecto formali, iuxta quam doctrinam facile intelligitur spem esse virtutem theologicam, vt enim constat ex dictis, Deum respicit vt obiectum formale, ex quo specifica ratio virtutis sumenda est. An verò spes acquisita, aut aliqua alia virtus acquisita possit esse virtus theologica, infrà attingam. Docet autem S. Thom. *art.* 6. spem esse virtutem theologicam distinctam ab aliis. quæ etiam est communis Scholasticorum *in* 3. *disp. citata.* vnde Paulus 1. *Corinth.* 13. de actibus harum virtutum, tanquam de tribus distinctis, loquitur, *Tria hæc, &c.* & in Tridentino *sess.* 6. *cap.* 7. dicitur, hæc omnia simul infusa accipere hominem, fidem, spem & charitatem. & additur: nam fides, nisi ad eam accedat spes & charitas, nec vnit perfectè Christo, &c. Adducunt etiam nonnulli Gregor. 1. *moral. cap.* 28. qui per tres filias Iob dicit significari tres virtutes theologicas, atque adeò de eis vt distinctis videtur loqui. Efficaciùs probatur ex August. *in Enchirid. cap.* 3. 4. & 8. Et ratio S. Thom. petita ex diuersis obiectis formalibus, harum virtutum satis habet efficacitatis. obiectum enim fidei est testimonium primæ veritatis: vt docuimus suprà *quæst.* 1. Obiectum verò charitatis est summa bonitas, vt dicemus infrà *quæst.* 23. Spes verò pro obiecto habet auxilium, vt ostensum est.

Posset aliquis obiicere esse quartam aliam virtutem theologicam, nempe actum quo quis sibi amat Deum, vt bonum proprium. Hic enim actus habet Deum pro obiecto, & non est actus fidei, quia non nititur testimonio primæ veritatis, nec est actus charitatis, quia non tendit in Deum ex complacentia illius, nec est actus spei, vt suprà retulimus ex nonnullis, vbi etiam citauimus Scotū, qui videtur sentire esse diuersum habitum secundùm speciem distinctum ab spei habitu. De præsenti verò dubio, an sit actus virtutis theologicæ, nihil lego in Scoto. Recentiores aliqui dicunt non pertinere ad virtutem theologicam, quia existimant huiusmodi amorem non habere aliquem habitum supernaturalem, solúmque esse actum naturalem, secundùm substantiam. & consequens est ratiocinatio: sed, vt docuimus suprà, non satis probatur impossibilem esse huius amoris actum supernaturalem. Secundùm substantiam, & ideo alij ex recentioribus docent duo, alterum est hunc actum esse propriæ beneuolentiæ, alterum est, propriam beneuolentiam habere peculiarem habitum, quia actus beneuolentiæ naturalis non habet peculiarem aliquem habitum. & hoc posterius discutiendum est in materia de charitate. Quod ergo attinet ad præsentem difficultatem:

Aliquibus probabilius est huiusmodi actum nō pertinere ad peculiarem habitum theologicum infusum, primò quia probabilius est talem actum propriæ beneuolentiæ non pertinere ad peculiarem habitum, quia actus beneuolentiæ naturalis non habet peculiarem aliquem habitum acquisitum, in hūc enim actum satis est inclinata natura vt amet aut desideret sibi bonum proprium sub hac ratione, solúmque potest esse difficultas in electione boni huius, aut illius materię peculiaris virtutis, & respectu illius solùm erit requisita quæ ex actibus generatur facilitas. quòd si actus beneuolentiæ naturalis peculiarem non habet habitum, nec actus supernaturalis beneuolentiæ pertinebit ad peculiarem habitum supernaturalem: nam circa eandem materiam, actus eodem modo ratiocinātur Theologi de virtute acquisita & infusa, solùm ex parte rationalis formalis, interiecto discrimine. vnde P. Valentia 1. 2. *disp.* 5. *q.* 5. *puncto* 1. docuit actum quo quis vult Deum vt summum bonum, sibi nō habere peculiarem habitum. Planè autem loquitur de actu supernaturali, vt legenti constabit. & idem sensit P. Vasquez *tomo* 1. *in* 3. *partem, disp.* 43. *cap.* 2. *num.* 10. Deinde etiamsi hic actus dicatur habere peculiarem habitum, existimant aliqui non esse actum virtutis theologicæ, quia etiamsi Deus sit obiectum materiale, ratio tamen boni proprij communis est aliis bonis supernaturalibus. sicut enim possum desiderare mihi Deū vt bonum proprium, ita etiam possum desiderare mihi bona creata supernaturalia sub ratione proprij boni. Quòd si in his actibus non esset eadē ratio formalis, oporteret assignare diuersam virtutem qua amaremus Deum vt bonum nostrum, & qua amaremus bona supernaturalia, quia actus quo amaremus bona creata vt bona propria, non esset actus virtutis theologicæ, quia nisi aliquid aliud superaddatur, non respicit Deum. Et exemplo declaratur, quia actus quo aliquis desideraret sibi gratiam habitualem, nullo habito respectu consecutionis, sed solùm considerata gratia vt proprio bono, non pertineret ad virtutem theologicam, imò nec talis affectus eget aliquo habitu, cùm circa eius obiectum præcisè vt est obiectum illius affectus nulla sit difficultas, nullaque prudentiæ electio necessaria. Et idem est de simplici affectu, quo aliquis desideraret vnionem hypostaticam. Et similia sunt plura exempla affectuum, quibus potest quis plura bona desiderare absque peculiari habitu. Et eodem modo philosophandum est de amore & desiderio beatitudinis, quo ipsa respicitur secundùm se: nam si consideretur vt consequenda per auxilium Dei, atque à Deo, affectu tendente in executionem, erit obiectum & actus spei. ita philosophantur non pauci, neque indocti; sed, vt suprà dixi, actus iste amoris concupiscentiæ erga Deum, nō ineptè reduci potest ad habitum spei qui est affectus concupiscentiæ; vnde ad eundem habitum potest reduci supernaturalis actus, quo quis vult bonum honestum, sibi enim vult. quod dixerim ne fingamus nouum habitum supernaturalem ad talem actum.

Sed quæret aliquis an in amore & desiderio beatitudinis propriæ vltimum specificatiuum sit obiectum vel propria complacentia. Sunt recentiores aliqui qui expresè doceant obiectum volitum non specificare hos actus, & probant, quia si quis vellet idem obiectum damnatis, actus esset inhonestus, & tamen bonum volitum idem est respectu viatoris, & respectu damnati. Respectus ergo ad personam vltimò specificat hos actus. Hæc tamen ratio efficax non est; quia respectu

spectu alterius complacentię personę est specificatiuum actus, hæc enim est de intrinseca ratione actus virtutis; ergo alterum. Et potest esse specificatiuum peculiaris beneuolentiæ. Secus verò contingit in actibus virtutis qui non respiciunt personam distinctam ab operante: ideo autem prædictum desiderium beatitudinis respectu damnati posset esse inhonestum, quia complacentia illius personæ, pro illo statu in ordine ad tale bonũ, nequit esse ordinata. Pro explicatione ergo oportet aduertere necessarium esse vt complacentia propriæ personæ sit honesta, rem desideratam debere esse honestam. si enim esset contra rationem sola complacentia personæ non posset constituere actum honestum, vt apertè constat in actu quo inordinatè quis vult bonum delectabile; complacentia enim personæ non constituit actum illum honestum. Secundò aduertendum est posse amorem esse boni honesti, ex eo solùm quòd bonum honestum sit, & tunc complacentia personæ honesta erit: vt si quis desideret sibi beatitudinem vt potest, & alia dona supernaturalia sibi amare & desiderare, sub ratione proprij boni honesti. Sed huius actus vltimum specificatiuum est ratio honesti, quod intelligendum est respectu aliorum actuum ipsius operantis, in quibus inclusa est communis complacentia propriæ personæ. Doctè enim aduertit Molina 1. *parte quæst.* 63. *disp. vnica in* 2. complacentiam personæ eo sensu concurrere ad specificandum actum, quòd diuersi sint actus, in quibus præter amorem concupiscentiæ ipsius obiecti diuersa est complacentia personæ. Diuersus est enim actus quo quis operatur ex complacentia alterius, & quo operatur ex propria complacentia. Demum si contemplemur desiderium vel amorem beatitudinis, v. g. aut gratiæ habitualis, propter peculiarem rationem horum obiectorum, difficultas potest esse an isti actus pertineant ad peculiarem aliquem habitum. Et licèt demus esse diuersam honestatem ex diuersa specifica ratione obiecti desiderati, videtur non pertinere ad peculiarem aliquem habitum; quando hæc aut similia obiecta amantur, aut desiderantur absque vllo respectu ad consecutionem vt bona propria. Primò, quia in tali actu nequit esse aliqua difficultas, nec est necessaria prudentiæ electio, atque adeò cum solo auxilio satis est in ea inclinata natura. Deinde visio Dei hac ratione non magis est materia virtutis quàm actus prudentiæ infusæ. Demum ridiculum esset asserere diuersos esse habitus pro diuersitate obiecti supernaturalis, quod potest quis diligere solùm vt bonum proprium, ideſt, non vt consequendum. Si enim affectus tendat in hæc bona pro vt consequenda, iam iste affectus pertinet ad spem.

Sed istæ rationes non probant, prædictos affectus supernaturales, secundùm substantiam, non pertinere ad habitum spei, ratione paulo antea explicata, & ad constituendum habitum supernaturalem non est necessaria difficultas materiæ, sed sufficit insufficientia potentiæ. An autem possit esse aliquis actus beneuolentiæ proprię, in quo vltimum specificatiuum non sumatur ab obiecto, sed à persona, dicemus in materia de charitate, vbi etiam disputabimus an in amici actu virtutis erga alterum includatur complacentia illius.

Sed secundò obiiciet aliquis: nam velle alteri bonum vt bonum illius est, est actus peculiaris beneuolentiæ erga proximum, ita vt quodcumque bonum illi velimus ex complacentia illius, pertineat ad hanc virtutem. Ergo velle nobis quodcumque bonum honestum, erit actus peculiaris virtutis beneuolentiæ propriæ. Respondetur falsam esse consequutionem, quia si velimus nobis bona honesta, absque electione in peculiari materia, atque adeò absque aliqua difficultate, communis est affectus, nec habet peculiarem habitum. Cùm verò aliquis exercet actum temperantiæ, v. g. etiamsi in eo exercitio includatur beneuolentia propriæ personæ, est tamen peculiaris virtus necessaria, & electio prudentiæ in hac materia. Hæc autem difficultas non oritur ex ipsa persona, sed ex materia, & ideo propter peculiarem materiam requiritur peculiaris virtus. quod intelligendum est de actu naturali, secundùm substantiam; actus verò supernaturalis, quo volo mihi bonum, ad habitum spei potest reduci, iuxta dicta.

Sed dices, ergo non est peculiaris beneuolentia erga proximum distincta ab aliis virtutibus, quæ illum respiciunt, per has enim potest vinci difficultas quæ est in propria materia. Respondetur necessariam esse peculiarem beneuolentiam erga proximum, quia, vt docuit S. Thom. 1. 2. *quæst.* 56. *art.* 6. necessarius est in voluntate habitus iustitiæ, quia erga alterum non est satis inclinata potentia voluntatis, nempe ad facile operandum. quam doctrinam S. Thom. bene explicat. P. Vasquez 1. 2. *disp.* 85. *capite* 3. Et eadem ratione existimo necessarium esse peculiarem habitum beneuolentiæ erga alterum, quia materia voluntatis non est per se satis determinata vt velit alteri bonum ex complacentia illius, imò potest velle illi malum vt malum illius est ex displicentia personæ; cùm tamen sibi nullus possit displicere vt velit sibi malum, quatenus malum est. Vt ergo operetur facile ex complacentia alterius, & velit illi bonum vt bonum illius est, necessariò est genita ex actibus facilitas quæ dicitur virtus beneuolentiæ erga proximum. An verò erga Deum non solùm sit infusa charitas, sed etiam habitus acquisitus, non est præsentis speculationis.

Tertiò obiicies si in omni actu quo operamur, excepto actu amoris erga alium, est complacentia propriæ personæ: ergo sola virtus beneuolentiæ propriæ sufficiet, nec erit necessaria distinctio virtutum. Respondetur iam esse assignatam rationem propter quam complacentia propriæ personæ non sit quæ specificat actus harum virtutum, nempe, quia in qualibet materia, quod attinet ad habitum, ex peculiari difficultate, & ex peculiari electione prudentiæ, considerandus est habitus electiuus, qui est virtus. Quod verò ad actum attinet, communis illa complacentia inclusa in quolibet actu nequit esse adæquatum specificatiuum.

Contra distinctionem verò spei & charitatis obiici solet non esse necessariam virtutem aliquã distinctam à charitate, quia ex ratione formali charitatis potest quis sperare sibi dona Dei, vt docuimus ex S. Thoma. ergo hæc virtus sola sufficiet. Bene autem respondent Scholastici *in* 3. *d.* 26. *citata*, præter virtutem charitatis esse necessariam spem, qua antequam quis per charitatem iustificetur, possit sperare ex fine & cognitione supernaturali, postquam habet fidem supernaturalem, & suprà ostendemus communiter actum huius spei esse dispositionem ad iustificationem, acutè enim Augustinus *sermone* 22. *de verbis Apostoli*, contemplatur spiritualem & interiorem, iustitiæ donum credendo fundari, sperando erigi, & diligendo perfici.

Secundò solent obiici aliqua testimonia Scripturæ, quibus videtur significari spem & fidem esse idem. quæ facili negotio explicabuntur quæstione sequenti. Hoc loco posset quæri de habitu spei infusæ, an sit principium omnium actuum spei. Et quod sit principium aliquorum, & qua ratione, supponendum est ex dictis de habitu fidei. De primo actu spei posset esse difficultas, sicut de primo actu charitatis disputant peculiariter Thomistæ 1. 2. *quæst.* 113. *art.* 8. & suprà *quæst.* 4. agens de primo actu fidei, retuli duas Scholasticorum opiniones, & qui de actu fidei in specie loquuntur, etiam de actu spei consequenter ad propriam opinionem expresè philosophantur. Et certè si quis dicat primum actum spei non esse efficienter ab habitu, non erit ita difficile, ac si id dicat de actu charitatis proper peculiarem difficultatem quæ est in actu charitatis, si aliquis

aliquis arbitretur eum esse sufficientem formam iustificationis. Si enim talis sit & ponatur prius natura quàm habitus, visum est aliquibus huius ætatis sequi in eo casu primam gratiam habitualem cadere sub merito. quæ difficultas non habet locum respectu habitus spei, si sermo sit de merito de condigno, cùm actus spei non sit forma sanctitatis. Pro opinione verò asserentium primũ actum fieri ab habitu, præcipua ratio sumitur ex connaturali modo operandi ipsius potentiæ, si aliàs nihil sit quod impediat. Pro contraria verò sententia fieri possent rationes quas fecimus in simili de primo actu fidei. Prima fuit desumpta à simili de actu charitatis. Secunda ex Concil. Trid. *sess. 6. c. 6. & 7.* Ex quib. videtur colligi actum spei esse dispositionẽ ad infusionẽ habitus. Quòd si actus daretur propter habitum, non esset dispositio ad illum, vt fusè ibi probatum est. quæ rationes pro hac sententia inefficaces sunt, & solui possunt, sicut in simili de actu fidei. Est autem peculiaris ratio in primo actu spei, quia si talis actus fiat ab habitu, videtur sequi ratione illius actus concedendum esse aliquod augmentum illius habitus tanquam dispositionis & meriti de congruo, habet enim omnes conditiones, quas habent subsequentes actus spei. quæ difficultas locum nõ habet in primo actu fidei, vt dixi loco citato. Sed dicet aliquis ideo per illum actum non augeri habitum, quia habitus non augetur physicè, nisi per actus intensiores. Et primus ille actus proportionatur intensioni habitus. Hoc autem nullius est momenti, quia etiamsi demus id esse de augmento, physicè tamen de augmento per modum meriti de congruo, quod reuera potest esse in peccatore, locum habet proposita difficultas: nam hac ratione etiam per actum remissum probabilius est posse fieri augmentum.

Quòd si aliquis dicat non dari ratione illius actus aliquod augmentum, quia priùs datus est habitus vt ille actus connaturaliter eliciatur, non est sufficiens ratio, quia si ille habitus datus est vt fiat actus, non potuit dari habitus propter ipsum actum per modum præmij. Et cùm actus habeat conditiones ad meritum de congruo, videtur mereri aliquod augmentum, sicut & subsequentes actus spei. Est sanè valde apparens ratio pro hac sententia, & quæ locum etiam habet in primo actu charitatis, & ideo ex professo discutienda *quæst. 113. citata.*

DVBIVM IV.

An sit aliquis actus honestus spei acquisitæ, & habitus illius.

DVbium potest esse an possit esse talis actus suppositus solùm naturali cognitione, & an saltem possit esse suppositus cognitione fidei acquisitæ mysteriorum nostræ religionis. S. Thom. *in 3. d. 26. quæst. 2. art. 2. quæstiuncula 3. ad 1.* docuit Philosophos Gentiles non agnouisse peculiarem aliquam virtutem spei. in quo videtur loqui de habitu, cuius rationem assignabimus infrà. De actu verò respectu obiecti solùm cogniti ex principiis, vel certis, vel probabilibus naturalis rationis, non videtur antiquos Philosophos potuisse habere certum omnino actum spei, quamuis, quia nõnulli illorum opiniones habuerunt de remuneratione bonorum operum post mortem futura, non est improbabile potuisse habere, si non omnino certam, dubiam saltem, & nutantem spem: nam quòd certam omnino habere non potuerint, ex eo probari potest quòd non potuerunt ex prædictis principiis certum habere iudicium futuritionis eius obiecti.

Est ergo cum nostris difficultas an postquam quis habuit prudentem propositionem mysteriorum nostræ fidei, & assensum aliquem fidei acquisitæ, possit habere circa tale obiectum actum aliquem honestum spei acquisitæ. Ratio dubij est ex vna parte, quia in hoc casu per fidem acquisitam potest habere certum iudicium de futuritione obiecti, atque adeò videtur habere obiectum sufficienter propositum, vt possit in illum tendere affectus spei naturalis proportionatæ cognitioni.

Ex altera verò parte difficile est assignare qua ratione possint in hoc casu distingui spes acquisita & infusa: nam postquam proposita sunt mysteria nostræ religionis, & quis habet fidem acquisitam illorum, aut alicuius, vel sperat à Deo vt ab agente, secundùm naturalem ordinem. & hoc non potest dici, quia fide acquisita cognoscit Deum esse authorem gratiæ & donorum, quæ sperat, atque adeò per eam fidem potest cognoscere, Deum supernaturaliter agere in collatione eorum donorum, sicuti & habere potest fidem acquisitam mysterij supernaturalis Trinitatis, aut Incarnationis. Cùm ergo spes specificetur à potentia alterius, vt operatura, non videtur qua ratione in hoc casu distinguatur spes acquisita ab infusa, si vtraque respicit Deum vt supernaturaliter acturum.

In hoc dubio communis videtur Scholasticorum sententia (quos potui legere) esse posse fidem acquisitam naturalem, & honestam. id quod expressè docent aut supponunt non obscurè interpretes S. Thom. 1. 2. *quæstione 62.* & expressè Scotus *in 3. distinct. 26. quæst. vnica, §. ad primum horum, in solutione* 3. Rubion *eadem distinct.* Gabr. *art. 2.* Ocham *in 3. quæst. 8. in fine.* Basolis *eadem distinct. quæst. vnica, in fine,* & P. Molina *in concordia quæst. 14. art. 13. disp. 13.* qui docet præexistente intellectu assensu rerum fidei, posse liberum arbitrium elicere viribus propriis solo concursu generali actum spei naturale sperandi à Deo quæ ab eo reuelata sunt. Et Scotus, Ocham, Gabriel & alij è schola Scoti, etiam sentiunt hunc actum spei fieri posse viribus naturæ. Et interpretes sancti Thomæ *in hac quæst.* & P. Molina cum Scoto, & multis aliis, etiam indicat actum spei acquisitæ non differre ex parte obiecti ab actu spei infusæ. Solùm autem prædicti Doctores probant esse talem actum spei, quia in hæreticis & Iudæis, potest esse spes. Duo verò alia, de quibus citatis locis ex instituto non disputant, non probant, nempe hos duos actus sola reali supernaturalitate, vt ita dicam, aut naturalitate differre, & actum spei acquisitæ fieri posse viribus naturæ.

Dicendum est primò actum fidei acquisitæ non posse tendere in idem obiectum formale, in quod tendit actus spei infusæ. & ostendi potest primò à simili, quia fides acquisita non habet eandem rationem formalem cũ fide infusa, fides enim acquisita non respicit testimoniũ Dei formaliter. Et licèt per illam iudicemus rem aliquã dictam esse à Deo, in eo tamen iudicio testimonium Dei est obiectum materiale; ratio verò formalis assensus testimonium aliquod hominum, vel ratio aut testimoniũ minoris authoritatis quàm sit testimonium Dei. Et idẽ argumentum fieri potest à simili de distinctione actus charitatis acquisitæ, & charitatis infusæ, si possibilis est charitas acquisita distincta ab infusa, quia si ponantur tales duo actus, vt ponuntur à multis Thomistis, debent distingui ex parte obiecti formalis, eo quòd charitas acquisita respiciat Deum vt summum bonum, diligibile in ordine rerum naturalium, & fundatur is amor in communicatione bonorum naturalium. Charitas autem infusa respicit Deum vt summum bonum, & auctorem rerum supernaturalium, & fundatur in communicatione horum bonorum. Quòd si in Deo nequit reperiri respectu amoris amicitiæ diuersa ratio formalis, nõ sunt assignãdi diuersi actus. Deinde ratio vtriusq; est, quia secũdùm veriorẽ philosophiã diuersi actus specie distingui debent ex formali obiecto, ab illo enim sumũt specificationem.

tionē. Quod ampliùs in præsenti declaro, quia si posset esse actus naturalis secundùm substantiam, circa idem omnino formale obiectū spei infusæ, nō minus ille actus esset laudabilis ex parte obiecti, quàm actus ipse spei infusæ. quod manifestè colligitur ex identitate obiecti, atque adeò parum referret dispositionem iustificationis fieri à principio supernaturali, vel naturali, si in vtroque æqualis esset honestas & perfectio ex obiecto formali. imò non video, qua ratione posset probari esse aliquem actum supernaturalem in subsitia, si ex obiecto formali non sumitur ista supernaturalitas, imò nec posset probari talem actum esse necessarium ad iustificationem, quia actus naturalis ex gratia factus circa tale obiectū, haberet idem obiectum, & aliàs esset ex gratia, nullâque ratione posset probari necessitas supernaturalitatis substantialis. quod enim aliqui ex citatis Scholasticis docent actum spei infusæ, vel habitum illius solùm ex lege requiri ad iustificationem, liberum omnino est.

Secundò dicendum est, etiamsi circa prædicta obiecta possit esse honestus aliquis actus spei naturalis secundùm substantiam distinctus ab actu spei infusæ, nulla ratione dicendum est talem actum fieri solis naturæ viribus, quia & honestus est, & circa supernaturale obiectum materiale; ergo non potest esse ex auxilio debito ex solo dono creationis, quia ex sola prouidentia naturali non potest esse debita propositio supernaturalis obiecti: atque adeò neque auxilium congruum, vt voluntas operetur circa tale obiectum. Et declaratur vlteriùs, quia aliàs etiam viribus naturæ posset quis honestè sperare veniam peccatorum. quod iam olim in Massilienſibus reprehendit Augustinus, vt constat ex his quæ de placito Massili, & sensu Augustini docet P. Vasquez 1.*p. tomo 1.disp.89.cap.* 4. Et similiter philosophandum est de quolibet alio obiecto supernaturali, respectu actus honesti naturali, secundùm substantiam, in quo non semel labuntur Scholastici aliqui.

Tertiò dicendum est posse esse aliquem actum spei acquisitæ naturalem secundùm substantiam. Hæc conclusio patet, quia per prudentem fidem acquisitam sufficienter potest proponi donum aliquod vt futurum à Deo, vt per se cōstat in casu huius dubij; & ex alia parte talis propositio non sufficeret ad actum spei infusæ. Hæc enim vt omnino firma sit requirit certitudinem fidei infusæ, & per solam fidem acquisitam non potest affectus ita firmiter tendere in rem speratam. Ex qua doctrina facile intelligitur qua ratione actus spei acquisitæ distinguatur ab actu spei infusæ, quia spes acquisita formaliter non respicit obiectum supernaturale, quia solùm tendit in illud propositum fide acquisita, & à posteriori declaratur ex minori firmitate qua tendit in illud, spes enim acquisita solùm tendit in illud obiectum pro vt propositū fide acquisita. Ad affectum autem spei multum refert qualitas iudicij præcedentis, eo quòd peculiariter requirat iudicium de futuritione obiecti, & ita lōgè firmior est spes quæ supponit aliquod iudicium fidei infusæ: & iuxta hanc doctrinam satisfaciendum est rationi dubitandi, dicendum enim est eum affectum spei acquisitæ versari posse circa bona à Deo supernaturaliter conferenda, ita tamen vt ea supernaturalitas non proponatur per iudicium fidei infusæ omnino certum, sicque distinguetur ab affectu spei infusæ.

Sed quærere posset aliquis an actus spei acquisitæ sit necessarius ad salutem. in quo Rubion *in 3.d.26.quæst.1. §. quantum ad 2.* docuit eodem modo philosophandum esse de actu spei acquisitæ sicuti de actu fidei acquisitæ. Docuerat autem *in 3.d.23.quæst.* 1. actum fidei acquisitæ elicitum ab habitu, non esse necessarium ad salutem, bene tamen actum fidei acquisitum, vt ille loquitur. Hanc autem esse eius sententiam, apertè colligitur ex *quæst. citat. §. quantum ad 2. conclus.* 3. & circa priorem partem non est difficultas. Secundam probat de actu fidei acquisitæ, quia accedentem ad Deum oportet credere: speciatim autem id non probat de actu spei, sed dicit eodem modo philosophandum ac de actu fidei acquisitæ.

Sed quod attinet ad actum fidei acquisitæ, suprà *ad quæst.* 1. docuimus necessarium esse in iis qui credunt, præuia obscura propositione rerum fidei, & communiter esse necessarium ostendimus ex communi sententia; nobis verò etiam probabilius visum est semper præcedere eum actum antequam quis habeat assensum fidei infusæ, propter peculiarem rationem ibi assignatam. In actu verò spei non video peculiarem rationem, propter quam ante affectum spei infusæ postquam quis habet fidem infusam, sit necessarius præcedens affectus spei acquisitæ, & ideo sine causa dicitur eodem modo philosophandum esse de affectu spei acquisitæ, & fidei acquisitæ. Nec ex illo Pauli, *Accedentem ad Deum oportet credere*, sufficienter probatur necessitas fidei acquisitæ, si semel demus assensum fidei infusæ, sed solùm non potest deduci necessitas eius, vt loco citato *quæstione* 1. ostendimus.

Circa secundam partem dubij Bañez *in fine articuli* 5, putat non esse peculiarem habitum spei acquisitæ respectu boni naturalis. quod etiam docuit S. Thom. *in 3.d. 26.quæst.2.art.2.quæst.* 3. *ad* 1. Et hanc doctrinam sequuntur communiter alij, qui tamen non explicant an respectu bonorum supernaturalium præcedente solùm fide acquisita possit esse peculiaris habitus spei.

Dicendum verò est primò probabile esse circa obiecta futura à Deo agente secundùm debitum & exigentiam naturæ, nullum esse peculiarem habitum spei acquisitæ, quia respectu huius boni, vt bene docuit S. Th. nulla est peculiaris difficultas. & hanc rationem assignat *loco citato*, propter quam Philosophi non cognouerint peculiarem aliquam virtutem spei. Secundò tamen dicendum est, actum spei acquisitæ, qui præsupponit sufficienter propositionem & notitiam mysteriorum fidei, & fidem acquisitam illorum, posse generare peculiarem habitum. Ratio est, quia versatur circa ea bona quæ futura sunt à Deo supernaturaliter agente, atque adeò necessarius est habitus, vt facilis erigatur animus ad ea speranda. quod potest etiam à posteriori declarari, quia si aliquis amittat spem infusam, eo quòd amittit fidem per hæresim, facilitatem quandam experitur in sperādo ea bona, & eandem potest experiri, si rursus conuertatur ad fidem, & denuo recipiat spem infusam. De productione verò, augmento, corruptione & diminutione huius habitus, sicut de productione, augmento, &c. aliorum habituum acquisitorum, philosophandum est.

An verò hic habitus sit virtus, non est omnino certum, negant enim aliqui, sine sufficienti tamen ratione. & ideo dicendum est tertiò talem habitum esse virtutem, quia habet obiectum honestum cum peculiari materia, & difficultate: vnde meritò Gab. *in 3. disp. 26. quæst.vnica*, fatetur spem acquisitam esse virtutem. idem docuit Rubion *quæst.2.* & Scotus *in 3. disp.26. quæst. vnica.* Qui omnes docent hanc spem acquisitam esse virtutem theologicam, si hæc denominatio sumatur ab obiecto; an verò à solo illo sumenda sit, non satis explicant.

Medina verò 1.2.*quæst.62.art.* 2. & frequenter Thomistæ *in ea quæstione*, negant simul fidem acquisitam, spem & charitatem acquisitam esse virtutes theologicas, nec aliam rationem assignant, nisi quia ad rationem virtutis theologicæ requiritur obiectum supernaturale formaliter. quam legem non tam probant, quàm assignant liberè, sicuti & alij dum ad rationem virtutis theologicæ requirūt infusionem à Deo. S. Thom. certè *in ea quæst.62. art.2.* tres assignat rationes, propter quas fides, spes & charitas supernaturales dicantur theologicæ. Prima est, quia

quia habent Deum pro obiecto. Secunda, quia à solo Deo nobis infunduntur. Tertia, quia sola diuina reuelatione cognoscuntur. quæ rationes commodè cadunt in tres prædictas virtutes; de acquisitis verò nil nos edocet S. Thom.

Mihi ergo videtur propriam rationem virtutis theologicæ ex obiecto formali sumendam esse, quia sicuti ab illo sumitur ratio virtutis, ita ab illo sumenda est peculiaris ratio virtutis theologicæ, & ideo si, vt par est, expresse loquendum sit, denominatio virtutis theologicæ solùm conueniet his virtutibus quæ habent Deum pro obiecto formali. Quare meritò supernaturales virtutes fidei, spei & charitatis theologicæ nuncupantur, & ex eodem principio colligo fidem acquisitam non posse propriè appellari virtutem theologicam, quia, vt constat ex dictis suprà *quæst.* 1. fides acquisita non habet Deum pro obiecto formali, nititur enim non testimonio Dei, sed testimonio aliquo humano, vel ratione aliqua vt medio formali. Aliter verò se res habet in spe acquisita, & charitate acquisita, si illa est: istę enim virtutes Deum respiciunt vt obiectum formale, licèt diuersa ratione quàm spes & charitas infusæ, & ideo existimo has virtutes esse theologicas, quamuis frequentiùs solùm infusæ virtutes fidei, spei & charitatis theologicæ dicantur, quòd perfectissimo & nobiliori modo respiciant Deum. Et ex his constat sine causa auctores vtriusque sententiæ eodem modo loquutos fuisse de fide acquisita, sicut de spe & charitate. Nam contra auctores primæ sententię est quòd fides acquisita non habeat Deum pro obiecto formali, sicut spes & charitas acquisita. Contra auctores verò secundæ sententiæ, quòd licèt virtus acquisita spei non sit virtus theologica, propter rationem à nobis assignatam, tamen spes & charitas acquisita dici potest virtus theologica, licèt hoc nomen communiter cadat in tres supernaturales virtutes fidei, spei & charitatis. & ita loquendum est cum multis, præsertim si coram imperitis sit sermo. De distinctione verò spei acquisitæ à fide, sicuti de distinctione spei infusæ à fide infusa philosophandum est.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm spes præcedat fidem.

88. 1. q. 62. ar. 4. cor. Et 4. dist. 23. q. 2. 5. Ferm. 2 q. 1. ar. 3. ad 1. Caietan. Sodori in hunc locum.

AD *septimum sic proceditur. Videtur, quòd spes præcedat fidem, quia super illud Psal.* Spera in Domino, & fac bonitatem, *dicit* * *Glos. Spes est introitus fidei, initium salutis. Sed salus est per fidem, per quam iustificamur: ergo spes præcedit fidem.*

2. *Præterea, Illud quod ponitur in diffinitione alicuius, debet esse prius & magis notum. Sed spes ponitur in diffinitione fidei, vt patet Hebr.* 11. Fides est substantia sperandarum rerum: *ergo spes est prior fide.*

3. *Præterea, Spes præcedit actum meritorium. Dicit enim Apostol.* 1. *ad Corinth.* 9. Quòd qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi. *Sed actus fidei est meritorius: ergo spes præcedit fidem.*

Gloss. Interlinea. ibid.

Sed contra est, quòd Matth. 1. *dicitur*, Abraham genuit Isaac, *id est, fides spem, sicut dicit* * *Glossa.*

Art. 2. & 3. huius q. & art. 3. huius dist. ad tertium.

Respondeo dicendum, quòd fides absolutè præcedit spem. Obiectum enim spei est bonum futurum, arduum, possibile haberi. Ad hoc ergo, quòd aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei vt possibile. Obiectum autem spei est vno modo beatitudo æterna, & alio modo diuinum auxilium, vt ex * *dictis patet. Et vtrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam æternam possumus peruenire, & quod ad hoc paratum est nobis diuinum auxilium, secundùm illud Hebr.* 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quia inquirentibus se remunerator est. *Inde manifestum*

A *est quod fides præcedit spem.*

Ex Caietano in hunc locum. *Ad primum ergo dicendum, quòd sicut* * *Glos. ibidem subdit, Spes dicitur introitus fidei, id est, rei creditæ, quia per spem intratur ad videndum id quod creditur. Vel potest dici, quod est introitus fidei, quia per eam homo intrat ad hoc, quod stabiliatur & perficiatur in fide.*

Ad secundum dicendum, quòd in diffinitione fidei ponitur res speranda, quia proprium obiectum fidei non est apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium, vt quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

Ad tertium dicendum, quòd non omnis actus meritorius habet spem præcedentem, sed sufficit si habeat concomitantem vel consequentem.

B COnclusio est, fides præcedit spem, vbique enim assumit vt certum S. Thom. ad actum supernaturalem voluntatis in via necessariam esse supernaturalem cognitionem fidei in via, vt suprà notaui *ad quæst.* 4. & *quæst.* 6. assignauimus rationem huius doctrinæ. & licèt S. Thom. loquatur de fide infusa respectu spei infusæ, eadem etiam ratio est de fide acquisita respectu spei acquisitæ, vnde secundùm ordinem generationis certum est actum fidei esse priorem actu spei, vt docuimus *q.* 4. & docuit S. Thom. 1. 2. *quæst.* 62. *artic.* 4. & his locis communiter Thomistæ.

Duo restant explicanda circa hunc articulum. Alterum est an actus spei possit esse tempore posterior actu fidei. & suprà *quæst.* 4. docuimus fidem posse esse tempore priorem charitate, & in hoc eodem modo existimo fidem posse esse priorem secundùm tempus actu spei, quia fieri potest vt credat quis etiamsi non speret, & vt dicemus *quæst.* 20. fides potest manere sine spe. An verò spes possit esse prior secundùm tempus charitate, breuiter dicemus *artic. sequent.* & quantum ad hoc, eodem modo philosophandum est de actu spei acquisitæ respectu actus fidei acquisitæ.

C

Alterum est, quænam sit prior perfectione, fides, an spes, nonnulli docent spem esse perfectiorem virtutem, & probant primò ex S. Thom. *q.* 5. *de virtutibus, artic.* 3. & secùdò ratione, quia spes pertinet ad apperitũ, fides verò ad intellectum, atque adeò spes per se respicit honestũ. Tertiò; quia spes perfectiùs nos vnit Deo, supposita fide. Contendunt autẽ Doctores huius sententiæ, spem esse perfectiorem in ratione virtutis: nam de comparatione in perfectione physica iuxta principia assignata in simili dubio de fide & charitate philosophandum est.

D Alij verò docẽt fidem in ratione virtutis esse perfectiorem, primò ex S. Thoma: nam infrà *quæst.* 20. *artic.* 3. dicit infidelitatem, secundùm se, & ex sua ratione, esse grauius peccatum desperatione, & ita videtur iudicare fidem esse perfectiorem virtutem. Et ratione probãt, quia maius damnum est amittere fidem, quàm amittere spem, quia fides est secunda radix & fundementum totius vitæ spiritualis. D. Thom. certè in hanc posteriorem inclinatur sententiam; res tamen mihi est satis dubia, nec video idonea argumenta, ex quibus possim certum ferre iudiciũ, rationes enim quæ pro vtraque sententia afferuntur, solùm probant hasce virtutes sese inuicem superare quantum ad aliquid. quænam verò sit absolutè perfectior, nõ satis ostendunt, nec mirum, cùm altera ad intellectum, altera ad voluntatem pertineat. Eadem verò difficultas esse posset de fide acquisita comparata cum spe acquisita, sed dubiũ etiam est iudicium.

E

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm charitas sit prior spe.

89. 1. 2. q. 62. ar. 4. 3. dist. 26. q. 2. ar. 1. q. 2. Et vir. q. 4. ar. 3.

AD *octauum sic proceditur. Videtur, quòd charitas sit prior spe: dicit enim* * *Ambros. super illud Luc.* 17. Si habueritis fidem sicut granum sinapis, &c. *Ex fide est charitas,*

ex charitate spes. Sed fides est prior charitate : ergo charitas est prior spe.

2. Præterea, * Augustin. dicit 14. de ciuitate Dei, quod boni motus atque affectus ex amore & sancta charitate veniunt. Sed sperare secundum quod est actus spei, est quidã bonus animi motus : ergo deriuatur à charitate.

3. Præterea, * Magister dicit 26. dist. 3. lib. Sent. quòd spes ex meritis prouenit, quæ præcedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura præit charitas: ergo charitas est prior spe.

Sed contra est, quòd Apost. dicit 1. ad Timoth. 1. Finis præcepti charitas est de corde puro, & conscientia bona. * Glos. 1. spe : ergo spes est prior charitate.

Respondeo dicendum, quòd duplex est ordo. Vnus quidem secundum viam generationis & naturæ, secundum quam imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo est perfectionis, & formæ secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum ergo primum ordinem spes est prior charitate. Quod sic patet, quia spes & omnis appetitiuus motus ex amore deriuatur, vt suprà * habitum est, cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est, quo aliquis secundum se amatur, vtpote cui aliquis vult bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est, quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed vt illud bonum sibi ipsi proueniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, qua inhæret Deo secundum seipsum. Sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior charitate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc, quòd timens ab ipso puniri, cessat à peccato, vt * Augustin. dicit super primam canonicam Ioan. ita etiam spes introducit ad charitatem inquantum aliquis sperans remunerari à Deo, accenditur ad amandum Deum, & seruandũ præcepta eius. Sed secundum ordinem perfectionis, charitas prior est naturaliter. Et ideo adueniente charitate, spes perfectior redditur, quia de amicis maximè speramus. Et hoc modo dicit * Ambros. quòd spes est ex charitate.

Vnde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd spes & omnis motus appetitiuus ex amore prouenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes prouenit à charitate, sed solum motus spei formatæ, qua scilicet aliquis sperat bonum à Deo vt ab amico.

Ad tertium ergo dicendum, quòd Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter præcedit charitas, & merita ex charitate causata.

COnclusio est, ordine generationis spes est prior, secundùm perfectionem verò charitatem esse priorem. Sic communiter Theologi. & prior ex dictis constat. Secunda verò de maiori perfectione charitatis facile intelligitur ex perfectiori obiecto formali ipsius, de qua iterum disputat S. Thom. infrà *quæst. 23. artic. 6.* Posset verò disputari de prioritate actus spei secundùm tempus respectu actus charitatis, & philosophandum est sicut in simili de actu fidei, respectu actus charitatis, de quo in specie disputant auctores, vt vidimus *quæst. 4. artic. 7.* & affirmandum est posse esse actum spei priorem actu charitatis secundùm tempus, vnde & spes manere potest in eo qui amittit charitatem, secundùm certam doctrinam. & idem iudicium est de prioritate actus spei acquisitæ respectu actus charitatis acquisitæ, si talis sit.

QVÆSTIO XVIII.

De subiecto spei, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE *considerandũm est de subiecto spei.*

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primò, vtrùm virtus spei sit in voluntate sicut in subiecto.

Secundò, vtrùm sit in beatis.

Tertiò, vtrùm sit in damnatis.

Quartò, vtrùm in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICVLVS I.

Vtrùm spes sit in voluntate sicut in subiecto.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd spes non sit in voluntate sicut in subiecto. Spei enim obiectum est bonum arduum, vt suprà * dictum est. Arduum autem non est obiectum voluntatis, sed irascibilis : ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. Præterea, Ei ad quod vnum sufficit, superfluè apponitur aliud. Sed ad perficiendam potentiam voluntatis sufficit charitas, quæ est perfectissima virtutum : ergo spes non est in voluntate.

3. Præterea, Vna potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul potest esse cum actu charitatis : ergo cum actus charitatis manifestè pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

Sed contra est, anima non est capax Dei, nisi secundum mentem, in qua est memoria, intelligentia & voluntas, vt patet per Augustin. in lib. de Trinit. Sed spes est virtus theologica, habens Deum pro obiecto. Cùm ergo non sit neque in memoria, neque in intelligentia, quæ pertinẽt ad vim cognoscitiuam, relinquitur, quod sit in voluntate sicut in subiecto.

Respondeo dicendum, quòd sicut ex * prædictis patet, habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitiuæ partis, cùm sit eius obiectum bonum. Cùm autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitiuus, qui diuiditur per irascibilem & concupiscibilem, & appetitus intellectiuus, qui dicitur voluntas, vt in 1. * habitum est, illi motus, qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passione, in superiori autem sine passione, vt ex suprà * dictis patet. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitiuum, quia bonum quod est obiectum principale huius virtutis, non est aliquod bonum sensibile, sed bonum diuinum. Et ideo spes est in appetitu superiori (qui dicitur voluntas) sicut in subiecto. Non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

Ad primum dicendum, quòd irascibilis obiectum est arduum sensibile. Obiectum autem virtutis spei est arduum intelligibile, vel potius, supra intellectum existens.

Ad secundum dicendum, quòd charitas sufficienter perficit voluntatem quantum ad vnum actum, qui est diligere. Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum eius, qui est sperare.

Ad tertium dicendum, quòd motus spei & motus charitatis habent ordinem adinuicem, vt ex suprà * dictis patet. Vnde nihil prohibet vtrumque motum simul esse vnius potentiæ. Sicut & intellectus potest simul multa intelligere adinuicem ordinata, vt in primo * habitum est.

COnclusio est affirmatiua, & communis doctrina Theologorum *in 3. d. 26.* & interpretum S. Thomæ *hoc loco.* & probat S. Thom. quia obiectum spei est honestum : ergo eius actus pertinet ad appetitum. Deinde non pertinet ad appetitum sensitiuum, quia honestum, quod est obiectum appetitus sensitiui, est honestum sensibile : obiectum autem spei infusæ est honestum diuinum, & altioris ordinis : quod declarari potest, quia nequit esse obiectum appetitus, nisi priùs cognoscatur à potentia cognoscitiua, proponente obiectum appetenti. Sed operanti per appetitum sensitiuum vt sic non potest proponi bonum diuinum vt supernaturale per cognitionem sensus interni, vt constat : ergo actus spei infusæ nequit pertinere ad appetitum sentientem. quæ ratio protracta videtur probare nullũ posse esse formaliter actum

virtu

virtutis, in appetitu sensitiuo, quia actus virtutis ex communi doctrina Aristot. tendit in obiectum honestum propter ipsam honestatem: rationem autem honestatis non potest cognoscere sensus internus, atque adeò non potest illa ratio proponi operaturo, per appetitum sensitiuum, de quo prima secundæ in materia de virtutibus. Probant etiam aliqui auctores, affectum spei pertinere ad appetitum, quia motus spei in genere ad appetitum pertinet; quia, vt docuit Aristot. 2. *Rhetor. cap.* 5. spes & timor motus quidam est ortus ex persuasione, vel imaginatione boni, aut mali futuri: timor autē motus est appetitus supponens iudicium mali futuri. & eodem modo spes motus est appetitus supponens iudiciū boni futuri. Solent autem obiici quædam testimonia Scripturæ, in quibus spes solet appellari fides, quibus vtuntur hæretici ad probandum, fidem & spem non distingui, eámque fidem quam ipsi appellant iustificātem, pertinere ad intellectum, de quo Theologi in materia de iustificatione, & diximus suprà *ad quæst.* 4. In præsenti autem sufficit dicere quod licèt aliquando nomen fidei ponatur ad significādum actum spei, eo quòd fides moueat voluntatem ad sperandum; ex hoc tamen non sequitur motum spei esse actum intellectus. Legantur interpretes S. Thomæ *quæst. præced. artic.* 6. & Sotus 2. *de natura & gratia, cap.* 7. Secundò solet obiici testimonium Augustini *in Enchiridio, cap.* 118. dicentis: Cùm ergo bona futura esse creduntur, nihil aliud quàm sperantur. & *epist.* 112. *de videndo Deo, cap.* 13. dixit fidem sperare. quibus verbis significat spem & fidem non distingui. Respondetur fidem dici sperare, eo quòd ad spem excitet, & necessaria sit. sicuti & Paulus 1. *Corinth.* dixit, charitatem omnia credere, quia mouet ad credendum. & iuxta hæc possunt similes locutiones explicari.

Articulus II.

Vtrùm spes sit in beatis.

91. AD *secundum sic proceditur. Videtur, quòd spes sit in beatis. Christus enim à principio suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem, cum ex eius persona dicatur in Psal.* 30. In te Domine speraui, *vt* * *Glos. expo-nit: ergo in beatis potest esse spes.*

2. *Præterea, Sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam eius continuatio. Sed homines antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis adeptione. Et postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.*

3. *Præterea, Per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare, non solum sibi, sed etiam aliis, vt suprà* * *dictum est. Sed beati, qui sunt in patria, sperant beatitudinem aliis: alioquin non rogarent pro eis: ergo in beatis potest esse spes.*

4. *Præterea, Ad beatitudinem Sanctorum pertinet non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis. Sed animæ Sanctorum qui sunt in patria, expectant adhuc gloriam corporis, vt patet* * *Apocal.* 6. *Et* 12. *super Gen. ad literam: ergo spes potest esse in beatis.*

Sed contra est, quòd Apostol. dicit ad Rom. 8. *Quod videt quis, quid sperat? Sed beati fruuntur Dei visione: ergo in eis spes locum non habet.*

Respondeo dicendū, quòd subtracto eo, quod dat speciem rei, resoluitur species, & res non potest eadem remanere, sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem à suo obiecto principali, sicut & cætera virtutes, vt ex suprà * *dictis patet. Obiectum autem principale eius est beatitudo æterna, secundum quod est possibilis haberi ex auxilio diuino, vt suprà* * *dictum est. Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundum quod est futurum: ideo cum beatitudo iam non fuerit futura, sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes sicut & fides euacuatur in patria, & neutrum eorum in beatis esse potest.*

Ad primum dicendum, quòd Christus etsi esset comprehensor, & per consequens beatus quantum ad diuinam fruitionem: erat tamen simul viator, quantum ad passibilitatem naturæ quam adhuc gerebat, & ideo gloriam impassibilitatis & immortalitatis sperare potuit, non tamen ita, quòd haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale obiectum, sed potius fruitionem diuinam.

Ad secundum dicendum, quòd beatitudo Sanctorum dicitur vita æterna: quia per hoc, quòd Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes æternitatis diuinæ, quæ excedit omne tempus. Et ita continuatio beatitudinis non diuersificatur per præsens, præteritum & futurum: & ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum, quòd durante virtute spei eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi & aliis. Sed euacuata spe in beatis, secundum quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore charitatis. Sicut etiam qui habet charitatem Dei, eadem charitate diligit proximum: & tamen aliquis potest diligere proximū, non habens virtutem charitatis, sed alio quodam amore.

Ad quartum dicendum, quòd cum spes sit virtus theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectum spei est gloria animæ, quæ in fruitione diuina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animæ: tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ: tum etiam quia habens gloriam animæ, habet iam sufficienter causam gloriæ corporis.

Articulus III.

Vtrùm spes sit in damnatis.

AD *tertium sic proceditur. Videtur, quòd in damnatis sit spes. Diabolus enim est damnatus & princeps damnatorum, secundum illud Matth.* 25. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius. *Sed diabolus habet spem, secundum illud Iob* 40. Ecce, spes eius frustrabitur eum. *Ergo videtur quod damnati habeant spem.* 92. 3. dist. 25. q. 2. ar. 2. & 4.

2. *Præterea, Sicut fides est formata & informis, ita & spes. Sed fides informis potest esse in dæmonibus & damnatis, secundum illud Iacob.* 2. Dæmones credunt, & contremiscunt. *Ergo videtur quod etiam spes informis possit esse in damnatis.*

3. *Præterea, Nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum, quod in vita non habuit, secundùm illud Eccles.* 11. Si ceciderit lignum ad Austrum aut ad Aquilonem, in quocunque loco ceciderit, ibi erit. *Sed multi, qui damnantur, habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.*

Sed contra est, quòd spes causat gaudium, secundum illud Rom. 12. Spe gaudentes. *Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore & luctu, secundùm illud Isa.* 65. Serui mei laudabunt præ exultatione cordis, & vos clamabitis præ dolore cordis, & præ contritione spiritus vlulabitis. *Ergo spes non est in damnatis.*

Respondeo dicendum, quòd sicut de ratione beatitudinis est, vt in ea quietetur voluntas: ita de ratione pœnæ est, vt id quod pro pœna infligitur, voluntati repugnet. Non autem potest voluntatem quietare vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo * *Augustinus dicit super Genes. ad literam, quod angeli perfectè beati esse non poterant in primo statu ante confirmationem, vel lapsum, cùm non essent præscij sui euentus. Requiritur enim ad perfectam & veram beatitudinem, vt aliquis certus sit de suæ beatitudinis perpetuitate: alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiā cum perpetuitas damnationis pertineat ad pœnam damnatorum, non verè haberet rationem pœnæ, nisi voluntati repugnaret, quod esse non posset si perpetuitatem suæ damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriæ damnatorum pertinet, vt ipsi sciāt, quòd nullo modo possunt damnationē euadere, & ad beatitudinē peruenire.* Lib. 11. c. 17. & 19. tom. 3.

Vnde

Vnde dicitur Iob 15. Non credit quod reuerti possit de tenebris ad lucem. *Vnde patet, quòd non possunt apprehendere beatitudinem, vt bonum possibile, sicut nec beati vt bonum futurum: & ideo neque in beatis, neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus, siue sint in vita ista, siue in purgatorio, potest esse spes: quia vtrobique apprehendunt beatitudinem vt futurum possibile.*

Lib. 33. c. 24. ante med. *Ad primum ergo dicendum, quòd sicut * Gregor. dicit* 33. *Moral. hoc dicitur de diabolo secundum membra eius, quorum spes annullabitur. Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem, qua sperat se de sanctis victoriam obtinere: secundum illud quod supra præmiserat. Habet fiduciam, quòd Iordanis influat in os eius. Hæc autem non est spes, de qua loquimur.*

Enchirid. cap. 8. tom. 3. *Ad secundum dicendum, quòd sicut * August. dicit in Enchiridio, Fides est & malarum rerum & bonarum, & præteritarum & præsentium & futurarum, & suarum & alienarum. Sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium: & ideo magis potest esse fides informis in damnatis, quàm spes, quia bona diuina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.*

Ad tertium dicendum, quòd defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec euacuatio spei in beatis auget meritum: sed vtrumque contingit propter mutationem status.

DISPVTATIO LXII.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

De actu & habitu spei.

PRÆCIPVVM dubium est quod tractat S. Thom. & intelligi potest de actu & de habitu spei. Et primò certum est non manere actum spei circa beatitudinem propriã beati, quam iam adeptus est, obiectum enim præsens non est obiectum affectus spei, & ideo ad Rom. 8. dicitur: *Spes quæ videtur non est spes*, id est, obiectum ipsa visione possessum, non esse obiectum spei. Hæc autem ratio suadet nulla ratione circa tale obiectum vt præsens, posse esse affectum spei. Dubium verò posset esse, an circa beatitudinem vt conseruandam sit actus spei. Ratio dubitandi est, quia sub hac ratione apprehenditur vt futura. S. Thom. *ad secundum.* respondet non esse actum spei, & sequuntur recentiores interpretes qui hanc difficultatem tractarunt. Reddit rationem S. Thomas, quia beati, eo quòd Deo fruuntur, efficiũtur quodammodo participes æternitatis Dei, quæ excedit tempus, & ita dicit continuationem beatitudinis non diuersificari per præsens, præteritum & futurum, & ideo beatos non habere spem de continuatione beatitudinis, sed habere ipsam, quia non est ibi ratio futuri. quibus verbis videtur sentire S. Thomas visionem Dei mensurari, æternitate participata, vt loquuntur quidam Thomistæ. & ideo omnia quodammodo illi esse præsentia, sicuti æternitati ipsius Dei omnia esse præsentia secundùm præsentiam realem arbitrantur nonnulli, & ideo videtur concludere S. Thom. in beatitudine non esse rationem futuri. sed hæc doctrina de reali præsentia rerum in æternitate falsa est, alienáque à mente S. Thomæ: vt ex antiquis etiam Thomistis rectè ostendit P. Vasquez *1.p.disp.65.cap.5.*

Et in præsenti mihi placet non esse actum spei circa beatitudinem, vt conseruandam, eo quòd beati præsentem habeant ipsam rem totam, quantum ad reuelationem visionis quæ de se perpetua est, & non minus postulat cõseruationem, quàm potentia intellectiua semel producta. Ridiculum autem esset asserere posse esse in nobis affectum spei acquisitæ, circa conseruationem potentiæ intellectiuæ. vnde meritò S. Thomas dixit non esse ibi rationem futuri, quæ scilicet necessaria est ad affectum spei. Quod etiam declaratur ex eo quòd beatus nullam apprehendat difficultatem circa beatitudinem quam habet prout conseruãdam, & ideo absolutè Scholastici docent beatos circa beatitudinem non habere actum spei. De aliis verò actibus dubium est, an aliquis actus propriæ spei maneat in beatis. Prima ratio dubitandi solet sumi ex actu concupiscentiæ Dei, qui manet in beatis. Secunda, quia beati aliis possunt sperare beatitudinem animæ. Tertiò, quia sibi possunt sperare gloriam proprij corporis.

Caiet. *3.p.q.7. art.4.* sentit in beatis manere aliquem actum spei, & expressè P. Suarez in cõment. illius artic. docet in beatis manere actum & habitum spei, præsertim propter primam rationem dubitandi. Recentiores verò alij licèt negent habitum spei in beatis, fatentur tamen in illis manere actum proprium spei circa gloriam proprij corporis. Mihi placet primò actum quo beati sperant aliis beatitudinem, non esse actum spei. ita S. Thom. expressè ad tertium qui dicit illos sperare beatitudinem aliis ex amore charitatis. Probari autem potest ex his quæ diximus quæstione præcedenti, & breuiter declaratur, quia vel beatus sperat aliis beatitudinem ex complacentia Dei, & iste erit actus charitatis erga Deũ: vel ex complacentia illorum quibus sperat beatitudinem, & iste erit actus charitatis erga illos; vel solùm simplici affectu placet beato beatitudo aliorum cui non proponitur vt cõsequenda. & iste simplex affectus sicut omnes alij non requirunt peculiarem habitum. Quòd si aliquo modo posset proponi beato, sicut viatori, potest proponi beatitudo aliorũ vt difficiles in ordine ad consecutionẽ. si deberet illi cooperari, posset esse actus spei. Nihilominus etiamsi respectu beati possit esse aliquod obiectum spei, existimo in beatis non esse actum spei; quia, vt infrà dicemus, ex communi sententia habitus spei non manet in illis, & ideo connaturalius & perfectius operantur ex habitu charitatis, vt dixi *3.p.q.7.art.4. citato.* propter quod rectè S. Thom. *ad quartum*, docuit beatos circa gloriã proprij corporis non habere actum spei distinctum ab actu charitatis. Quod non est ita intelligẽdum quasi impossibilis sit pro eo statu circa gloriam corporis actus spei, sed quia connaturalius operãtur ex habitu alterius virtutis. Et similiter dicendum est in eo statu de possibili posse esse actum spei circa aliquod obiectum, si Deus illud promitteret, distinctum ab ipsa beatitudine; in hoc enim nulla est implicatio. Demum de actu amoris concupiscentiæ suprà dictum est.

Circa alteram partem de habitu spei affirmat, vt vidimus, P. Suarez, sed dicendum est non manere habitum spei in beatis. est communis sententia Theologorum S. Thomæ apertè in hoc articulo: nam in corpore dicit non manere in patria, sicut nec fides. & ad primum dicit beatos nõ habere virtutem spei. & ad tertium beatos sperare aliis beatitudinem, sed non virtute spei, quæ euacuata est, inquit. & *artic.3. in fine cap.* concludit in beatis & in damnatis non esse spem. idem docet *1.2.q.67. artic.4. & 5. & 3.p.q.7.art.4.* & his locis Thomistæ, P. Valentia *1.2.disp.5. in fine.* Bonauentura *in 3.d.31.artic.2.q.2.* Richardus *quæst.2.* Capreol. *quæst.1.artic.3. ad 1.* Scotus *quæst.vnica.§.respondeo.* Gabr. *quæst.1.artic.2.* Almain. *quæst.1. post medium.* P. Vasquez *1.par.tom.1.disp.235.cap.4. & 3.p. tom.1.disput.43.*

Et probari potest primò ex sensu Patrum in illud 1. Corinth. 13. *Nunc manent fides, spes, charitas, &c.* quo in loco secundùm cõmunem sensum Patrum Paulus loquitur de tempore huius vitæ, cùm dicit: *Nunc manent.* dicitur verò charitas maior, quia nunquam excidit, id est, vt interpretatur Hieronymus, quia sola permanet in futuro. Theodoretus verò ait in illo seculo superuacaneã esse fidem & spem superfluam. Chrysost. *Homil.34. in illum locum:* Maior, inquit, est charitas in eo quòd illæ non sunt, id est, fides & spes, hæc durat, nempe charitas. Anselmus: Ideo charitas maior, quia fides cessabit, & spes

finem

finem habebit. Sola verò charitas in æternum perseue-
rabit. Glossa autem & Beda docent, charitatem esse ma-
iorem, quia illis recedentibus illa permanebit aucta. Ex
his ergo possumus sumere argumẽtum; quia, vel Patres
loquuntur de habitibus, vt concedunt nonnulli Scho-
lastici, & tunc cùm absolutè doceant euacuari in illo se-
culo, recedere, & non durare, planè indicant non mane-
re secundùm substantiam, & ita nullius momenti est ex-
plicatio aliquorum asserentium, spem non manere sub
denominatione spei, manere tamen secundùm substan-
tiam, ad eliciendum actum amoris concupiscentiæ, &
delectationis circa Deum vt bonum proprium, quia Pa-
tres absolutè docẽt recedere & euacuari, & eodem mo-
do loquuntur de fide & spe. Si verò (quod certius est)
loquantur de actibus, pendendum est Patres absolutè
& sine limitatione asserere, spem & fidem non manere.
quæ locutio non esset vniuersim vera, si aliquis actus
maneret, qui mereretur nomen spei. & Hieronymus di-
xit solam charitatem permanere; Augustinus verò, spem
& fidem recedere. Ex hoc autem sumi potest argumen-
tum ad probandum habitum non manere, qui si manet,
actus præcipuus circa futurum non erit habitus neces-
sarius.

Vt autem aliquam rationem huius assignemus, ad-
uertendum est sermonem posse esse, & de bonis homi-
nibus ante resurrectionem, & de illis post resurrectio-
nem. Et quidem si sermo sit de beatis post resurrectio-
nem, mihi probabilissimum est in illis non manere ha-
bitum spei, quia nullus manet actus spei. Licèt enim per-
seueret in illis amor concupiscentiæ, sed iste actus, vt
dixi, non est actus spei. Deinde iam non manet affectus
circa gloriã corporis, cùm sint iam glorificata corpora.
Rursus circa conseruationem gloriæ & aliorum bono-
rum illius status non manet affectus spei, vt explicatum
est, nihilque iudicant beati pro illo statu futurũ in quod
cum difficultate tendat affectus. Si verò loquamur de
beatis ante resurrectionem, non est ita certum in illis
non manere habitum spei, quia non est ita certum non
manere actum, cùm maneat futura gloria corporis.

Nihilominus mihi probabilius est, non manere habi-
tum spei, & hoc sensu expressè loquutus est S. Thom. &
alij ex citat. Scholastic. qui pro ratione dubitandi argu-
mentum sumunt ex futuritione gloriæ corporis. Ratio
autem assignari potest, qua vtitur S. Thom. *in hac quæst.*
artic. 2. scilicet, quia respectu affectus beati iam non ma-
net præcipuum obiectum spei, tam enim possidet bea-
titudinem: vnde non mirum si esset habitus pro eo sta-
tu in quo principalem actum nequit elicere.

Addunt etiam alij, beatum elicere eo breui spatio
temporis actum spei, & non per habitum, admittunt
enim aliqui pro eo tempore in beatis actum spei circa
gloriam corporis. quod licèt sit probabile, expressè ta-
men videtur cõtra S. Thom. docet enim euacuari spem,
quia deficit obiectũ principale. illa verò euacuata cen-
set beatos ex contritione spetare gloriam corporis, vel
saltem non ex virtute spei, & vt suprà dicebamus, si se-
mel demus pro eo tempore non manere habitum spei,
conuenientius est vt beati ex charitate operẽtur. Patres
verò citati circa locũ Pauli 1. *Corinth.* 13. commodè pos-
sunt explicari de seculo futuro post resurrectionem, si
ante illam aliquis admittat actum spei in beatis, com-
modiùs tamen intelliguntur de beatis etiam ante resur-
rectionem, cùm eodem modo loquantur de spe, ac de fi-
de: & illud vnum ex Patribus videtur efficaciter proba-
ri, principalem actum spei non manere in beatis post
resurrectionẽ. Rationes verò dubitandi ex dictis solutę
sunt. Quomodo verò expellatur habitus spei in beatis,
dicemus statim. De actu spei acquisitæ circa materialia
obiecta spei infusæ, eodem modo philosophandum
est, & consequenter superuacaneus est habitus acqui-
situs.

A

DVBIVM II.

Quomodo spes expellatur in beatis, & damnatis, & an in peccatoribus & hæreticis maneat spes.

CIrca priorem partem de spe beatorum dubium po-
test esse & de habitu & de actu, & de hoc distin-
guere possumus: nam circa beatitudinem iam possessam,
nulla potentia potest esse actus spei, quia deficit obie-
ctum, & ita per possessionem boni ex natura rei expel-
litur actus spei tanquam per aliquid quod aufert obie-
ctum illius. quæ doctrina de beatitudine animæ locum
habet in beatis, siue ante, siue post resurrectionem; de
beatitudine verò corporis ab instanti resurrectionis.
Circa alios verò actus qua ratione cessent secundùm le-
gem ordinariam, ex dictis constat, non tamen implicat
de potentia absoluta, eum qui habet beatitudinem ani-
mæ, posse spei actum elicere circa aliud obiectum, quia
cum possessione vnius potest stare futuritio alterius, &
certum iudicium de futuritione illius. sicut in simili di-
ximus de actu fidei quod non implicat cum clara visio-
ne ipsius Dei, si actus ille habeat obiectum aliud di-
stinctum.

B

De habitu verò spei si loquamur ex natura rei, ex di-
ctis constat qua ratione superfluus sit, vt dixit Theodo-
retus, id quod certius est de statu beatitudinis post re-
surrectionem, & secundùm nostram doctrinam conse-
quenter dicendum est de statu beatitudinis etiam ante
resurrectionem. De potentia verò absoluta non impli-
cat in eo statu esse actum spei, sicuti de actu fidei dixi-
mus. Et declarari potest, tum quia, vt suprà dicebam, in
eo statu posset esse obiectum aliquod spei, quia posset
aliquid futurum promitti à Deo, & certò cognosci à
beato: ergo posset esse habitus ad operandum circa tale
obiectum: tum quia licèt nullus posset esse actus, tamen
non videtur ex quo capite possit esse tanta repugnantia
inter habitum spei & eum statum, vt implicet posse cõ-
seruari à Deo habitum cum statu beatitudinis. De actu
spei acquisitæ circa materialia obiecta spei infusæ eo-
dem modo philosophandum est, & ex consequenti de
habitu.

C

Sed possent obiici Irenæus 2. *contra hæres. cap.* 47. Ter-
tullianus *lib. de patientia, cap.* 13. qui videntur sentire, spem
manere in patria. & eodem modo loquuntur de fide,
sed hos Patres suprà interpretatus sum in materia spei.

D

Circa secundam partem dubij facile concedũt Scho-
lastici non manere actum spei in damnatis. Ratio verò
est, quia non possunt iudicare aliquod donum futurum
sibi conferendum à Deo. ex quo vlteriùs fit non mane-
re in illis habitum spei, tum quia superfluus esset habi-
tus pro statu in quo non posset operari, tum quia omni
dono spoliantur à Deo. Et idem dicendum est de actu
spei acquisitæ: nam etiam respectu illius deficit obiectũ.
Sed quæret aliquis quo sensu S. Thom. ad secundum di-
xerit magis posse esse fidem in damnatis, quàm spem.
Ratio dubij est, quia fides & spes supernaturalis nõ ma-
nent in damnatis, spes verò acquisita sicut fides manere
potest, præsertim in opinione eorum qui putant esse
actum spei, sperare aliis beatitudinem: nam licèt da-
mnatus sibi sperare non possit, videtur tamen quòd pos-
sit alicui viatori sperare.

E

Solutio tamen facilis est, quia licèt sit in damnatis fi-
des acquisita, tamen actus honestus spei, etiam acquisi-
tæ, nequit esse in illis: nam secundùm communiorem
sententiam Theologorum nullum congruum auxilium
conceditur damnatis ab bene operandum. de quo in-
terpretes S. Thomæ 1. *p. quæst.* 64. *artic.* 3. P. Vasquez *ibi*
disput. 241. Quòd si beatitudo aliorum esset obiectum
spei, ex hac parte non deficeret spes in damnatis. Nos
tamen docuimus *quæst. præced.* bona aliorum non posse

esse

esse obiectum spei, nisi respectu eius cui eorum consecutio proponitur vt necessaria & difficilis, & vt bona sperantis.

Restat explicare an in peccatoribus & hæreticis maneat spes. Dicendum est primò in hæreticis non manere spem supernaturalem. ita sentiunt communiter Theologi *hîc & in* 3.*d.*26. & de actu ratio est, quia ad supernaturalem actum voluntatis necessaria est supernaturalis cognitio, vt docui *quæst.*6. hoc autem non manet in hæretico; ex consequenti verò amittitur habitus, cùm in eo statu non possit elicere actum. Quod verò attinet admodum expulsionis, sciendum est, quoties spes amittitur ad amissionem fidei, ex eo amitti quòd auferatur fundamentum illius. Quomodo verò corrumpatur per actum desperationis, dicemus infrà.

Circa alteram partem de peccatoribus dicendum est secundò non amitti spem per quodlibet peccatum mortale. hæc est communis doctrina, quam in simili de fide tradidimus. & ratio est, quia si peccator perseueret in fide, habet sufficientem cognitionem vt eius voluntas excitetur ad affectum spei, atque adeò ex hoc solùm quòd peccet peccato odij Dei, vel iniustitiæ erga proximum, nõ amittit statum in quo possit sperare: vnde dici nequit quòd amittat spem peccator ex eo quòd amittat charitatem, quia nec ex natura rei, nec ex libera institutione Dei probari potest sufficienter talis cõnexio, imò Concil. Trident. *sess.*6. *cap.*6. numerat actum spei inter dispositiones quibus peccatores disponuntur ad iustitiam: dicit enim peccatores ad considerandam Dei misericordiam se conuertendo in spem erigi, fidentes Deũ sibi propter Christum propitium fore. quibus verbis indicat Concil. statum peccati vniuersim non pugnare cum actu spei, licèt cum illo pugnet status peccati hæresis, aut desperationis.

Tertiò dicendum est habitum spei infusæ amitti posse actu desperationis. est cõmunis doctrina, & circa modum expulsionis philosophandum est sicut in simili de expulsione fidei per peccatum hæresis. Atque adeò secundùm nostram sententiam dicendum est ex natura rei expelli habitum spei infusum per actum desperationis. quæ doctrina eodem modo explicanda est, & probanda, sicut similis de habitu fidei, quam tradit P. Vasquez 1.2.*disput.*91. *cap.*4. De spe verò acquisita suprà diximus posse manere in hæretico, & ex dictis de actu fidei acquisitæ facile intelligitur posse esse in hæretico aliqualem actum huius spei, & eodem modo constat manere posse in peccatore fideli.

Superest explicare an diminuatur, & quomodo augeatur habitus spei infusæ. suprà *quæst.*5. agens de augmento habitus fidei, retuli Bañez asserentem sine inconuenienti posse dici diminui fidem & spem quando amittitur charitas. quæ doctrina ibi impugnata est quod attinet ad habitum fidei, & eadem ratione impugnari potest quod attinet ad habitum spei. Dicendum ergo est primò infusum habitum spei non habere contrarium aliquem habitũ per quem diminuatur, est certa & communis doctrina, & vera in aliis habitibus infusis virtutum. Secundò dicendum est sola cessatione actuum non amitti hunc habitum, vt suppono ex communiori doctrina de corruptione habituũ. Demum tertiò per contrarium actum dicendum est habitum spei non diminui, quia omnino corrumpitur, vt docui in simili de habitu fidei per contrarium actum hæresis.

Circa secundam partem de augmento huius habitus primò certum est in homine iusto augeri per actus intensiores, non solùm meritoriè, sed etiam dispositiuè, talis enim actus simul habet & rationem meriti, cùm sit opus honestum libetum. Et rationem dispositionis, cùm sit intensior habitu, atque adeò sufficiens est vt Deus iuxta exigentiam illius infundat augmentum habitus. Per actus verò remissos spei hominis iusti, etiã est mihi probabilius meritoriè augeri habitum spei, sicut in simili dixi de actibus remissis fidei.

De actibus verò spei hominis existentis in peccato, si intensiores sint, dicendum est augere habitum per modum dispositionis physicæ. Cùm enim intensiores sint, sufficientes sunt dispositiones; si verò sint remissiores, non intendunt habitum per modum dispositionis physicæ, cùm sint remissiores. Et supponimus, nec per modum meriti de cõdigno, cùm sint actus hominis existentis in peccato, sed per modum meriti de congruo, vt diximus in simili de actibus fidei. Difficultates verò quæ solent esse contra augmentum habitus per actus remissos, tractabuntur infrà in materia de augmento charitatis.

Restat explicare an per actus aliarum virtutum augeatur habitus spei, & philosophandum est, sicut in simili de augmento habitus fidei, de quo suprà *quæst.*5. docuimus, probabilius esse non augeri, & ratio ibi facta hîc etiam habet locum. Ex dictis facile intelligitur habitum spei posse esse maiorem in vno quàm in alio. quod de fide quæsiuit S. Thom. suprà *quæst.*5. *artic.*4. & ratio est, quia potest vnus, aut intensiores aut plures actus spei elicere quàm alius. quæ ratio suadet in homine peccatore posse esse intensiorem actum habitum spei quàm in aliquo iusto, & in eodem homine in statu peccati; quia per solam amissionem charitatis non amisit spem, & in statu peccati potest elicere actus quibus augeatur habitus. An verò cum æquali habitu spei, & inæquali perfectione voluntatis, possit esse perfectior actus spei, ex dictis in simili de fide iudicandum est. Et secundùm nostram sententiam consequenter dicendum est, ex sola inæqualitate voluntatis non posse esse perfectiorem actum spei supernaturalis. Ex eo tamen poterit esse inæqualitas actuum, quòd vnus non ita perfecta inspiratione præueniatur ac alius, vel quòd liberè operetur remissiùs, nec vtatur habitu spei secundùm totam latitudinem eius, quod peculiare est in habitibus supernaturalibus viæ, qui non rapiunt necessariò potentiam ad operãdum, secundùm totam latitudinem ipsius habitus. Demum dubitari posset hoc loco de causa efficienti supernaturalis habitus spei, sicut de habitu fidei disputauit S. Thom. *quæst.*6. *artic.*1. quo in loco diximus solum Deum esse causam efficientem habitus supernaturalis fidei, & actus fidei supernaturalis, nec efficienter producere supernaturalem habitum, nec aliquem habitum acquisitum fidei. Quæ omnia eodem modo vera sunt in actibus supernaturalibus spei.

Articvlvs IV.

Vtrùm spes viatorum habeat certitudinem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem. 93. ver. 4. 2.2.q.4.

2. *Præterea, Spes ex gratia & meritis prouenit, vt suprà* * *dictum est. Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus, quòd gratiam habeamus: vt suprà* * *dictum est. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.* * qu.17. art.4. * 1.2.qu. 112.a.5.

3. *Præterea, Certitudo esse non potest de eo, quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem, deficiunt à consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.*

Sed contra est, quòd spes est certa expectatio futuræ beatitudinis: sicut Magister dicit 26.*distinct. tertij sententiarum, quòd potest accipi ex hoc quod dicitur* 2.*ad Timoth.*1. Scio cui credidi, & certus sum, quia potens est depositum meum seruare. 1.3 sent. dist.26. paragra. 2.

Respondeo dicendũ, quòd certitudo inuenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter & participatiuè. Essentialiter quidem inuenitur

inuenitur in vi cognoscitiua: participatiuè autem in omni eo, quod à vi cognoscitiua mouetur infallibiliter ad finem suum: secundum quem modum dicitur, quòd natura certitudinaliter operatur tanquam mota ab intellectu diuino, certitudinaliter mouente vnumquodque ad suum finem. Et per hūc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, inquantum per modum naturæ mouentur à ratione ad suos actus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem à fide, quæ est in vi cognoscitiua.

Vnde patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum, quòd spes non innititur principaliter gratiæ iam habitæ: sed diuinæ omnipotentiæ & misericordiæ per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, vt sic ad vitam æternam perueniat. De omnipotentia autem Dei & misericordia eius certus est quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum, quòd hoc, quòd aliqui habentes spem, deficiant à consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrij ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu diuinæ potentiæ, vel misericordiæ, cui spes innititur. *Vnde* hoc non præiudicat certitudini spei.

Conclvsio est, spem supernaturalem habere certitudinem participatiuè à fide. quæ doctrina facilis est, & iuxta illam intelliguntur locutiones Scripturæ, & Patrum, quibus spei firmitas commendatur.

QVÆSTIO XIX.

De dono timoris, in duodecim articulos diuisa.

DEINDE *considerandum est de dono timoris.*

Et circa hoc quæruntur duodecim.

Primò, vtrùm Deus debeat timeri.

Secundò, de diuisione timoris in timorem filialem, initialem, seruilem, & mundanum.

Tertiò, vtrùm timor mundanus semper sit malus.

Quartò, vtrùm timor seruilis sit bonus.

Quintò, vtrùm sit idem in substantia cum filiali

Sextò, vtrùm adueniente charitate excludatur timor seruilis.

Septimò, vtrùm timor sit initium sapientiæ.

Octauò, vtrùm timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali.

Nonò, vtrùm timor sit donum Spiritus sancti.

Decimò, vtrùm crescat crescente charitate.

Vndecimò, vtrùm maneat in patria.

Duodecimò, quid respondeat ei in beatitudinibus & fructibus.

Articvlvs I.

Vtrùm Deus possit timeri.

94. 23. q. 12. ar. 1. cor. Ioā. 1. dist. 34. q. 2. pra. a. 1. q. 1. ad 2. 1. 2. q. 64. ar. 4. & q. 42. a. 1. & Lib. 2. Rhet. c. 5. in. fi.

AD *primum sic proceditur. Videtur, quòd Deus timeri non possit. Obiectum enim timoris est malum futurum, vt suprà habitum est. Sed Deus est expers omnis mali, cùm sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.*

2. *Præterea, Timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus simul eum timere.*

3. *Præterea, Sicut Philosoph. dicit in 2. Rhetor. illa timemus, ex quibus nobis mala proueniunt. Sed mala non proueniunt nobis à Deo, sed ex nobismetipsis: secundùm illud Oseæ 13.* Perditio tua Israël, ex me auxilium tuum. *Ergo Deus timeri non debet.*

Sed contra est, quòd dicitur Ierem. 10. Quis non timebit te, ô Rex gentium? *Et Malach. 1.* Si ego Dominus, vbi est timor meus?

Respondeo dicendum, quòd sicut spes habet duplex obiectum, quorum vnum est ipsum bonum futurum, cuius adeptionem quis expectat. Aliud autem est auxilium alicuius, per quem expectat se adipisci quod sperat: ita etiam & timor duplex obiectum habere potest. Quorum vnum est ipsum malum, quod homo refugit. Aliud autem est illud, à quo malum prouenire potest. Primo ergo modo Deus, qui est ipsa bonitas, obiectum timoris esse non potest. Sed secundo modo potest esse obiectum timoris, inquantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum nobis potest aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum pœnæ, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cùm enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet huius ordinis priuationem, illud est malum simpliciter, quod excludit ordinem à fine vltimo, quod est malum culpæ. Malum autem pœnæ est quidem malum, inquantum priuat aliquod particulare bonum. Est tamen bonum simpliciter inquantum dependet ab ordine finis vltimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum & pœnæ prouenire, & si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest & debet timeri.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm quod malum quod homo refugit, est timoris obiectum.

Ad secundum dicendum, quod in Deo est considerare & iustitiam, secundùm quam peccantes punit, & misericordiam, secundùm quam nos liberat. Secundum ergo cōsiderationem ipsius iustitiæ insurgit in nobis timor: secundùm autem considerationem ipsius misericordiæ insurgit in nobis spes. Et ita secundùm diuersas rationes Deus est obiectum spei & timoris.

Ad tertium dicendum, quòd malum culpæ non est à Deo sicut ab actore, sed est à nobismetipsis, inquantum à Deo recedimus. Malum autem pœnæ est quidem à Deo actore inquantum habet rationem boni, prout scilicet est iustum: sed quod iustè nobis pœna infligatur, hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingit, secundùm quem modum dicatur Sapient. 1. Quòd Deus mortem non fecit: sed impij manibus & verbis accersierunt illam.

Conclvsio est, Deus nequit esse obiectum timoris tanquam malum quod timetur, sed tanquam id à quo potest malum infligi.

Dvbivm vnicvm.

Vtrùm timor versetur immediatè circa Deum.

ALIQVORVM opinio est, timorem nō versari immediatè circa Deum. ita Caiet. *quæst. 19. artic. 5. §. quoad 3.* & consequenter docet non esse actum virtutis theologicæ, & sequuntur recentiores Thomistæ *in hoc articulo.* probat Caiet. ex S. Thom. *quæst. 1. de veritate, artic. 12. ad 11.* Et ratione probari potest, primò, quia timor immediatè respicit malum quod timetur, qua ratione nequit respicere Deum. Secundò, quia idem obiectum est timoris & tristitiæ, licèt diuerso modo, quia timor respicit malum futurum, tristitia autem malum præsens: sed tristitia nequit esse immediatè de Deo: ergo nec timor.

Contraria sententia videtur S. Thom. *in hoc articulo*, ait enim timoris sicut & spei duplex esse obiectū, alterum malum quod timetur, alterum à quo timetur. Primum dicit non posse esse Deum, bene tamen secundum, & ita recentiores *in hoc articulo*, docent Deum non esse obiectum materiale timoris, bene tamen formale, in quo differt actus timoris ab actu spei, quia aliquis actus spei potest habere Deum pro obiecto materiali. Mihi ergo placet timorem posse respicere Deum vt obiectum formale, quia sicut per actum spei speramus bonum ab illo, ita per actum timoris possumus timere malum infligendum ab illo: nam sicut spes respicit bonum futurū, etiam quando obiectum materiale nō est ipse Deus, ita timor potest respicere malum vt obiectum materiale futurum à Deo. Ad quam verò virtutem pertineat hic actus timoris, dicemus infrà, & ita intelligitur timorem posse respicere Deum immediatè vt obiectū formale, ex qua doctrina solui possunt rationes contrariæ sententiæ.

Prima iam soluta est. Ad secundam respondetur esse diuersam rationem de affectu circa obiectum futurum, & circa obiectum præsens. quod potest declarari ; quia, vt diximus *quæst.præced.* affectus spei versatur circa bonum futurum ab alio, nec à seipso dicitur aliquis sperare, cùm tamen delectatio esse possit de bono præsenti, quod sit ab eo qui delectatur, vnde nõ mirum, si possit esse ratio tristitiæ de malo præsenti, quæ non respicit causam efficientem, & tamen timor sit de malo futuro infligendo ab alio, vt etiam dicemus *artic.5.* ex mente S.Thomæ; locus verò S.Thomæ *quæst.illa 1.* de virtutibus, *artic.12.* explicationem non habet ; in hoc tamen articulo contrarium indicat S.Thom.

Articvlvs II.

Vtrùm timor conuenienter diuidatur in filialem, initialem, seruilem, & mundanum.

95. 3.dist.34. q.2.a.1. q.2. Et ver. q.2. ar.10.ad 23. Et Ro 8.le. 3.col.2. & 3. * Dam. li.2. ortho.fidei c.15. * 1 2.q. 41. ar.4

AD secundum sic proceditur. *Videtur, quòd inconuenienter diuidatur timor in filialem, initialem, seruilem, & mundanum.* * *Damasc.enim in 2.lib.ponit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, & alia, de quibus suprà* * *dictum est, quæ in hac diuisione non tanguntur. Ergo videtur, quòd hæc diuisio timoris sit inconueniens.*

2. *Præterea, Quilibet horum timorum, vel est bonus vel malus. Sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cùm sit in dæmonibus, secundùm illud Iacob.2.* Dæmones credunt, & contremiscunt. *Neque etiam malus, cùm sit in Christo, secundùm illud Marc.14.* Cœpit Iesus pauere & tædere. *Ergo timor insufficienter diuiditur secundum prædicta.*

3. *Præterea, Alia est habitudo filij ad patrem, & vxoris ad virum, & serui ad dominum. Sed timor filialis, qui est filij in comparatione ad patrem, distinguitur à timore seruili, qui est serui per comparationem ad dominum: ergo etiam timor castus, qui videtur esse vxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.*

4. *Præterea, Sicut timor seruilis timet pœnam, ita timor initialis & mundanus. Non ergo debuerunt ab inuicem distingui isti timores.*

5. *Præterea, Sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est concupiscentia oculorum, qua quis concupiscit bona mundi : alia est concupiscentia carnis, qua quis concupiscit delectationem propriam: ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora, & alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.*

* 1.sent. d.34.parag.D. *Sed contra est auctoritas* * *Magistri 34.dist.3.lib.sentent.*

Respondeo dicendum, quòd de timore nunc agimus secundùm quod per ipsum aliquo modo ad Deum conuertimur, vel ab eo auertimur. Cùm enim obiectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala, quæ timet, à Deo recedit, & iste dicitur timor humanus vel mundanus. Quandoque autem homo propter mala quæ timet, ad Deum cõuertitur, & ei inhæret. Quod quidem malum est duplex, scilicet malum pœnæ & malum culpæ. Si ergo aliquis conuertatur ad Deum & ei inhæreat propter timorem pœnæ, erit timor seruilis. Si autem propter timorem culpæ, erit timor filialis. Nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter vtrumque, est timor initialis, qui est medius inter vtrumque timorem. Vtrùm autem malum culpæ possit timeri, suprà * *habitum est, cùm de passione timoris ageretur.*

2.2.q.42 art.3.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damasc. diuidit timorem, secundum quod est passio animæ. Hæc autem diuisio timoris attenditur in ordine ad Deum, vt * *dictum est.*

* In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd bonum morale præcipuè consistit in conuersione ad Deum, malum autem morale in auersione à Deo: & ideo omnes prædicti timores, vel important malum morale, vel bonum. Sed timor naturalis præsupponitur bono & malo morali: & ideo non connumeratur inter istos timores.

Ad tertium dicendum, quòd habitudo serui ad dominum est per potestatem domini seruum sibi subiicientis. Sed habitudo filij ad patrem, vel vxoris ad virum, est econuerso, per affectum filij se subdentis patri, vel vxoris se coniungentis viro vnione amoris. Vnde timor filialis & castus ad idem pertinent : quia per charitatis amorem Deus pater noster efficitur, secundùm illud Rom.8. Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba pater. *Et secundum eandem charitatem dicitur etiam sponsus noster, secundùm illud 2.Corinth.11.* Despondi vos vni viro virginem castam exhibere Christo. *Timor autem seruilis ad aliud pertinet : quia charitatem in sui ratione non includit.*

Ad quartum dicendum, quòd prædicti tres timores respicium pœnam, sed diuersimodè. Nam timor mundanus, siue humanus respicit pœnam à Deo auertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt, vel comminantur. Sed timor seruilis & initialis respiciunt pœnam, per quam homines attrahuntur ad Deum, diuinitus inflictam, vel comminatam, quam quidem pœnam principaliter timor seruilis respicit, timor autem initialis secundario.

Ad quintum dicendum, quòd eadem ratione homo à Deo auertitur propter timorem amittendi bona mundana, & propter timorem amittendi incolumitatem proprij corporis, quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo vterque timor hic pro eodem computatur : quamuis mala, quæ timentur, sint diuersa, sicut & bona, quæ concupiscuntur. Ex qua quidem diuersitate prouenit diuersitas peccatorum secundum speciem: quibus tamen omnibus commune est à Deo abducere.

Conclvsio est affirmatiua, & membra huius diuisionis ampliùs explicantur à S.Thoma in seq.artic.

Articvlvs III.

Vtrùm timor mundanus sit semper malus.

96. 3.dist.34. q.1.a.4. q.1. cor. Et Ro.8. le.3.col. 2 prin.

AD tertium sic proceditur. *Videtur, quòd timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur, quòd homines reuereamur. Sed quidam vituperantur de hoc, quòd homines non reuerentur, vt patet Luc.18. de illo iudice iniquo, qui nec Deum timebat, nec homines reuerebatur. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.*

2. *Præterea, Ad timorem mundanum videntur pertinere pœnæ, quæ per potestates sæculares infliguntur. Sed per huiusmodi pœnas prouocantur ad bene agendum, secundùm illud Rom.13.* Vis non timere potestatem ? bonum fac: & habebis laudem ex illa. *Ergo timor mundanus non semper est malus.*

3. *Præterea, Illud quod inest nobis naturaliter, non videtur esse malum, eo quod naturalia sunt nobis à Deo. Sed naturale est homini, vt timeat proprij corporis detrimentum, & amissionem bonorum temporalium: quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur, quòd timor mundanus non sit semper malus.*

Sed contra est, quòd Dominus dicit Matth.10. Nolite timere eos, qui corpus occidunt. *Vbi timor mundanus prohibetur. Nihil autem diuinitus prohibitur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.*

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà * *dictis patet, actus morales & habitus ex obiectis & nomen & speciem habent. Prouprium autem obiectum appetitiui motus est bonum finale, & ideo à proprio fine omnis motus appetitiuus & specificatur & nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non rectè nominaret. Non enim cupidi laborem quærunt sicut finem, sed sicut id, quod est ad finem. Sicut finem autem quærunt diuitias. Vnde cupiditas rectè nominatur desiderium vel amor diuitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus propriè dicitur, quo aliquis mundo inhiitur tanquam fini : & sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur. Illud enim timet homo amittere, quod amat: vt patet per* * *Augustin. in lib.83. Quæst. Et ideo timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam à mala radice. Et propter hoc ipse timor mundanus semper est malus.*

1.2.q.8. art. 1. & sup.q.9. 10.a.1.

2.2.q.19. q.3.a.4.

Ad primũ ergo dicendũ, quòd aliquis potest reuereri homines dupliciter.

dupliciter. Vno modo inquantum est in eis aliquod diuinum, puta bonum gratiæ, vel virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis: & hoc modo vituperantur qui homines non reuerentur. Alio modo potest aliquis homines reuereri inquantum Deo contrariantur, & sic laudantur qui homines non reuerentur: secundum illud Eccles. 48. de Elia vel de Eliseo, In diebus suis non pertimuit principem.

Ad secundum dicendum, quòd potestates seculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum à peccato, in hoc sunt Dei ministri: secundum illud Roman. 13. Minister enim Dei est vindex in iram ei, qui malum agit. *Et secundùm hoc timere potestatem secularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem seruilem, vel initialem.*

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc est naturale, quòd homo refugiat proprij corporis detrimentum & damna temporalium rerum. Sed quod homo propter ista recedat à iustitia, est contra rationem naturalem. Vnde Philos. dicit in 3. * *Ethic. Quòd quædam sint, scilicet peccatorum opera, ad quæ nullo timore aliquis debet cogi: quia peius est huiusmodi peccata committere, quàm pœnas quascunque pati.*

3. 1. Ethic. cap. 1. ante medium.

Conclvsio est affirmatiua, & doctrina articuli perspicua.

Articvlvs IV.

Vtrùm timor seruilis sit bonus.

97. 2. 2. q. 19. a. 2. q. 1. corp. & q. 42. a. 2. ad 1. lect. secund. * Ex August. Enchiridij cap. 121.

AD *quartum sic proceditur. Videtur, quòd timor seruilis non sit bonus. Quia cuius vsus est malus, ipsum quoque malum est. Sed vsus timoris seruilis est malus, quia sicut* * *Glos. dicit Rom.* 8. *qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit. Ergo timor seruilis non est bonus.*

1. 1. Mor. cap. 12. circa pr. ✠ ✠

2. *Præterea, Illud quod ex radice peccati oritur, non est bonũ. Sed timor seruilis oritur ex radice peccati: quia super illud Iob* 3. *Quare non in vulua mortuus fui? dicit* * *Greg. Cùm ex peccato præsens pœna metuitur, & ✠ annexa Dei facies non amatur, timor ex ✠ timore est, non ex humilitate. Ergo timor seruilis est malus.*

3. *Præterea, Sicut amori charitatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor seruilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo & timor seruilis.*

Sed contra, nullum malum est à Spiritu sancto. Sed timor seruilis est à Spiritu sancto: quia super illud Rom. 8. Non accepistis Spiritum seruitutis, &c. *dicit* * *Glos. Vnus spiritus est qui facit duos timores, scilicet seruilem & castum. Ergo timor seruilis non est malus.*

Gloss. ordinaria ibid.

Respondeo dicendum, quòd timor seruilis ex parte seruilitatis habet quod sit malus. Seruitus enim libertati opponitur. Vnde cum liber sit qui causa sui est, vt dicitur in 1. * *Metaph. seruus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicunque autẽ ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione monetur ad operandum. Et ideo contra rationem seruilitatis est, quòd aliquis ex amore operetur: sic ergo timor seruilis, inquantum seruilis est charitati contrariatur. Si ergo seruilitas esset de ratione timoris seruilis, oporteret quòd timor seruilis simpliciter esset malus. Sicut adulterium simpliciter est malum: quia id, ex quo cõtrariatur charitati pertinet ad adulteri speciem. Sed prædicta seruilitas non pertinet ad speciem timoris seruilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus, vel actus, ex obiecto accipitur. Obiectũ autem timoris seruilis est pœna, cui accidit, quòd bonum, cui contrariatur pœna, ametur tanquam finis vltimus: & per consequens pœna timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente charitatem. Vel quod ordinetur in Deum sicut in finem: & per consequens pœna non timeatur tanquam principale malum, quod contingit ✠ in habente charitatem. Non enim tollitur species habitus per hoc, quòd eius obiectum vel finis ordinatur ad vlteriorem finem. Et ideo timor seruilis secundum suam substantiam bonus est, sed seruilitas eius est mala.*

1. 1. Metaphys. c. 2. 3.

Ad primum ergo dicendũ, quòd verbum illud Augustini intelligendum est de eo, qui facit aliquid timore seruili, inquantum est seruilis, vt scilicet non amet iustitiam, sed solum pœnam timeat.

Lud. de Torres de fide, spe & charit.

Ad secundum dicendum, quòd timor seruilis secundum suum obiectum non oritur ex timore, sed eius seruilitas ex timore nascitur, inquantum scilicet homo affectum suum non vult subiicere iugo iustitiæ per amorem.

Ad tertium dicendum, quòd amor mercenarius dicitur, qui Deum diligit propter bona temporalia: quod secundum se charitati contrariatur, & ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor seruilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem pœnæ, siue timeatur vt principale malum, siue non timeatur vt principale malum.

Conclusio est, timor seruilis ex parte seruilitatis est malus, non tamen absolutè ex obiecto, pro cuius intelligentia notandũ est seruilitatem ex mente S. Thomæ, in hoc articulo nec esse de ratione timoris, nec ad eius speciem pertinere. Loquitur autẽ de timore pœnæ, potest enim esse timor pœnæ absque seruilitate formaliter. & *artic.* 6. docet timorem pœnæ sicut principalis mali non posse esse cum charitate, id est, quando solùm timetur pœna, ita vt si illa non esset propter solam rationem mali culpæ, non retraheretur quis à peccato. Addit tamen timorẽ pœnę, vt proprij mali posse esse cũ charitate, si non constituantur vltimi fines in eo obiecto, sicut quæstione præcedenti dicebamus de spe retributionis, nempe eam posse esse honestã, si quis ita velit bonum proprium, vt tamen contendebat in primis glorificandũ esse Deum, & eodem modo fuga proprij mali pœnæ potest esse honesta ex amore proprio, si totũ hoc tandem in Deum vt in vltimum finem referatur. Iuxta hęc ergo docet S. Thom. in hoc articulo timorem seruilem esse timorem pœnæ, vt mali proprij, & hunc quatenus timor pœnæ est, posse esse honestum, seruilitatem tamen formaliter esse malum, vel quia seruilitas dicit statum serui in peccato, vel quia dicit affectũ quo quis non cessaret à peccato nisi propter solam pœnam, tanquam propter principale malum, vt docet S. Thom. *in hoc articulo, & artic.* 6. quam doctrinam communiter recipiunt interpretes S. Thomæ, & iuxta eam explicãdi sunt Patres qui interdum reprehendunt seruilem timorem, præsertim Augustinus qui legi potest *concione* 25. *in Psal.* 118. *& serm.* 18. *de verbis Apostoli.* Gregor. 1. *Moral. cap.* 12. aliquando etiam Patres non tam cõtendunt timorem pœnæ esse malum, quàm esse minus perfectum. Et appellatur seruilis propter similitudinem quã habet cum modo operandi seruorũ distincto ab eo quem filij habent erga parentes, frequentiùs enim si operantur ex amore, illi verò ex timore, & timorem pœnæ posse esse honestum, definit Leo X. in Bulla quadam, in qua damnantur errores Lutheri, quem errorem cõtra recentiores hæreticos ex scriptis Lutheri colligit Cardin. Bellarm. *tom.* 2. *lib.* 1. *de pœnitentia, cap.* 6. contendunt enim Kemnitius & Caluinus excusare Lutherum; quidquid tamen sit de errore Lutheri certa res est, posse esse timorem pœnæ honestũ, vnde Concil. Trid. *sess.* 6 *cap.* 6. inter dispositiones iustificationis numerat timorem diuinæ iustitię, quo peccatores vtiliter cõcutiuntur, & de hac dispositione explicat Concil. illud Eccles. 1. *Timor Domini expellit peccatum.* & *sess.* 14. *cap.* 4. attritio imperfecta quæ concipitur ex metu pœnarum, dicitur oriri ex impulsu Spiritus sancti. Et cauere peccata propter timorem pœnarum esse honestum, probat Concil. *cap. illo* 4. ex pœnitentia Niniuitarum, & in Scriptura sæpe, per comminationes auocãtur homines ab statu peccati. & ideo Clemẽs Alexand. *lib.* 2. *Strom.* inquit: Qui timorem damnant, legem etiam insectãtur, quòd si legem, clarum est quòd & eum qui eam tulit. Eadem veritas potest probari ex Patribus. Cyprianus *sermone de lapsis*, Basil. *in Psal.* 33. Chrysost. 1. *de compunctione cordis.* Bernardus *de dispens. & præcepto.* Augustin. *in Psal.* 126. *& tract.* 9. *in epist. Ioan. & cap.* 5. *de catechizandis rudibus.* Gregor. *homil.* 34. *in Euang.* Hieron. *in* 1. *Malach.* Cassian. *lib. de instit. renunciantium, cap.* 39.

Ratio verò huius veritatis ea est quam assignauimus quæstione præcedenti, agentes de spe retributionis, & similes obiectiones quæ hîc possent fieri, simili modo soluendæ sunt.

ARTICVLVS V.

Vtrùm timor seruilis sit idem in substantia cum timore filiali.

98. 3.dist.34. q.2.ar.3. qu.1. Et Rom.8. lect.3. col.2.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quòd timor seruilis sit idem in substantia cùm timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad seruilem, sicut fides formata ad informem, quorum vnum est cum peccato mortali, aliud verò non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata & informis: ergo & idem est secundum substantiam timor seruilis & filialis.

2. Præterea, Habitus diuersificantur secundum obiecta. Sed idem est obiectum timoris seruilis & filialis: quia vtroque timore timetur Deus. Ergo & idem est secundum substantiam timor seruilis & timor filialis.

3. Præterea, Sicut homo sperat frui Deo, & etiam ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari à Deo, & pœnas ab eo pati. Sed eadem est spes, qua speramus frui Deo, & qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, vt dictum * est: ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus sperationem à Deo, & timor seruilis, quo timemus ab eo puniri.

q.17.a.1. Tract.9. in Cano. Ioã. circa med. com.9.

Sed contra est, quòd Augustinus super primum Can. Ioan.* dicit, duos esse timores, vnum seruilem, & alium filialem vel castum.

Respondeo dicendũ, quòd proprium obiectum timoris est malum: & quia actus & habitus distinguuntur secundum obiecta, vt ex supradictis * patet: necesse est quod secundum diuersitatem malorum, & timores specie differant. Differunt autem specie malum pœnæ, quod refugit timor seruilis, & malum culpæ, quod refugit timor filialis, vt ex supradictis * patet. Vnde manifestum est, quòd timor seruilis & filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

1.2.q.54. art.2.

Ar.2.huius qu.

Ad primum ergo dicendũ, quòd fides formata & informis non differunt secundum obiectũ. Vtraque enim fides credit Deo, & credit Deum: sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum præsentiam & absentiam charitatis: & ideo non differunt secundum substantiam, sed timor seruilis & filialis differunt secundum obiecta, & ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quòd timor seruilis, & timor filialis non habent eandem habitudinem ad Deum. Nam timor seruilis respicit Deum, sicut principium inflictiuum pœnarum. Timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium actiuum culpæ, sed potius sicut terminum, à quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc obiecto, quod est Deus, non consequitur identitatem speciei: quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diuersificantur. Non enim idem est motus specie, qui est ab albedine, & qui est ad albedinem.

Ad tertium dicendum, quòd spes respicit Deum, sicut principium tam respectu fruitionis diuinæ, quàm respectu cuiuscunque alterius beneficij. Non autem est sic de timore. Et ideo non est similis ratio.

CONclusio est hos duos timores differre specie, vulgata est timoris partitio in seruilem & filialem. Diuisio est Augustini. *tractat.43. in Ioan. & tract.9. in 1.epist. Ioan. serm.18. de verbis Apostoli, & sæpe aliis locis.* Difficultas verò est inter Scholasticos quâ ratione isti duo timores distinguantur. Durandus enim *in 3.d.34.q.4.num.18.* vult ita distingui, vt timor seruilis dicatur timor pœnæ sensus, qua cruciantur damnati; filialis verò timor pœnæ damni quæ consistit in carẽtia beatitudinis, putat enim Durandus malum culpæ non esse obiectum timoris, quod potest probari, quia spes versatur circa obiectum, quod non est in potestate sperantis ea ratione qua est obiectum spei: ergo & timor versari debet circa malum, quod non sit in potestate timentis; sed malum culpæ est in potestate timentis, vt per se constat: ergo non potest esse propriè obiectum timoris. & potest confirmari ex S.Th.1.2.q.42.art.3. vbi expresse videtur docere malum culpæ secundùm se non esse obiectum timoris.

Hæc tamen sententia meritò communiter refutatur, quia Augustinus *citatis locis*, sæpe dicit timorem filialem seu castum esse timorem amittendi iustitiam, vnde sententia Durandi planè videtur cõtra mentem Augustini, & impugnari potest ex Conc.Trid. *sess.6.cap.13.* vnde qui existimant se stare, admonentur vt videant ne cadant, & vt cum timore ac remore salutem suam operentur in vigiliis, & in orationibus, in eleemosynis, &c. & additur, formidare enim debent scientes quòd in spem gloriæ, & nondum in gloriam renati sunt. Formidare ergo debet quisque postquam iustificatus est ne cadat, cùm nondum in gloriam, sed solùm in spem gloriæ renatus sit per iustificationem: hoc autem est timere ne amittat iustitiam, vnde S.Thom. *artic.2.* dixit esse timorem filialem si quis cõuertatur ad Deum propter timorem mali culpæ. & *in hoc artic.5.* docet timorem seruilem & filialem distingui, quia alter circa malum pœnæ, alter verò circa malum culpæ versatur. Sciendum verò est ex eodem S.Thom. 1.2. *loco citato*, malum culpæ quatenus est à propria voluntate, non esse obiectum timoris, sed quatenus prouenire potest à principio extrinseco, & occasione aliqua non facile superabili. ex qua doctrina soluitur ratio facta pro opinione Durandi.

Est ergo timor seruilis timor pœnæ quatenus malum proprium est; timor verò castus, seu filialis, non eisdem verbis describitur ab Augustino, aliquando enim appellat illum timorem amittẽdi iustitiam, aliquãdo timorem quo quis timet ne à Deo deseratur, & *serm.18.* de verbis Apostoli inquit: Seruilis timor est quo timemus cum damnatis ardere, castus verò quo timemus Deo displicere.

Ex dictis verò facile intelligitur hos duos timores distingui ratione formali, alter enim tendit in pœnam vt malum proprium, alter verò in culpam quatenus Deo displicet. Addendum verò est pœnam posse esse obiectũ materiale casti timoris, & pertinere ad amorem filialem si timeatur pœna vt contraria vnioni, & amicitiæ Dei, iuxta doctrinam S.Thomæ *articulo sequenti.*

ARTICVLVS VI.

Vtrùm timor seruilis remaneat cum charitate.

99. 3.dist.33. q.2.ar.2. q.con. & qu.1. Et vtr. qu.1. 14.art.7. ad 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quòd timor seruilis non remaneat cum charitate: dicit enim Augustinus * super 1.Can. Ioan. quòd cum cœperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparauit locum.

2. Præterea, Charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, vt dicitur Rom.5. Sed vbi Spiritus Domini, ibi libertas: vt dicitur 2.ad Corinth.3. Cùm ergo libertas excludat seruitutem, videtur quod timor seruilis expellatur charitate adueniente.

* Tract. 9.in Can. Ioan. inter prin. & med. com.9

3. Præterea, Timor seruilis ex amore sui causatur, inquantum pœna diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui: facit enim contemnere seipsum, vt patet per auctoritatem Augustini. 14.* de ciuit. Dei, quod amor Dei vsque ad contemptum sui facit ciuitatem Dei. Ergo videtur quod veniente charitate, timor seruilis tollatur.

Lib.14.de ciuit. in prin.

Sed contra est, quòd timor seruilis est donum Spiritus sancti, vt suprà dictum * est. Sed dona Spiritus sancti non tolluntur aduenientе charitate, per quam Spiritus sanctus in nobis habitat. Ergo aduenientе charitate non tollitur timor seruilis.

Ar.4.huius qu.

Respondeo dicendum, quòd timor seruilis ex amore sui causatur: quia est timor pœnæ, quæ est detrimentum proprij boni. Vnde hoc modo timor pœnæ potest stare cum charitate sicut & amor sui. Eiusdem enim rationis est, quòd homo cupiat bonũ suum, & quòd timeat eo priuari. Amor autem sui tripliciter se potest habere ad charitatem. Vno enim modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis in amore proprij boni finem cõstituit. Alio verò modo in charitate includitur, secundum quod homo se propter Deum & in Deo diligit. Tertio modo à charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur, puta cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprij boni: ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem. Sicut etiam & ad proximum potest esse

esse aliqua alia specialis dilectio præter dilectionem charitatis, quæ fundatur in Deo, dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicuius alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis sit ad charitatem. Sic ergo & timor pœnæ includitur vno modo in charitate. Nam separari à Deo est quædam pœna, quam charitas maximè refugit. Vnde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis refugit pœnam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono, quod diligitur vt finis: & sic timor pœnæ non est cum charitate. Alio modo timor pœnæ distinguitur quidem secundum substantiam à timore casto: quia scilicet homo timet malũ pœnale non ratione separationis à Deo, sed inquantum est nocuum proprij boni, nec tamen in illo bono constituitur eius finis: vnde nec illud malum formidatur tãquam principale malum. Et talis timor pœnæ potest esse cum charitate. Sed iste timor pœnæ non dicitur esse seruilis, nisi quando pœna formidatur sicut principale malum, vt ex dictis * pat. 1. Et ideo timor, inquantum seruilis, non manet cum charitate. Sed substantia timoris seruilis cum charitate manere potest, sicut amor ℞ serui manere potest cum charitate.

* 3.2.ho. 1.q. 22. 4. 4.5. & 4.6.4. ℞

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustin. ibi loquitur de timore, inquantum seruilis est.

Et sic etiam procedunt aliæ duæ rationes.

CONCLVSIO est, timor seruilis quantum ad substantiam manere potest cum charitate: explicãda autem est doctrina huius artic. iuxta ea quæ notauimus *artic. 4.*

ARTICVLVS VII.

Vtrùm timor sit initium sapientiæ.

100. 4.d.6. q.3.

AD *septimum sic proceditur. Videtur, quòd timor non sit initium sapientiæ. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiæ: quia timor est in vi appetiua, sapientia autem est in vi intellectiua. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ.*

2. Præterea, Nihil est principium suiipsius. Sed timor Dei ipse est sapientia: vt dicitur Iob 28. Ergo videtur quòd timor Dei non est initium sapientiæ.

3. Præterea, Principio non est aliquid prius. Sed fides præcedit timorem: ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ.

Sed contra est, quòd dicitur in Psal. 110. Initium sapientiæ timor Domini.

Respondeo dicendum, quòd initium sapientiæ potest aliquid dici dupliciter. Vno modo, quia est initium ipsius sapientiæ, quantum ad eius essentiam. Alio modo quantum ad eius effectum. Sicut initium artis secundum eius essentiam sunt principia, ex quibus procedit ars: initium autem artis secundum eius effectum est, vnde incipit ars operari. Sicut dicamus, quòd principium artis ædificatiuæ est fundamentum, quia ibi incipit ædificator operari. Cùm autem sapientia sit cognitio diuinorum, vt infrà 1.q.12.a.1. * *dicetur: aliter consideratur à nobis, & aliter à Philosophis. Quia enim vita nostra ad diuinam fruitionem ordinatur, & dirigitur secundum quandam participationem diuinæ naturæ, quæ est per gratiam, sapientia secundum nos non solum consideratur, vt est cognoscitiua Dei, sicut apud Philosophos, sed etiam vt est directiua humanæ vitæ, quæ non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes diuinas, vt patet per Au-* 1.lib.12. de Trin.c.14. *gustin. 22.* * *de Trinit. Sic ergo initium sapientiæ secundum eius essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei: & secundum hoc fides dicitur sapientiæ initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiæ est, vnde sapientia incipit operari: & hoc modo timor est initium sapientiæ. Aliter tamen timor seruilis, & aliter timor filialis. Timor enim seruilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore pœnæ discedit a peccato, & habilitatur per hoc ad sapientiæ effectum: secundum illud Eccles. 1. Timor Domini expellit peccatum. Timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ, sicut primus sapientiæ effectus. Cùm enim ad sapientiam pertineat, quòd humana vita reguletur secundum rationes diuinas, hinc oportet*

A *sumere principium, vt homo Deum reuereatur & se ei subiiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.*

Ad primum dicendum, quòd ratio illa ostendit, quod timor non est principium sapientiæ, quantum ad essentiam sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quòd timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam, sicut radix ad arborem. Vnde dicitur Eccles. 1. Radix sapientiæ est timere Dominum. *Rami enim illius longæui. Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.*

*Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum * est, alio modo fides est principium sapientiæ, & alio modo timor. Vnde dicitur Eccles. 25.* Timor Dei initium dilectionis est. *Initium autem fidei agglutinandum est ei.* * In corp. art.

B CONCLVSIO est, timor seruilis est initium sapientiæ, sicut dispositio ad illam: vt enim dicebamus *artic. 4.* talis actus timoris numeratur inter dispositiones iustificationis.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm timor initialis differat secundùm substantiam à timore filiali.

101. 2.dist.34. q.2.ar.3. qu.2. Et Ro.6.lec. 3.co.2.

AD *octauum sic proceditur. Videtur, quòd timor initialis differat secundum substãtiam à timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud Eccl. 25.* Timor Domini initium dilectionis est. *Ergo timor initialis est alius à filiali.*

C *2. Præterea, Timor initialis timet pœnam, quæ est obiectum seruilis timoris: & sic videtur quod timor initialis sit idem cum seruili. Sed timor seruilis est alius à filiali: ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam à filiali.*

3. Præterea, Medium differt eadem ratione ab vtroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem seruilem & timorem filialem, ergo differt & à filiali & à seruili.

Sed contra est, quòd perfectum & imperfectum non diuersificant substantiam rei. Sed timor initialis & filialis differunt secundum perfectionem & imperfectionem charitatis, vt patet per Augustin. * *super prima Can. Ioan. Ergo timor initialis non differt secundum substantiam à filiali.* Tract. 9. in Cano. Ioã. paulo ante medium & dein. cap. 3. 9.

Respondeo dicendum, quòd timor initialis dicitur ex eo, quod est initium. Sed cum & timor seruilis & timor filialis sint aliquo modo initium sapientiæ, vterque potest aliquo modo initialis dici.

D *Sed sic non accipitur initialis, secundum quod distinguitur à timore seruili & filiali: sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor per inchoationem charitatis. Non tamen inest eis timor filialis perfectè: quia nondum peruenerunt ad perfectionem charitatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut charitas imperfecta ad perfectam. Charitas autem perfecta & imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est, quòd etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam à timore filiali.*

Ad primum ergo dicendum, quòd timor, qui est initium dilectionis, est timor seruilis, qui introducit charitatem: sicut seta introducit linum, vt Augustin. * *dicit. Vel si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolutè, sed quantum ad statum charitatis perfectæ.* Tract. 9. in Can. Ioan. inter prin. & med. tom. 9.

E *Ad secundum dicendum, quòd timor initialis non timet pœnam, sicut proprium obiectum: sed inquantum habet aliquid de timore seruili adiunctum, qui secundum substantiam manet quidem cum charitate, seruilitate remota. Sed actus eius manet quidem cum charitate imperfecta in eo, qui non solum mouetur ad bene agendum ex amore iustitiæ, sed etiam ex timore pœnæ. Sed iste actus cessat in eo, qui habet charitatem perfectam quæ foras mittit timorem habentem pœnam, vt dicitur 1. Ioan. 4.*

Ad tertium dicendum, quòd timor initialis est medium inter timorem seruilem & filialem, non sicut inter ea quæ sunt vnius generis, sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum &

12.Met. 12.t.3. non ens, vt dicitur in 2.* Metaph. Quod tamen est idem secundum substantiam, cum ente perfecto. Differt autem totaliter à non ente.

CONCLVSIO est, timor initialis, id est, qui competit incipientium statum, non differt secundùm substantiam a filiali.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm timor sit donum Spiritus sancti.

*1o2. 3.dist.34. q.2.ar.1. q.1.& ar. 2.qu. Et Ro. de 3.s.2. AD nonum sic proceditur. Videtur, quòd timor non sit donum Spiritus sancti. Nullum enim donum Spiritus sancti opponitur virtuti, qui etiam est à Spiritu sancto: alioquin Spiritus sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quæ est virtus. Ergo timor non est donum Spiritus sancti.

2. Præterea, Virtutis theologicæ proprium est, quod Deum habeat pro obiecto: sed timor habet Deum pro obiecto, inquantum Deus timetur: ergo timor non est donum, sed virtus theologica.

3. Præterea, Timor ex amore consequitur, sed amor ponitur quædam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica quasi ad idem pertinens.

12.Moral. c.36. parũ ante med. 4. Præterea, Gregor.* dicit 2. Moralium: quòd timor datur contra superbiam. Sed superbiæ opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

5. Præterea, Dona sunt perfectiora virtutibus: dantur enim in adiutorium virtutum, vt Gregor.* dicit 2. Moralium. Sed spes est perfectior timore: quia spes respicit bonum, timor malum. Cum ergo spes sit virtus, non debet dici, quod timor sit donum.

Sed contra est, quòd Isai. 11. timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritus sancti.

* Art.2. huius q. * cap.8. declinando ad finem t. * Matth. 10. Respondeo dicendum, quòd multiplex est timor, vt suprà * dictum est. Timor autem humanus, vt dicit Augustinus in lib.* de gratia & liber.arbitr. non est donum Dei, hoc enim timore Petrus negauit Christum: sed ille timor, de quo dictum * est: Illum timete, qui potest animam & corpus mittere in gehennam. Similiter etiam timor seruilis non est numerãdus inter septem dona Spiritus sancti, licet sit à Spiritu sancto: quia vt August. dicit in lib.* de natura & gratia, potest habere annexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritus sancti non possunt esse cum voluntate peccandi: quia non sunt sine charitate, vt dictum est. * Vnde relinquitur, quòd timor Dei, qui numeratur inter septem dona Spiritus sancti, est timor filialis, siue castus. Dictum * est enim suprà, quòd dona Spiritus sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur bene mobiles à Spiritu sancto: sicut virtutibus moralibus potentiæ appetitiuæ redduntur bene mobiles à ratione. Ad hoc autem, quòd aliquid sit bene mobile ab aliquo mouente, primò requiritur, vt sit ei subiectum, non repugnans: quia ex repugnantia mobilis ad mouens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel castus, inquantum per ipsum, Deum reuereamur, & refugimus nosipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo, inter dona Spiritus sancti: vltimum autem descendendo: sicut August.* dicit in libro de sermone Domini in monte.

*ca.57. ante me. tom.7.11. *1.2.qu. 68.ar.5. *2.2 qu. 68.art.2. & 3. 11.1.c.9. ante me. tom.4.

Ad primum dicendum, quòd timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium diuinum. Sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis & spes sibi inuicem cohærent: & se inuicem perficiunt.

Ad secundum dicendum, quòd proprium & principale obiectum timoris est malum, quod quis refugit. Et per hunc modum Deus non potest esse obiectum timoris, sicut suprà dictum est. Est autem per hunc modum obiectum spei & aliarum virtutũ theologicarum: quia per virtutem spei non solum innitimur diuino auxilio ad adipiscendum quæcunque alia bona, sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Art.1. huius qu.

*Ad tertium dicendum, quòd ex hoc, quòd amor est principium timoris, non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus à charitate, quæ est amor Dei: quia amor est principium omnium affectionum, & tamen in diuersis habitibus perficimur circa diuersas affectiones. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis, quàm timor: quia amor respicit bonum ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, vt ex suprà dictis * patet. Et propter hoc etiam spes ponitur virtus. Timor autem principaliter respicit malum, cuius fugam importat. Vnde est aliquid minus virtute theologica.* 1.2 q.5. ar.1.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dicitur Eccles. 10. Initium superbiæ hominis, apostatare à Deo: hoc est nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reuereatur. Et sic timor excludit principium superbiæ, propter quod datur, contra superbiam. Nec tamen sequitur, quòd sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius. Dona enim Spiritus sancti sunt principia virtutum intellectualium & moralium, vt suprà dictum est. Sed virtutes theologicæ sunt principia donorum, vt suprà * habitum est. Vnde patet responsio ad quintum.* 1.2 q.62. art.1. & 2. *2 q.52. art.4.

CONCLVSIO est, licèt timor seruilis possit esse ex dono & gratia Spiritus sancti, solus tamen filialis inter dona Spiritus sancti numerandus est.

Circa hoc articulos disputandum est an timor seruilis & filialis pertineant ad aliquos habitus, & quinam sint illi.

DISPVTATIO LXIII.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

An timor seruilis habeat peculiarem habitum.

NON loquimur de illo formaliter vt seruili & inhonesto, sic enim ad diuersa vitia potest pertinere, sed de illo vt actus quidã honestus est. Bañez *artic.* 6. probabile putat hunc timorem non habere peculiarem habitum. Probat, quia nec est habitus infusus, cùm talis actus possit esse in peccatore; nec acquisitus, cùm talis actus supponat fidem, supponit enim hic auctor in peccatore solùm manere fidem & spem, & talem actum nõ pertinere ad habitum spei. addit, fortè dicit quis esse acquisitum, licèt supponat fidem. Demum docet saltem non esse virtutem, quia virtutes augentur, aucta charitate, cùm tamen iste timor diminuatur. Alij verò interpretes S.Thom. *art.*5. expressè docent, hunc actum habere peculiarem habitũ, non tamen esse virtutem. & quòd talis actus habeat peculiarem habitum, expressè docuit Durand. *in* 3.*disp.*34. *quæst.*4. & Paludanus *quæst.*3. S.Thom. *quæst.*2.*artic.*2.*quæst.* 2. nec hanc sententiam retractauit, imò eam indicat non obscurè artic.10. dicit enim in corpore timorem seruilem crescente, charitate minui, maximè quantum ad actum. quibus verbis videtur supponere etiam esse huius timoris habitum.

Mihi verò placet primò esse aliquem habitum honestum ad huiusmodi timorem eliciendum. Putant verò recentiores aliqui hoc loco hanc conclusionem probari apertè ex Basilio *homil.*12.*in principium Prouerb.* Columna enim 4. dicit: Manifestum igitur fit nobis & alterum bonum ex Prouerb. doctrina, videlicet timoris habitus nobis per sapientiam infusus. Sentit ergo Basil. esse peculiarem habitum infusum timoris. Loquebatur autem de timore seruili, quia sermo erat de eo qui est initium sapientiæ. Verumtamen ex hoc loco Basilij probari non potest hæc veritas, verbum enim Græcum ἀναλῆψις assumptionem significat, & solùm intendit Basil. nostram timoris assumptionem collatam esse ab Spiritu sancto, quia talis actus habet peculiarem materiam, & peculiarem honestatem, & difficultatem, atque adeò requirit peculiarem habitum in voluntate, & declarari potest à simili de affectu spei. Sicut enim affectu spei speramus aliquid ab alio, & per illum mouemur ad honestè operandum, propter retributionem; ita affectu timoris fugit quis pœnam infligendam ab alio, & ex illo mouetur ad vitanda peccata. Sicut ergo affectus spei pertinet ad peculiarem habitum, ita affectus timoris. An verò idem sit habitus vtriusque affectus, iam ostendimus.

Dicen

Dicendum est secundò, hunc actum pertinere ad habitum spei. Probari potest primò ex S. Th. in hac quæstione. Suprà enim *art.* 6. docuit eiusdem rationis esse quòd homo cupiat bonum summum,& quòd timeat eo priuari. Deinde,quia sicut actu spei tendimus in Deum, vt potentem concedere bona, ita actu timoris vt potentem infligere mala. Habitus ergo horum actuum adæquatè respicit omnipotentiam Dei. Tandem,quod maximè vrget,nisi hic actus pertineat ad habitum spei,concedenda esset quarta virtus theologica, quia hic actus timoris,vt suprà docuimus ex S.Thoma, non minus respicit Deum vt obiectum formale, quàm actus spei. Sub prædicta autem ratione non potest timor seruilis pertinere ad habitum charitatis: vt enim diximus,timor seruilis respicit pœnam vt malum proprium timentis.

Sed potest obiici primò S.Thom.nam *quæst. 1. de virtutibus,art. 12. ad 11.* si solutio conferatur cum argumento, planè videtur sentire actum timoris non esse virtutem theologicam. & certè si loquatur de timore seruili, planiùs loquitur S.Thom. quàm vt explicari possit; nobis verò sufficiat nil simile docuisse in hac quæstione. Sed obiiciet aliquis S. Th. in hac quæstione *art. 9. ad 3.* expressè docuisse donum timoris esse aliquid minus virtute theologica.& videtur loqui de timore filiali,& ideo quomodo intelligendus sit dicemus infrà. Et ex dictis respondetur ad rationem qua vtebatur Bañez, dicẽdum enim est,actum timoris seruilis posse pertinere ad habitum spei,qui habitus potest esse in peccatore fidei. Deinde addendum est si semel demus actum timoris habere peculiarem habitum, non esse negandum eum habitum esse virtutem,cùm habeat peculiarem actum honestum, peculiari honestate, atque adeò habeat quidquid habẽt alij habitus, qui dicuntur virtutes. An verò possit esse actus timoris acquisiti honestus, dicemus in fine huius quæstionis.

Vltimò posset aliquis obiicere, Deum vt iustum esse rationem formalem timendi supplicia infligenda ab eo, cùm tamen ad spem requiratur misericordia, & fidelitas actus: ergo timor is & actus spei pertinent ad diuersos habitus. Sed respondetur facile istas rationes non esse obiecta formalia horum actuum secundùm se,sed vt applicant eandem omnipotentiam Dei, qui potest conferre bona,& punire mala.& ideo ad eundem habitum pertinet,sperare à Deo bonum,& timere ab illo malum.

Restat explicare vtrùm timor filialis pertineat ad peculiarem habitum.

S. Thomas *art. 9.ad 3.* agens de dono timoris, dixit esse aliquid minus virtute theologica. & cùm S. Th. ad actus donorum ponat peculiares habitus, videtur ex mente illius actus huius doni pertinere quidem ad peculiarem habitum, non tamen theologicum, & ita frequentiùs loquuntur interpretes S.Thomæ, in specie autem non explicant an actus timoris filialis possit pertinere ad charitatem.& dicendum est actum timoris filialis quo quis timet offendere Deum,ex amore illius,proprie pertinere ad charitatem. & ideo S. Thom. *art. 6. in corpore,* dixit timorem pœnæ vno modo includi in charitate: nam quædam pœna est (inquit) separari à Deo, quam charitas maximè refugit, & ratio facilis est, quia iste timor quo quis timet iustitiam amittere ex amore Dei,& ex complacentia illius, vel, vt dixit Augustinus, quo quis timet peccatum vt contrarium bonitati Dei, verè habet rationem formalem charitatis,meritò autem dicitur timor filialis,qui enim hoc amore timet, operatur affectu filij. contendunt autem recentiores hanc veritatem probare ex Patribus dicentibus charitatem gignere timorem castum. & similes locutiones possunt colligi ex Gregor. 34. *moral. cap.* 17. ex Augustino *serm.* 18.*de verbis Apostoli,tract.9.in epist. Ioan.* Bernardus *in modo bene viuendi,ad sororem.* Sed hi Patres non disputabant de vnitate habitus,& solùm docuerunt hunc timorem esse hominis existentis in charitate, & pertinere ad modum operandi filij,nec minui per charitatem, vt aliàs minui solet timor seruilis,quem foras mittit perfecta charitas, vt dicemus. Vt verò interpretemur S. Thom. sciendum est ipsum 1.2.*quæst.* 68. docuisse dona Spiritus sancti esse habitus distinctos ab habitibus virtutum theologicarũ, & ab aliis virtutibus virtutum moralium infusarum, & ponit peculiarem habitum doni timoris, de quo *art. 9. huius quæst.* dixit non esse virtutem theologicam, non tamen negauit actum timoris filialis, quem diximus pertinere ad virtutem theologicam charitatis, imò id docuit *art.6.*non obscurè;an autem verum sit dona esse habitus distinctos,1.2.*quæst.citata,* explicandum est.

Dvbivm II. potest esse quod tractat S. Thom. in hoc *art.*10.an crescente charitate minuatur timor.

Articvlvs X.

Vtrùm crescente charitate,diminuatur timor.

Ad decimum sic proceditur. Videtur,quòd crescente charitate, diminuatur timor. Dicit enim August. super primam Cano. Ioan. Quantum charitas crescit,tantum timor decrescit.* 103. 3.dist.34. q.2. ar 3. quæ.3. Et Psal.18.

2. *Præterea, Crescente spe, diminuitur timor. Sed crescente charitate,crescit spes,vt suprà* habitum est. Ergo crescente charitate,diminuitur timor.* cor.10. * tract 9. inter pri. & med. tom.9. * qu.17. art.8.

3. *Præterea, Amor importat vnionem,timor autem separationem. Sed crescente vnione,diminuitur separatio.Ergo crescente amore charitatis,diminuitur timor.*

Sed contra est,quòd dicit August. in lib. 83. Quæstio.quòd Dei timor non solum inchoat,sed etiam perficit sapientiam, quæ summè diligit Deum & proximum tanquam seipsum.* qu.81. in fine illius.

Respondeo dicendum, quod duplex est timor Dei,sicut dictum est: vnus quidem filialis,quo quis timet offensam patris,vel separationem ab ipso:alius autem seruilis, quo quis timet pœnam. Timor autem filialis necesse est quod crescat,crescente charitate,sicut effectus crescit crescente causa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem,tanto magis timet eum offendere, & ab eo separari. Sed timor seruilis quantum ad seruilitatem, totaliter tollitur charitate adueniente: remanet tamen secundum substantiam timor pœnæ,vt dictum* est.Et iste timor diminuitur,charitate crescente: maximè quantum ad actum, quia quanto aliquis magis diligit Deum,tanto minus timet pœnam. Primò quidem,quia minus attendit ad proprium bonum,cui contrariatur pœna. Secundò, quia firmius inhærens magis confidit de præmio: & per consequens minus de pœna.* Ar.6.huius qu. Ar.6.huius qu.

Ad primum ergo dicendum, quòd August.loquitur de timore pœnæ.

Ad secundum dicendum, quòd timor pœnæ est qui diminuitur crescente spe. Sed ea crescente, crescit timor filialis:quia quanto aliquis certius expectat alicuius boni consecutionem per auxilium alterius,tanto magis veretur eum offendere,vel ab eo separari.

Ad tertium dicendum, quòd timor filialis non importat separationem,sed magis subiectionem ad ipsum. Separationem autem refugit à subiectione ipsius. Sed quodammodo separationem importat per hoc,quòd non præsumit se ei adæquare, sed ei se subiicit. Quæ etiam separatio inuenitur in charitate, inquantum diligit Deum supra se & supra omnia. Vnde amor charitatis augmentatus reuerentiam timoris non minuit,sed auget.

Conclusio est, timor filialis non minuitur,bene tamen timor seruilis. & quòd timor seruilis minuatur, probant frequenter Scholastici ex 1. Ioan.4. *Timor non est in charitate,sed perfecta charitas foras mittit timorem,quia timor pœnam habet: qui autem timet, non est perfectus in charitate.*quem locum de timore seruili interpretatur Aug. *tract. 9. in illam epist.* & posteriores alij, & Gagnæus, Titelm.& quidam alij,illa verba,*quoniam timor pœnam habet,* explicant, quia timor pœnam habet pro obiecto. Hanc

autem minus timet qui ardentiùs amat. Intelligunt autem communiter hunc locum de charitate ipsius timentis: scire autem oportet, prædictum locum Ioannis cómodè explicari posse de charitate Dei erga nos. Dixerat enim Apostolus, *In hoc perfecta est charitas Dei nobiscum, vt fiduciam habeamus in die Iudicij*, id est, amor Dei erga nos, in nobis gignit fiduciam, & spem, vt non timeamus diē iudicij, sed desideremus potiùs, & leuemus capita nostra, quia appropinquat redemptio nostra. Addit Ioan. difficilia verba quæ videntur continere causam eius quod desuper dixerat; *quia sicut ille est, & nos sumus in hoc mundo.* Explicat verò hæc verba August. quia sicut Deus bene facit amicis, & inimicis, ita & nos ipsum diligimus, ipse enim in hoc mundo solem suum facit oriri super bonos & malos. Alij interpretantur, quia sicut ille est Sanctus, ita & nos. quod non leue signum est eius, quæ erga nos est charitas Dei, si boni simus etiam inter malos, ex quo augetur fiducia & spes nostra. Possumus autem explicare hæc verba ita vt particula *in*, iuxta frequentem Scripturæ phrasim sumatur pro particula *cum*, vt sensus sit, ex eo nostra augetur spes, quòd sicut Deus ita & nos iudicamus iniustas esse mundi, id est, peccatorum leges, ita nos gerimus cū mundo ac ille, ita nobis displicent mundani risus. Addit Ioan. *timor non est in charitate*, cùm enim dixisset nos habere fiduciam, meritò subiunxit timorem minui; charitas enim Dei, quæ fiduciam generat, timorem minuit, quæ si perfecta sit, & si à nobis perfectè cognoscatur, & vt talis iudicetur charitas Dei erga nos, foras mittit timorem, quoniam timor pœnam habet, ideſt, anxietatem, & solicitudinem nimiam: quomodo enim non laborauit anxietate amantis animus dubius de amore dilecti; hanc ergo anxietatem foras mittit perfecta charitas. & ideo subiungit Ioan. *qui autem timet, non est perfectus in charitate.* quibus verbis, meo iudicio, de charitate nostra erga Deum videtur loqui Ioan. nam qui perfectè diligeret Deum, sine causa timeret an diligeretur à Deo: quòd si de charitate Dei erga se certus esset, fiduciam & spem haberet in diem iudicij. vnde concludit, *nos ergo diligamus Deum, quia ipse prior dilexit nos.*

Secundò notandum est ex S. Thom. in hoc articulo timorem seruilem pœnæ, vt mali principalis, non posse esse cum charitate, quia, vt suprà dixi, talis timor peccatum graue est, vult tamen aliquem timorem pœnæ esse cum charitate, licèt iste minuatur quantum ad actum, quia quo magis amicus est Dei, minus attendit ad bonum proprium. Secundò quia firmiùs inhærens per amorem magis confidit de præmio, & per consequens minus timet pœnam. Tertiò notandum est Durandum *in 3. disp. 34. quæst. 9.* contra S. Thom. sensisse timorem filialem etiam minui crescente charitate. Probat Durand. quia timor amittendi aliquid eo magis decrescit, quo magis cognoscitur difficultas amittendi: sed crescente charitate, crescit difficultas amittendi Deum; ergo minuitur timor filialis. Meritò tamen S. Thom. & alij docent oppositum, & ferè experientia probari potest; qui enim ardentiùs diligit Deum, & perfectiùs cognoscit fragilitatem propriam, magis timet magni eius boni amissionem. Ex quo respondetur ad Durand. timorem diminui crescente cognitione difficultatis amittendi, quãdo cætera sunt paria, quæ tamen in præsenti non sunt; licèt enim crescat charitas, crescere tamen potest cognitio periculorum, & æstimatio eius boni quod iudicatur posse amitti, & ita fieri potest vt crescente charitate crescat timor amittendi illam. Quartò notandum est ex S. Thom. *ad 2.* crescente actu spei posse minui actum timoris. & ratio est, quia quo firmiùs quis & certiùs sperat bonum, eo debiliùs timet amissionem eius, quod verum est etiam de timore pœnæ vt mali proprij.

Sed obiiciet aliquis, ex hac doctrina posse sumi argumentum, ad probandum istum actum timoris non pertinere ad eundem habitum cum actu spei, quia non A solet contingere vt per vnum actum eiusdem habitus alius diminuatur. Respondetur primò hoc mirum non esse propter peculiarem naturam horum actuum. Deinde hoc potest declarari, quia timor filialis, vt suprà probatum est, & per se videtur planum, potest pertinere ad charitatem si quis timeat offensam vt malum Dei, & tamen si cætera essent paria, etiam ille timor minueretur actu charitatis crescente, vt antea dicebamus respondentes argumento Durandi.

Rursus tristitia de malo culpæ vt malum Dei est, potest esse causa propter quam non solùm potentia remissiùs operetur circa alia obiecta, sed etiam potest esse causa propter quam diminuatur delectatio de aliquo bono Dei, prout bonum illius est, quia licèt isti actus pertineat ad charitatem, tamen propter diuersum modum credendi in diuersum obiectum materiale possunt se inuicem B impedire, & minuere, atq; adeò non mirum est si id contingat inter actus quibus sperat Deum vt bonū propriū, & timet amissionem illius. Ex dictis satis constat dubij solutio.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm timor remaneat in patria.

AD vndecimum sic proceditur. *Videtur, quòd timor non remaneat in patria. Dicitur enim Prouerb. 1.* Abundantia perfruetur, timore malorum sublato. *Quod intelligitur de homine iam sapientia perfruente in beatitudine æterna. Sed omnis timor est alicuius mali: quia malum est obiectum timoris, vt suprà dictum* est: ergo nullus timor erit in patria.* C

2. Præterea, Homines in patria erunt Deo conformes secundum illud 1. Ioan. 3. Cùm apparuit, similes ei erimus. *Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.*

3. Præterea, Spes est perfectior, quàm timor: quia spes est respectu boni, timor respectu mali: sed spes non erit in patria, ergo nec timor erit in patria.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 18. Timor Domini sanctus permanet in seculum.

*Respondeo dicendum, quòd timor seruilis siue timor pœnæ nullo modo erit in patria. Excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut suprà dictum est. * Timor autem filialis sicut augetur augmentata charitate, ita charitate perfecta perficietur. Vnde non habebit in* D *patria eundem actum omnino, quem habet modo: Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd proprium obiectum timoris est malum possibile, sicut proprium obiectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi fuga, importat timor fugam mali ardui possibilis. Parua enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum vniuscuiusque est, vt in suo ordine consistat: ita malum vniuscuiusque est, vt suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est, vt sit sub Deo & supra cæteras creaturas. Vnde sicut malum creaturæ rationalis est, vt subdat se creaturæ inferiori per amorem: ita etiam malum eius est si non Deo se subiiciat, sed in ipsum præsumptuosè insiliat, vel contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali secundum suam naturam considerata possibile est, propter naturalem liberi arbitrij flexibilitatem. Sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo huius mali quod est Deo non subiici, vt possibilis naturæ, impossibilis autem* E *beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga huius mali, vt omnino possibilis. Et ideo Gregor. dicit 17. Moral. exponens illud Ioan. 26.* Columnæ cæli contremiscunt, & pauent ad nutum eius. *Ipsæ, inquit, virtutes cælestium, quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis: quia scilicet admirantur Deum, vt supra se existentem, & eis incomprehensibilem. Augustinus etiam 14. * de Ciuit. Dei, hoc modo ponit timorem in patria, quamuis hoc sub dubio derelinquat. Timor, inquit, ille castus permanens in seculum seculi: si erit in futuro seculo, non erit timor* ☜ *exiens à malo, quod accidere potest: sed tenens* ☞ *in bono*

104. 1. 2. q. 61. a. 5. ad 1. 1. 2. q. 35. a. 2. ad 1. d. 35. q. 2. a. 2. q. 1. & art. 4. * art. 2. & 5. huius q. & 1. 2. q. 41. a. 4.

* art. 3. 5. & 1. 2. q. 41. a. 4.

Lib. 17. Moral. c. 15. circa prior.

Lib. 14. de Ciuit. Dei c. 9. inter medium & finem

in bono, quod amitti non potest. Vbi enim boni adepti amor immutabilis est, profectò si dici potest, mali cauendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, & non solicitudine infirmitatis, ne fortè peccemus, sed tranquillitate charitatis cauere peccatum. Aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in seculum seculi dictus est permanens: quia id permanebit quo timor ipse perducit.

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate prædicta excluditur à beatis timor solicitudinem habens, de malo præcauens: non autem timor securus: vt Augustin. dicit.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicit Dionys. 9. cap. de Diuin. nom. Eadem & similia sunt Deo & dissimilia. Hæc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem, id est, inquantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfectè imitabilis. Hæc autem secundum quod hic causata minus habent à causa infinitis mensuris & in comparabilibus deficientia. Vnde non oportet, quòd si Deo non conuenit timor; quia non habet superiorem, cui subiiciatur, quòd propter hoc non conueniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subiectione ad Deum.*

Ad tertium dicendum quòd spes importat quendam defectum, & *scilicet* & *fruitionem beatitudinis, quæ tollitur per eius præsentiam. Sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat à Deo. Quod etiam in patria remanebit: & ideo timor non euacuabitur totaliter.*

COnclusio est, in patria manere actum timoris, sumptum pro affectu reuerentiæ. Circa hunc articulum præcipuum dubium est quod S. Thom. tractat, nempe an aliquis actus timoris maneat in beatis. Ratio dubij sumi potest ex definitione timoris. timor enim est fuga mali futuri, siue sit pœna, siue peccatum, vt suprà explicatum est. Talis autem timor in patria esse non potest, cùm certò cognoscant beati, nullum tale malum futurum pro eo statu. Bernardus *epist* 190. Castro *ver. timor*, & Sáderus 7. *de visibili monarchia, hæresi* 146. referunt Abailardum negasse in beatis actum timoris. Sed quo sensu id negauerit Abailardus, non satis colligitur ex citatis authoribus. & Durand. *in* 3. *d.* 34. *quæst.* 3. etiam videtur negare actum timoris in patria.

Alij verò Scholastici frequenter concedunt in beatis actum timoris, licèt non omnes eodem modo explicent. Richard. *in* 3. *d.* 34. *art.* 2. *quæst.* 4. docet in beatis manere actum timoris, & non solùm reuerentiæ, sed etiam actũ fugæ, non quo beatus timeat malum futurum, sed quo gaudeat euasisse periculum peccandi. Sed non satis potest explicari qua ratione iste sit actus timoris, solùm enim videtur esse displicentiæ, aut fugæ odij offensæ Dei, vel gaudium de victoria. Alij volunt in beatis posse esse timorem alicuius mali, quia beati cognoscũt Deum posse eos annihilare. Verumtamen licèt in beatis sit hæc cognitio, nulla tamen ratione potest esse actus timoris circa annihilationem quasi futuram, cùm certo cognoscant perpetuum esse eum statum.

Vera igitur est sententia S. Thomæ, pro cuius explicatione primò certum esse debet non posse esse in beatis timorem peccati futuri, nec alicuius pœnæ infligendæ, quia neque malum culpæ, neque malum pœnæ futurum est pro eo statu, iam enim abstersit Deus omnem lachrymam ab oculis beatorum, *Apocal.* 21. & ideo dicendum est manere quidem in beatis actum aliquem timoris, nõ tamen qui sit fuga mali futuri. ita S. Thom. & eius interpretes hic, Alens. 2. *parte, quæst.* 118. *in* 3. *art.* 6. *& quæst.* 175. *in* 1. Magist. *in* 3. *d.* 34. *capite vltimo*, Bonauentura ibi *art.* 2. *quæst.* 3. Gab. *quæst. vnica, art.* 3. *dub.* 2. & eandem doctrinam habet S. Thom. 3. *parte, quæst.* 7. *art.* 6. quærens an in Christo fuerit donum timoris, vbi id docent interpretes S. Thom. præsertim P. Suarez *disp.* 20. *sect.* 1. & P. Vasquez ibi *disp.* 44. vbi hanc sententiam probauimus primò ex Areopag. *cap.* 13. *de Eccles. Hierarch.* vbi secundùm versionem Camaldulens. satis post medium explicans visionem *Isaiæ* 6. loquens de Seraphin, Operiebatur (inquit) per hæc altissimorum spirituum vis, multa peragrans, multáque prospiciens, sacráque illorum ac plena horroris veneratio, vbi Faber Stapulens. *in Scholys numero* 7. dicit religionem esse plenam venerandi timoris. quem sensum expressit Ioan. Scotus in sua versione, vertit enim sacram formidinem, & Richelius ibi *art.* 6. intelligit donum timoris, & ideo quia timor est reuerentiæ. Ioan. Sarracenus vertit sanctam ipsam reuerentiam. & eodem sensu Gregor. *lib.* 17. *moral. cap.* 15. *aliàs* 17. inquit, Ipsæ quoque virtutes cælestium quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa sua contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor ne illis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis. Augustinus etiam 11. *de ciuitate, cap.* 9. timorem ponit in beatis. Scire tamen oportet sub dubio locutum fuisse Augustinum. ait enim post medium: Timor ille castus permanens in sæculum sæculi, si erit in futuro sæculo, non erit exiens à malo quod accidere posset, sed tenens in bono, quod amitti non potest, vbi enim boni adepti amor immutabilis est, profectò dici potest, mali cauendi timor securus est, timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, & non solicitudine infirmitatis, ne fortè peccemus, sed tranquillitate charitatis cauere peccatum: aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in sæculum sæculi dictus est permanens, sicut dictum est, patientia pauperum non peribit in finem, & quia id permanebit quò timor ipse perducet. Hæc Augustinus. Ex quibus planè constat ipsum dubium fuisse in hac re, &, vt infrà notabimus, peculiarem actum assignat timoris, prædictum verò actum reuerentiæ quem Dionys. & Gregor. assignarunt, assignant etiam nonnulli interpretes *in cap.* 1. *Prouerb.* & admirationis affectus timoris nomine signat Matth. 9. *Timuerunt & glorificauerunt Deum.* Quæ verò attulimus ex Patribus & Scholasticis, non possunt explicari de solo habitu timoris. tum quia non satis certum est habitum cognitum fuisse Patribus, tum quia citata verba planè actum significant.

Sed oportet explicare cuius virtutis sit actus iste timoris & reuerentiæ, & rem ipsam & mentem S. Thom. necessarium est declarare, sed priùs si loquamur de actu timoris, ex mente Augustini dicendum est, eum actum esse charitatis, quod & ipse Augustinus indicat non obscurè. ait enim timoris casti nomine eam voluntatem significare qua necesse erit nolle peccare non solicitudine infirmitatis, sed tranquillitate charitatis. Est autem actus iste displicentia quædam peccati, ex amore Dei. Hanc autem displicentiam & fugam mali timorem securum appellauit Augustinus. eo quòd & fuga sit, sicut & timor, & secura, qui beatus certò scit tale malum nõ futurum, atque adeò tranquillitate charitatis sibi displicet peccatum. Deinde S. Thom. in hoc articulo actum timoris quem ponit in beatis, dicit esse affectum reuerentiæ circa maiestatem omnipotentis Dei, & fugam huius mali quod est Deo non subiici. Existimo autem hunc actum timoris ex mente S. Thomæ pertinere ad habitum doni timoris, quem ipse ponit distinctum ab aliis habitibus virtutum. & ita 3. *parte, quæst.* 7. *art.* 2. expressè loquitur de dono timoris, & tradit eandem doctrinam; & ibidem docuit donum timoris respondere paupertati spiritus, etiam vt significat virtutem humilitatis; an verò sit talis habitus distinctus, non est huius loci. quòd si non sit talis habitus, prædictus actus erit humilitatis, vt expressè docuit *loco citato* Alens. Et P. Suarez, vbi suprà, docuit talem affectum esse actum humilitatis, posse tamen pertinere ad donum timoris, si fiat ex speciali instinctu Spiritus sancti. Docuit autem Augustinus *lib. de serm. Domini in monte*, donum timoris humilitati respondere. Et *serm.* 1. *de annunciatione*, timorem opponit superbiæ, & hunc actum timoris reuerentiæ & admirationis videntur docuisse

cuisse Dionys. & Gregor. suprà citati, dum alter in Seraphinis agnoscit plenam horroris venerationem, sacramque formidinem; alter verò admirationis tremorem, quem actum fuisse in Christo tradidimus 3. *parte quæst.7.art.citato.*

Sed quæret aliquis quo sensu S.Thom. *art.9. ad* 2. docuerit obiectum præcipuum timoris esse malũ, & tamen 3. *parte, quæst.7.art.6.ad* 1. dixerit omnes habitus donorum propriè & per se respicere bonum. Respondetur S. Th. *art.9.* locutum fuisse de dono timoris secundùm actum timoris qui præcipuè sortitur denominationem hanc; in altero verò loco loquutum fuisse de habitu secundùm se. Tandem aduertendum est errores Abailardi dãnatos esse generatim per Innocentium, vt constat ex Bernardo *epist.*194. sed, vt priùs dicebam, non satis constat quo sensu errarit Abailardus, & ita non potest satis certò constare sensus damnationis.

Circa articulum duodecimum nil occurrit peculiare notandum; in fine verò huius quæstionis aduertenda sunt nonnulla de timore acquisito. Et primò si detur charitas acquisita, consequenter dicendum est posse etiã esse actum timoris filialis acquisiti qui ad eum habitum pertineat, sicuti de timore filiali supernaturali respectu charitatis infusæ diximus. De distinctione verò timoris filialis acquisiti & infusi sicuti de ipsa charitate acquisita & infusa philosophandum est. Secundò aduertendum posse esse timorem seruilem acquisitum. Primò si quis timeat pœnam aliquam infligendam à Deo in hac vita propter peccata hominum, qui timor potuit esse in his Philosophis, qui cognitionem prouidentiæ Dei habuerunt. Est autem aduertendum discrimẽ inter actum spei & timoris, quia ad actum spei certæ requiritur certum iudicium de futuritione rei speratæ; actus verò timoris non requirit iudicium certum de pœna futura, sed esse potest, & sæpe est, cum incertitudine euentus. An verò esse possit actus timoris cum perfecta certitudine euentus, diximus 3. *parte, quæst.*15. *art.*7. Ex hac autem doctrina intelligitur Gentiles Philosophos faciliùs potuisse elicere actum honestum timoris quàm spei, quia faciliùs potuerunt habere cognitionem sufficientem ad timorem, quàm certum iudicium de futuritione rei requisitum ad spem. Tertiò si actus timoris acquisiti versetur circa materiale obiectum timoris supernaturalis, supposita solùm fide acquisita, distinguendi sunt isti duo timores, iuxta doctrinam traditam suprà *quæst.* 6. vbi assignauimus rationem propter quam omnis vniuersim affectus voluntatis supernaturalis requirat supernaturalem cognitionem, certò proponentem honestatem supernaturalem obiecti. Quartò dicendum est istum actum timoris acquisiti posse pertinere ad habitum spei acquisitæ, quemadmodum de timore seruili supernaturali respectu spei infusæ philosophati sumus.

Sed potest aliquis obijcere ad actum timoris naturalis non esse necessarium aliquem habitum, eo quòd ad timorem mali satis sit per se inclinata natura. Propter rationem hanc posset aliquis existimare actum timoris acquisiti non habere aliquem habitum, & consequenter posset affirmari actum etiam timoris supernaturalis nõ pertinere ad peculiarem aliquem habitum, quia, vt sæpe diximus, circa eandem materiam eodem modo philosophandum est ex mente aliquorum, de actu supernaturali & naturali, vt philosophantur Theologi de actu virtutis acquisitæ & infusæ circa eandem materiam. Ex quo fieret vlteriùs, supernaturalem timorem, etiamsi à Deo specificaretur, non constituere quartam virtutem theologicam, cùm non pertineat ad peculiarem habitum. & videtur hæc ratiocinatio satis probabilis, & facilis.

Tamen re vera est contra S.Thom. non solùm *in* 3. *d.* 34. *quæst.*2. *art.*2. *quæstiuncula* 2. vbi expressè concedit habitum timoris seruilis, sed etiam *art.*10. *huius quæstionis.* Dixit enim timorem seruilem crescente charitate minui, maximè quantum ad actum. quibus verbis non obscurè indicat esse etiam habitum huius timoris. quam sententiam vt ampliùs explicemus, notandum ex est eodem S. Thom. 1.2. *quæst.*42. *art.*3. *ad* 2. timorem respicere futurum malum, quod vitare non facile est in potestate timentis, propter extrinsecam aliquam causam, & ideo concludit timorem non esse de omnibus futuris, de quibus cùm sunt præsentia est tristitia. & *art.*1. *huius quæst.* vt ibi notauimus, timoris obiectum sicut spei duplex esse, alterũ malum quod timetur, alterum causam à qua timetur, ex quo fit timorem ex mente S. Thomæ non specificari à solo malo quod timetur, quia si idem malum futurum omnino esset in potestate timentis, non esset obiectum timoris, propriè sumpti. Docuimus verò *artic. illo* 1. supernaturalem timorem seruilem specificari à Deo potente punire, atque adeò pertinere ad habitum spei. quod expressè docuit P. Suarez 3. *parte, tomo* 1. *disp.*20. *sect.*2. & certè, vt suprà diximus, si habitus assignandus est pro hoc actu, vel assignandus est habitus, vel concedenda quarta virtus theologica. Quòd verò ad habitum spei debeat reduci, meo iudicio efficaciter probatur, quod ad eandem virtutem pertinet vniuersim amor honesti, & fuga contrarij. quod plane elucet in timore filiali, quia sicut virtute charitatis volumus Deo bonum vt bonum illius, ita etiam ex complacentia Dei, atque adeò timore filiali possumus timere peccatum, & amissionem iustitiæ; ergo eadem ratione spe infusa poterimus sperare à Deo futuram beatitudinem, & timere amissionem illius, provt illi contrariam. & eodem modo proportione seruata ab habitu spei acquisitæ sentiendum est.

Ad obiectionem verò respondetur displicentiam mali futuri secundùm se, non pertinere ad peculiarem habitum, sicut neque solum amorem quo quis amat bonũ vt sibi proprium, eadem ratione quantum ad hoc ratio de odio alicuius mali, vt mali proprij; si tamen mala propria sub peculiari ratione fugiantur, necessarius erit habitus, vt patet, quando hæc mala timentur vt contraria Deo, tunc enim actus timoris pertinet ad habitum charitatis, neque ad talem timorem satis est per se inclinata natura; & eodem modo quando hæc mala non solùm displicent secundùm se, sed etiam vt futura, vt contraria, & provt contraria bonis quæ sperantur, iste timor pertinet ad habitum spei, & ad timendum hæc mala, sub ea ratione non est per se satis inclinata natura, sicut nec ad sperandum bona contraria, vnde si concedimus habitum spei acquisitæ, ad eum possumus reducere actum timoris acquisiti.

Sed quærere posset aliquis primò an eodem habitu timoris siue infuso, siue acquisito possit aliquis timere pœnas vt alteri malas, in quo sicut in simili de spe respectu beatitudinis alterius possent esse diuersæ opiniones; philosophandum tamen est consequenter ad ea quæ diximus *quæst.*17. vbi docuimus, posse aliquem sperare alteri beatitudinem ex complacentia illius, & hunc esse actum beneuolentiæ erga illum; vel ex complacentia Dei, & hunc esse actum charitatis; vel solùm simplici affectu potest alicui placere beatitudo alterius, & hic simplex affectus non requirit peculiarem habitum; vel tandem potest sperare auxilium ad cooperandum consecutioni beatitudinis alterius ex obligatione aliqua, & tunc expectatio eius auxilij est actus spei theologicæ, distinctæ à charitate. Iuxta hæc ergo philosophari possumus de timore mali alterius, vel enim malum displicet solùm simplici affectu, & talis actus non requirit peculiarem habitũ; vel displicet malum, quia separat à Deo. & hic actus potest esse charitatis, vel quia est actus proximi, & sic est actus beneuolentiæ erga illum; si verò timeat aliquis malum alterius quando habet obligationem cooperandi ad vitandum illud, poterit hic affectus prouenire ab habitu spei, sicut actus quo quis timet malum

malum proprium.

Secundò posset quærere aliquis, an habitu timoris possimus malè vti. Affirmat Bañez suprà *art.6.*& probat ex S.Thom. *in 3.d.34.quæst.2. art.* 2. nullam tamen affert rationem.addit hunc habitum non esse virtutem. Dubius est an sit habitus, & an sit infusus, vel acquisitus. Verumtamen timoris habitu supernaturali existimo nullum posse malè vti, & quidem si sit idem habitus cũ habitu spei,constat ex dictis *quæst.* 17. Deinde etiamsi sit habitus distinctus, dicendum est non posse habere actũ malum,& probandum est,sicut *quæst.17.citata* probatum est de actu spei. Et idem existimo de actu timoris filialis qui elicitur à charitate,imò & de actu timoris acquisiti, si honestus sit ex obiecto, præsertim si non potest fieri sine gratia Christi; vt de spe & fide acquisita philosophati sumus. Nec S.Thom.*loco citato* expressè docuit cõtrarium, ibi enim *quæstiuncula 1. ad* 1. solùm dixit quædam esse ab Spiritu sancto quæ non sunt cum Spiritu sancto,inquit ille, sicut fides informis,& timor seruilis; quædam verò sunt ab Spiritu sancto, & cum Spiritu sancto,sicut charitas. quibus verbis solùm vult S.Thom. actum timoris seruilis, sicut & actum fidei,posse esse in eo qui non est iustificatus. & ideo dicit non esse cum Spiritu sancto, quia licèt isti actus sint ex dono Dei,atque adeò ab Spiritu sancto, tamen non necessariò sunt cum charitate diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum,atque hoc sensu dicuntur non semper esse cum Spiritu sancto,cùm tamen actus charitatis,& ab Spiritu sancto sit ex dono Dei, & cum Spiritu sancto, quia semper est cum iustitia & sanctitate.Ex hac autem doctrina non potest probari S.Thom. sensisse actum timoris seruilis honestum ex obiecto posse vitiari, id est, eum actũ qui est ab Spiritu sancto. difficiliùs loquitur ibi *quæstiuncula* 2.in fine enim corporis docuit timoris seruilis actũ posse esse bonum & malum. Docuerat verò in eodem corpore seruilitatem accidere timori seruili,quod potest nõ ineptè intelligi de seruilitate ex parte subiecti,id est, de honesto actu timoris pœnæ in peccatore, qui seruilis dicitur:tum quòd in seruos sit,tum ex modo operandi simili affectui seruorum,huic enim actui accidet seruilitas ex parte subiecti.actui enim seruili ex parte obiecti non accidit,sed essentialis est seruilitas, atque adeò seruilis ex obiecto seruilis etiam est secundùm suam essentiam,& nulla ratione potest esse bonus. Hic autẽ est actus quo quis timet pœnam,vt principale malum,constituendo finem vltimum in bono proprio,vnde si de eo actu timoris seruilis qui honestus esse potest, loquatur S.Thom.non poterit dici malus, nisi latiori significatione seruilitate desumpta ex parte eius qui est in statu serui; quòd si aliud velit S.Thom.eo loci,sufficiat nobis nil simile dixisse in summa theologica.

Sed obiiciet aliquis S.Thom.in hac quæst.*art.9.in corpore.* docuit enim timorem seruilem esse ab Spiritu sancto, & posse esse cum voluntate peccandi. & probat ex August.*tomo 17.lib.de natura & gratia,capite 59.* Sed quod attinet ad S. Thom. nihil ex hoc loco probatur contra ea quæ diximus,non enim dixit hunc timorem esse malum,sed posse esse cum mala voluntate. Hoc autem verissimum est, sicut & actus fidei potest esse cum aliquo actu malo,non quòd ab illo vitietur, sed quòd cum illo sit in peccatore. Augustinus verò ipsum actum timoris, de quo loquitur in eo capite, videtur appellare malum, explicans enim illud, *Si spiritu ducimini,non estis sub lege,* ait, qui timore supplicij quod lex minatur, non amore iustitiæ,se sentit abstinere ab operatione peccati, nondum liber nec alienus est à voluntate peccandi, in ipsa enim voluntate reus est qua mallet,si fieri posset, quod timeat non esse, vt liberè faciat quod occultè desiderat. Hæc Augustinus.quibus videtur significare,in ipsa operatione voluntatis, qua quis retrahitur à peccato propter pœnam, illum sic operantem esse reum. Loquebatur verò de timore seruili, vt significant illa verba, *nondum liber.* & infrà addit:ergo si spiritu ducimini, inquit Paulus,non estis sub lege, vtique lege quæ timorem incutit,non tribuit charitati, quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris,non per legis licentiam,sed per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Vel ergo explicandus est August.vt vocet eum hominem reum in ipsa voluntate, non ratione eiusdem operationis, sed ratione alterius,vt videtur intellexisse S.Thom.*art.illo* 9.qui eum locum August.citat,vt probet,timorem seruilem,qui est ab Spiritu sancto, atque adeò honestus, posse esse cum mala voluntate,vel vt loquatur Augustinus non de actu seruili honesto, sed de eo quo quis timet pœnã vt principale malum : neutro autem modo aliquid sequitur ex doctrina Augustini contra nostram sententiam.

Deinde falsum est habitum timoris honesti non esse virtutem,& si talis habitus sit idem cum habitu spei,suprà *quæst.*17.probatum est esse virtutem. Deinde etiamsi ab spe distingueretur hic habitus, esset virtus, quia & habet actum honestum, & peculiarem materiam, sicuti alij habitus qui dicuntur virtutes. Sed obiicit Bañez, vt probet hunc actum non esse virtutem, quia virtutes augentur aucta charitate,& tamẽ timor minuitur seruilis; ergo non est virtus. Respondetur aucta charitate non minui habitum timoris, siue sit idem cum habitu spei, siue ab illo distinguatur, siue sit habitus acquisitus, siue infusus,quia actus charitatis pro hoc statu non omnino aufert obiectum timoris, atque adeò manere potest habitus, vt possit operari cũ possit esse aliquis actus illius. quod ampliùs ostendo, quia inter actum charitatis, & habitum timoris acquisiti nec ex natura rei, nec ex libera institutione Dei potest assignari talis contrarietas, vt per actum charitatis minuatur habitus timoris non ex libera institutione Dei, quia nullum est ad illam asserendam fundamentum, non ex natura rei, quia non aufertur per actum charitatis obiectum timoris acquisiti:ergo absolutè loquendo manere potest habitus.Deinde habitus acquisiti non expelluntur per actus virtutum infusarum,vt suppono ex materia de virtutibus. Rursus habitus infusus timoris non minuitur per actum charitatis, iuxta communem doctrinam Theologorum asserentium,habitum infusum non diminui,sed vel dispositiuè vel contrariè amitti per contrarium actum.

Sed obiicies S.Thom.qui *art.*10.docuit crescente charitate timorem seruilem minui, maximè quantum ad actum : indicat ergo S. Thom. aliqua ratione etiam minui quantum ad habitum. Sed hic locus etiam est explicandus à Bañez qui in eo *art.*10.planè fatetur,honestum timoris habitum non minui crescente charitate, & meo iudicio solùm vult S. Thom. crescente charitate eo sensu,minui habitum,quod dum minuitur actus,impeditur augmentum habitus.Sed dices hoc sufficere,ne talis habitus dicatur virtus, siquidem ex augmento charitatis ex parte impeditur ab operatione.Respondeo,conditionem hanc liberè assignari ad rationem virtutis,nec assignatam fuisse ab antiquis Theologis. Deinde habitus spei,quem nos diximus esse habitum timoris infusi,non impeditur ab omni operatione,nihil verò refert,si ab aliquo actu impediatur ex parte.

Vt verò ostendamus qua ratione impediatur actus timoris, breuiter notandum est duplex posse considerari augmentum actuum alicuius habitus,alterum quasi extensionis per multiplicationem actus; alterum intensionis, quia intensior est. Circa idem obiectum, & eodem modo,possumus considerare duplex decrementum, vel quia idem habitus pauciores elicit actus,vel quia remissiores. Et primò qui magis amat amore charitatis, pauciores actus timoris elicit, quia, vt docuit S. Th.*art.* 10. qui magis amat Deum, amore amicitiæ minus considerat bonum proprium,ex quo etiam fit vt minus moueatur ab eo motiuo,non quòd non possit secundùm totam

intensio

intensionem habitus operari, sed quòd frequenter non ita efficaciter ab eo obiecto moueatur qui præsertim mouetur ab bene operandum ex complacentia Dei, & ita etiam est aliquod decrementum intensionis, quod obiter insinuat interpretes S. Thom. *art.* 10. & iuxta hæc intelligi potest decrementū timoris seruilis ex augmento spei, quia quo certius quis sperat bonum, minus iudicat certum futurum malum, atque adeò non ita efficaciter mouetur à malo. Tertiò tandem posset quæreré aliquis de subiecto timoris, sicuti & de subiecto spei quæsiuit S. Thom. & certum est, immediatum subiectum esse potentiam appetitiuam, remotum verò, id est, persona. Et de beatis constat ex dictis *art.* 11. de damnatis verò dicendum est, non posse esse in illis timorem honestū, iuxta ea quæ diximus *quæst.* 18. *art.* 3. In hæreticis verò non manet supernaturalis timor, vt in simili probatum est; in peccatoribus verò fidelibus manere potest tam actus timoris infusi, quàm acquisiti, vt de actu spei docuimus. Similia quædam de timore acquisito dici poterant, quæ tamen ex his quæ de spe acquisita diximus, non erit operosum deducere.

QVÆSTIO XX.

De desperatione, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis. Et primò de desperatione, secundò de præsumptione.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primò, vtrùm desperatio sit peccatum.

Secundò, vtrùm possit esse sine infidelitate.

Tertiò, vtrùm sit maximum peccatorum.

Quartò, vtrùm oriatur ex acedia.

ARTICVLVS I.

Vtrùm desperatio sit peccatum.

106. Lib. 1. ca. vlt. circa medium, & li. 2. ca. 29. 1. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quòd desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conuersionem ad commutabile bonum cum auersione ab incommutabili bono: vt per Aug. patet in 1. lib. de Lib. arbit. Sed desperatio non habet conuersionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.*

2. Præterea, Illud quod oritur ex bona radice, non videtur esse peccatum: quia non potest arbor bona fructus malos facere. vt dicitur Matth. 7. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

3. Præterea, Si desperatio esset peccatum, etiam damnatis esset peccatum, quòd desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam. Et ita desperatio non est peccatum.

Sed contra, Illud, per quod homines in peccata inducuntur, videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est huiusmodi. Dicit enim Apostolus de quibusdam ad Ephes. 4. Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiæ in operationem omnis immunditiæ & auaritiæ. Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

21. 6. Eth. c. 2. t. 5.

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum in 6. Ethicor. illud quod est intellectu affirmatio vel negatio, est in appetitu prosecutio & fuga, & quod est in intellectu verum vel falsum, est in appetitu bonum & malum. Et ideo omnis motus appetitiuus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus. Omnis autem motus appetitiuus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus & peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est, quòd ex ipso prouenit homini-*

A *num salus & venia peccatoribus datur, secundū illud Ezech. 18. Nolo mortem peccatoris, sed vt conuertatur & viuat. Falsa autem opinio est, quòd peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non conuertat per gratiam iustificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis & virtuosus: ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsæ de Deo, est vitiosus & peccatum.*

Ad primum ergo dicendum, quòd in quolibet peccato mortali est quodammodo auersio à bono incommutabili, & conuersio ad bonum commutabile. Sed aliter & aliter. Nam principaliter consistunt in auersione à bono immutabili peccata, quæ opponuntur virtutibus theologicis, vt odium Dei & desperatio & infidelitas,

B *quia virtutes theologicæ habent Deum pro obiecto. Ex consequenti autem important conuersionem ad bonum commutabile, inquātum anima deserens Deum, consequenter necesse est quod ad alia conuertatur. Peccata verò alia principaliter consistunt in conuersione ad commutabile bonum. Ex consequēti verò in auersione ab incommutabili bono: Non enim, qui fornicatur, intendit à Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur, quòd à Deo recedat.*

Ad secundum dicendum, quod ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Vno modo directè ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu. Et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere. Hoc enim sensu Aug. dicit in lib. de Lib. arbit. quòd virtute nemo malè vtitur. Alio* 1. 2 c. 18. & 19. 4 *modo procedit aliquid ex virtute indirectè, siue occasionaliter. Et*

C *sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere: sicut interdum aliqui de virtutibus superbiunt. secundum illud* Augustī. Superbia bonis operibus insidiatur, vt pereant. Et hoc* * In tertia regula non procul à principio. *modo ex timore Dei, vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, inquantum his bonis aliquis malè vtitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.*

Ad tertium dicendum, quod damnati non sunt in statu sperandi propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem. Et ideo quòd non sperant, non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum. Sicut etiam in statu viæ, si quis desperaret de eo, quòd non est natus adipisci, vel quod non est debitum adipisci, non esset peccatum: puta si medicus desperet de curatione alicuius infirmi, vel si aliquis desperet se forte diuitias adepturum.

ARTICVLVS II.

D

Vtrùm desperatio sine infidelitate esse possit.

107. 2. dist. 41. a. 3. ad 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim spei à fide derivatur. Sed manente causa, non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando, nisi fide sublata.

2. Præterea, Præferre culpam propriam bonitati, vel misericordiæ diuinæ, est negare infinitatem diuinæ misericordiæ vel bonitatis: quod est infidelitatis. Sed qui desperat, culpam suam præfert misericordiæ, vel bonitati diuinæ, secundum illud Genes. 4. Maior est iniquitas mea, quàm vt veniam merear. Ergo quicunque desperat, est infidelis.

E *3. Præterea, Quicunque incidit in hæresim damnatam, est infidelis. Sed desperans videtur incidere in hæresim damnatam, scilicet Nouatianorum, qui dicunt peccata non remitti post baptismum. Ergo videtur quòd quicunque desperat, sit infidelis.*

Sed contra est, quod remoto posteriori non remouetur prius. Sed spes est posterior fide, vt suprà dictum est. Ergo remota spe,* Q. 17. a. 7. *potest remanere fides. Non ergo quicunque desperat, est infidelis.*

Respondeo dicendum, quòd infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio autem ad vim appetitiuam. Intellectus autem vniuersalium est: sed vis appetitiua mouetur circa particulares res. Est enim motus appetitiuus ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationem in vniuersali, circa motum appetitiuum non rectè se habere, corrupta eius æstimatione in particulari: quia necesse est quod ab æstimatione in vniuersali ad appetitum rei particularis perueniatur mediante æstimatione particulari, vt dicitur in 3. de Ani-* Lib. 3. de Anima. text. 42. tom. 2.

mu

ma. Sicut ex propositione vniuersali non infertur conclusio particularis, nisi assumendo particularem. Et inde est, quòd aliquis habens rectam fidem in vniuersali, deficit in motu appetitiuo circa particulare, corrupta particulari eius æstimatione per habitum, vel per passionem. Sicut ille, qui fornicatur eligendo fornicationem, vt bonum sibi vt nunc, habet corruptam æstimationem in particulari; cùm tamen retineat vniuersalem æstimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum. Et similiter aliquis retinendo in vniuersali veram æstimationem fidei, quòd scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, potest tamen pati modum desperationis, quod scilicet sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta æstimatione eius circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut & alia peccata mortalia.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Vnde motus spei auferri potest non solum sublata vniuersali existimatione fidei quæ est sicut causa prima certitudinis spei, sed etiam sublata existimatione particulari, quæ est sicut secunda causa.

Ad secundum dicendum, quòd si quis in vniuersali existimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans: sed quòd sibi in statu illo propter aliquã particularẽ dispositionem, non sit de diuina misericordia sperandũ.

Et similiter dicendum est ad tertium, quod Nouatiani in vniuersali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

DISPVTATIO LXIV.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

Vtrùm desperatio dicat actum voluntatis.

IN hac controuersia Almain. *tract. 1. moral. capite de spe*, in fine, sentit ad sperandum non esse necessarium actum aliquem in voluntate, sed sufficere actum intellectus quo quis iudicet non fore saluandum. Hoc autem non omnino probat Almain. sed huius assignabimus rationem infrà. Secũdò docet ad desperationem sufficere vnum de duobus, vel prædictum iudicium intellectus, vel actum voluntatis quo nolit beatitudinem, etiamsi iudicet quòd eam consecuturus sit, & hoc vltimum non video qua ratione probet Almain.

Aragon *art. 2. huius quæstionis* tria docet. Primum est nõ esse peccatum desperationis si quis omittat actum spei tempore quo debet sperare. Licèt enim tunc peccet cõtra præceptum spei, tamen per solam omissionem actus debiti non dicitur desperare quando nec in intellectu nec in voluntate habet actum contrarium obiecto spei. Ex quo colligit per tale peccatum non corrumpi habitũ spei, de quo dicemus infrà *quæst. 21.* Secundò docet ad actum desperationis priuatiuæ sufficere iudicium intellectus, quo quis iudicat se nunquam consecuturum beatitudinem. Distinguit enim duplicem carentiã spei, alteram per solam simplicem omissionem absque positione alicuius contrarij spei in intellectu, vel voluntate; alteram verò propositionem alicuius pugnantis cum spe, licèt non sit actus in voluntate. Et de hac intelligit secundam conclusionem, & probat quia tale iudicium ex natura rei pugnat cum spe, illo enim posito nõ potest sperare. Tertiò docet desperationis actum in voluntate formaliter consistere in actu quo quis non vult saluari, & eadem ratione explicant desperationis actum recentiores alij quem dicunt esse recessum à beatitudine desiderata. Tertia opinio est aliquorum recentiorum asserentium desperationem consistere in sola nolitione rei desideratæ, in quo conueniunt cum secunda sententia; addunt tamen ad desperationem non sufficere iudicium intellectus, quo quis iudicat se non consecuturum bonum desideratum, quia post tale iudiciũ potest ille velle facere quantũ est in se vt consequatur bonũ concupitũ.

* *Laud. de Torres de fide, spe & charit.*

A S. Thom. 1. 2. *quæst. 40. art. 4. in corpore*, docuit desperationem esse quendam recessum ab obiecto spei, secundùm quod iudicatur impossibile, & esse actum contrariũ spei. & *in solutione 9.* expresse docet desperationem nõ importare solam priuationem spei, sed quendam recessum à re desiderata propter æstimatam impossibilitatem. & in hac quæstione de desperatione loquitur tanquam de actu voluntatis positiuo, & communiter interpretes, nescio an re satis discussa, eodem modo loquuntur.

Mihi verò videtur primò solam omissionẽ actus spei tempore præcepti non esse actum desperationis, quãdo nec in voluntate, nec in intellectu, est aliquis actus contrarius obiecto spei. Declaratur primò à simili, quia qui solùm omittit actum fidei, quando vrget præceptum, nõ est error si non omittat, ex eo quòd putat Ecclesiam falli, sed ob delectationem alterius obiecti: tunc enim non facit contra rationem formalem fidei, vel contra authoritatem proponentis; ergo non peccat peccato desperationis ille qui non vult exercere actum spei, ex hoc solùm quòd velit aliquid aliud facere. Deinde ratione, quia iste talis nihil facit positiuè contra rationem formalem spei, solúmque omittit exercitium propter aliquam aliam vtilitatem vel delectationem.

Sed dices solam omissionem actus charitatis tempore præcepti constituere hominem inimicum, & esse illã contra rationem formalem charitatis, quia per talem omissionem amittitur charitas: ergo à simili sola omissio actus fidei, vel spei, tempore præcepti erit contra rationem formalem fidei aut spei. Respondetur diuersam esse rationem, quia charitas cùm sit forma constituens hominem amicum Dei ex natura rei habet oppositionem cum quolibet peccato mortali, in quantum tali, siue sit peccatum commissionis, siue omissionis: neque enim potest idem homo esse simul amicus & inimicus Dei. At obiectum formale spei non habet contrarietatem cũ quolibet peccato quod opponitur præcepto spei, sed cũ eo quod aufert rationem formalem illius; omissio verò actus spei, tempore præcepti non opponitur rationi formali, nec eam aufert, sed exercitio tunc temporis præcepto; & eodem modo philosophandum est de omissione actus fidei tempore præcepti.

Secundò existimo ad peccatum desperationis nõ sufficere solam nolitionem beatitudinis, quando aliàs quis iudicat re vera se consecuturum illam, in quo singularis est, & mihi displicet Almain. nam S. Thom. 1. 2. *loco citato*, & alij Scholastici frequenter, ad desperationem requirunt iudicium de negatione futura rei speratæ. Et probari potest, quia actus spei, vt dixi *quæst. 17.* requirit iudicium prudens futuritionis rei speratæ: ergo si in voluntate est actus positiuus desperationis contrarius actui spei, requirit contrariam propositionem obiecti, id est, iudicium quo iudicet non assecuturum rem desideratã, propter quod S. Thom 1. 2. *loco citato*, dicit desperationem esse recessum à bono concupito, propter æstimatam impossibilitatem. Quod ampliùs ostendo, quia velle beatitudinem cum iudicio, quòd illa non est futura, non est actus spei, sed vel simplicis amoris, vel infœcundi desiderij, quod perseuerante eo iudicio non valet parturire spem: ergo è contrario nolle beatitudinem, cum iudicio tamen quòd illa erit futura, non erit actus desperationis, si in voluntate desperatio est, aut esse potest actus contrarius spei.

Tertiò existimo ad desperationis peccatum sufficere liberum & imprudens iudicium, quo quis iudicet se nõ consecuturum beatitudinem, in quo recipio Almain. & alios. Et ratio est efficax, quia tale iudicium aufert obiectum spei, & rationem formalem illius, atque adeò contrarium est prudenti & debito iudicio, quod quilibet debet habere de futura cõsecutione beatitudinis ex gratia Dei, vnde & qui sic iudicat imprudẽter, impotẽs manet ad sperandum. Est ergo peccatũ contra spem, & non per solam omissionem, sed per iudicium contrarium. Et

Propter hoc multùm mihi displicet tertia illa recentiorum opinio, asserentium tale iudicium non esse peccatũ desperationis. Licèt enim quis vellet in eo casu facere quantum in se est, nulla tamen ratione posset sperare eius rei consecutionem, quam iudicat non futuram, vt dicemus *quæst.* 22. Et ratio est, quia obiectum spei, vt dixi *quæst.* 17. proponi debet vt futurum.

Sed dices illo iudicio non posse eum hominem sperare, per illum tamen non desperare, quę duo diuersa sunt: contra hoc tamen est quòd, vt dicebam, per tale iudiciũ peccat quis non sola omissione actus spei, sed tanquam per aliquid contrarium obiecto spei: ergo non solùm ille non potest sperare, aut peccat sola omissione actus spei, sed etiam peccat peccato desperationis.

Solùm ergo remanet difficultas, an præter hoc iudicium intellectus possit etiam esse in voluntate aliquis actus contrarius spei. Et, vt vidimus, communis sensus auctorum videtur esse, posse in voluntate talem actum reperiri. Vt autem intelligatur hæc sententia, sciendum est sic philosophari auctores de actu virtutis spei, & de iudicio desperationis contrario, sicut de actu spei & desperationis, qui dicũtur passiones. Aduertit autem S. Th. 1.2. *quæst.* 23. *art.* 2. contrarietatem passionum sumendam esse secundùm contrarietatem motuum supernaturaliũ. In motibus verò, inquit, duplex potest esse contrarietas, altera secundùm accessum & recessum, quia vnus motus accedit ad terminum, & alius ab eodem termino recedit. Sicut generatio & corruptio sunt contrariæ mutationes, quia terminus ad quem generationis est terminus à quo corruptionis. Altera contrarietas est secundùm contrarietates terminorum, qualis reperitur inter calefactionem & frigefactionem, ad calorem & frigiditatem in gradibus contrariis. Et eadem ratione philosophatur S. Thom. in contrarietatibus passionum animæ: docet enim duplicem posse esse contrarietatem, alteram secundùm contrarietates obiectorum, nempe boni & mali; alteram secundùm accessum & recessum. Prima reperitur in passionibus concupiscentiæ, & ratio est, quia obiectum concupiscibilis est bonum sensibile, & ita tendit in bonum vt ab illo recedere non possit, ita autem fugit malum vt ad illum accedere non possit; in passionibus verò irascibilis, inquit S. Th. vtraque contrarietas potest reperiri: nam obiectum irascibilis est bonum arduum quod habet rationes vt in ipsum tẽdat appetitus, & hoc pertinet ad rationem spei, & habet rationem ardui, ob quam possit recedere appetitus, & hic recessus dicitur desperatio. Opponuntur ergo ex mente D. Thom. spes & desperatio secundùm accessum & recessum. Addit spem & timorem contrariari contrarietate obiectorum; quia spes tendit in bonum, timor verò est fuga mali futuri, quam doctrinam recipiunt communiter interpretes ibi. Legatur P. Valentia 1.2. *d.* 3. *quæst.* 1. & 7. Ad hũc ergo modum philosophantur Theologi de actu virtutis spei & desperationis, vt opponantur secundùm accessum & recessum.

Nec tamen satis conueniunt in assignando obiecto formali desperationis, quòd putant esse affectum voluntatis: nam Caietan. 1.2. *quæst.* 42. *a.* 1. sentit obiectum formale & per se desperationis esse malum. & idem sentit P. Valentia *quæst. citata. parte* 1. Probant verò, quia desperatio est fuga, atque adeò debet respicere malum, & ideo putant esse mentem D. Th. quia in ea *quæst.* 4. *art.* 1. docuit fugam appetitus respicere malum; est tamen hæc sentẽtia expressè contra D. Th. nam 1.2. *quæst.* 40. *art.* 4. vbi agit de contrarietate desperationis cum spe, dixit in corpore desperationẽ cõtrariari spei, sicut accessũ recessui respectu eiusdem termini. Et ad secundũ ait: Ad secũdũ dicendum, quòd desperatio nõ respicit malũ sub ratione mali, sed per accidens quandoque respicit malum in quantum facit impossibilitatem adipiscendi: potest autẽ esse desperatio ex solo superexcessu boni. quibus verbis nihil potuit contra sententiam Caiet. dici *illustrius*, vnde & *q.* 23. *a.* 2. docuerat S. Th. spem & desperationẽ nõ opponi secundùm contrarios terminos, sed secundùm accessum & recessum eiusdẽ. Si autẽ spes per se respiceret bonum, & desperatio per se respiceret malũ, opponerentur sanè secundùm contrarietatẽ terminorum, nempe secũdùm rationẽ boni & mali, &, vt de spe & timore docuit S. Thom. desperationẽ non posse respicere malum, per se facilis suadet ratio; neque enim quis desperat malum, vt malum proprium est. quod duabus rationibus potest efficaciter conuinci, prima est, quia ex mente D. Th. 1.2. *quæst.* 4. *art.* 4. *ad* 3. desperatio supponit desiderium rei desperatæ. quæ doctrina & verissima est, & recipitur à Thomistis: nullus autem potest desiderare sibi malum, vt malum proprium. Secundò, quia si desperatio per se respiceret malum, non posset distingui à timore, quia vterque actus respicit malum futurum vt futurum, quod non est omnino in potestate timentis, aut desperantis, cùm tamen excommuni sensu timor & desperatio distinguantur. Atque adeò longè probabilior est sententia S. Th. desperationẽ esse recessum à bono si sit affectus volũtatis.

His ergo suppositis probari potest, desperationem esse affectum voluntatis. Primò quòd maximè vrget ex authoritate S. Th. quia spes pertinet ad voluntatem: ergo & desperatio. Hac enim ratione vtuntur frequenter Doctores. Et declarari potest, quia desperatio non opponitur spei solùm per modum negationis & omissionis illius; quia, vt suprà diximus, non desperat quis ex eo solùm, quòd omittat actum spei tempore præcepti, atque adeò non est idem non sperare, & desperare, alterũ enim opponitur per modum negationis, alterum verò per modum contrarij. Desperatio ergo pertinet ad eandem potentiam ad quam pertinet spes. Tertiò possumus arguere pro eadem sententia, quia si actus desperationis non est in voluntate; ergo habitus infusus spei non poterit expelli ex natura rei, per desperationis actum existentem in intellectu, quia non sunt in eodem subiecto immediatè; & tamen suprà diximus infusum habitum spei, & omnem vniuersum habitum infusum, per proprium actum contrarium ex natura rei corrumpi citra omnem liberam institutionem Dei.

Sunt qui existimãt contrariũ huius sententiæ sensisse Almayn. ita vt negauerit actũ desperationis posse esse in voluntate. Sed, vt suprà retuli, expressè fatetur Almayn. actum desperationis posse esse in voluntate, solúmque contendit id quod verum est, ad peccatum desperationis sufficere aliquando liberum iudicium, quo quis iudicat se non consecuturum beatitudinem.

Nihilominus existimare posset aliquis desperationem non esse actum voluntatis qui pro materia & obiecto habeat rem desideratam. Et probari potest hæc sentẽtia, quia non satis intelligitur quísnam sit iste actus voluntatis. Primò enim non potest esse sola nolitio beatitudinis quando aliàs illa iudicatur futura, vt probaui contra Almayn. Rursus qui desperat non habet actum odij cõtra beatitudinem secundùm se, tum quia beatitudo secundùm se est bona, & actus odij non potest esse circa bonum vt bonum, tum quia qui desperat habet desiderium rei: vt docuit S. Thom. 1.2. *quæst.* 40. *art.* 4. *ad* 3. & tamen nullus desiderat malum vt malum, sed bonum, atque adeò potiùs habet amorem beatitudinis, quàm odium illius.

Dices, eum qui desperat, non recedere à beatitudine secundùm se, sed à beatitudine quatenus habet adiunctum malum. Sed primò hæc doctrina est contra S. Th. qui, vt vidimus, expressè dixit desperationem non respicere malum sub ratione mali, & posse esse desperationem ex solo superexcessu boni. Docuit etiam spem & desperationem non habere contrarietatem ex terminis, & tantùm secũdùm accessum & recessum, respectu eiusdem termini. Quòd si desperatio per se respiceret malum, haberet contrarietatem cum spe ex parte termini, quia spes respicit bonum futurum, & desperatio

ratio respicit malum. Ratione autem probatur desperationem non respicere malum vt malum, tum quia, vt antea dicebam, desperatio supponit desiderium rei: nullus autem potest desiderare sibi malum vt malum, & ita communi sensu non dicitur quis quòd desperet malum, tum etiam, quia malum illud iudicat futurum. Obiectum autem futurum non potest esse desperationis obiectum, imò de re non futura desperat quis, futurum enim vt futurum, tantùm potest esse obiectum alicuius actus prosecutionis si sit bonũ, declinationis autem, aut fugæ, si sit malum. Tandem, vt suprà dicebam, si actus desperationis respiceret malum vt malum, non posset distingui ab actu timoris.

Probabilius philosophantur qui iudicant desperationem esse nolitionem beatitudinis, ratione annexæ difficultatis, ita vt recessus per se sit à bono, à difficultate autem tanquam à cõdictione, siue defectus oriatur ex malo extrinseco, siue ex solo superexcessu boni, vt agnouit S. Thom. Et declarari potest, quia ita potest quis fugere ab obiecto cum ea difficultate vt nolit applicare media ad consecutionem eius. Sed licèt in eo qui desperat, possit interdum esse talis actus, tamen non potest esse communis ratio desperationis: nam si quis speret ab homine aliquid ad quod nulla ratione sit necessaria cooperatio sperantis, neque in potestate eius sit applicare media conducentia efficaciter ad consecutionem boni, vel rei speratæ, solùm ex hoc quòd certò sciat eum qui promisit rem, mutasse sententiam, & nullo modo facturum quod promisit, desperabit, & tamen tunc desperatio non potest esse nolitio applicationis mediorum, nec defectus voluntatis applicantis, vt ita dicam, & tamen fieri posset vt ita ardenter desideret rem illam, vt si in eius potestate esset, applicaret media.

Denique vix intelligi potest recessum voluntatis esse à bono tanquam ab obiecto formali, ita vt malum adiunctum non sit ratio formalis eius recessus. Hanc ratiocinationem multis visum est magnam habere efficacitatem. & P. Gabriel Vasquez de hac re interrogatus iudicauit re seriò considerata, non solùm probabile, sed rationi conformius asserere, desperationem non significare actum recessus, aut nolitionis in voluntate, quamuis doctissimus vir multum adscribat authoritati Doctorum in hac controuersia, sicut & in aliis theologicis.

Ostendi etiam potest probabilitas huius opinionis, ex solutione argumentorum, iuxta doctrinam eorum, quæ prædictam opinionem sequuntur. Ad primum nõnulli fatentur D. Th. agnouisse desperationis actum in voluntate. Alij verò explicant S. Th. de actu voluntatis requisito ad iudicium imprudens intellectus. Ad secundum respondent desperationem esse aliquid contrarium spei, non quia in voluntate dicat aliquem actum qui immediatè versetur circa obiectum spei modo cõtrario, sed quia habet in intellectu imprudens iudicium quod aufert obiectum spei, quod peculiare est in hac materia. Addi etiam potest esse in voluntate aliquem etiã actum, sine quo iudicium illud imprudens non esset peccatum. Ad tertium respondent habitum spei infusum ex natura rei expelli per iudicium liberum imprudens, quo quis iudicet se non consecuturum beatitudinem; posito enim illo iudicio, non manet ille habitus in statu in quo possit operari circa suum obiectũ, & hac ratione expelleretur habitus, etiam quando expelleretur ab actu desperationis, qui esset in voluntate, si posset esse; neque est necessarium formam quæ ex natura rei expellit, aliud esse in eadem potẽtia immediatè cum illo: nam & charitas quæ est in voluntate, expellit etiam maculã peccati quę est in anima, & meo iudicio visio beata, quæ est in intellectu, expellere potest habitualem maculam peccati, quæ est in voluntate, si ante visionem expulsa non esset, & eodem modo valde certũ est, ratione vnionis hypostaticæ posse auferri habitualem maculam peccati à voluntate naturæ assumptæ, si prius tempore infecta esset peccato: ea tamen est differentia inter formam sanctificantẽ, & peccatum ex vna parte, & actum desperationis cum habitu spei ex alia, quòd sanctitas & peccatũ nulla ratione possunt esse simul, cùm tamen actus desperationis non ita sit contrarius habitui spei quin de potẽtia absoluta possint esse simul, vt in simili diximus de actu hæresis cum habitu fidei, &, vt antea dicebamus. etiam est in voluntate aliquis actus requisitus ad peccatum desperationis.

Meum in hac re iudicium est, probabile esse placitum asserentium, desperationem non significare necessariò actum voluntatis, qui immediatè versetur circa bonum speratum, quod olim docui, & à multis viris doctis probatum est in nostra Societate, & ab aliis ex illustri Augustiniana familia; quia non satis explicatũ video quomodo à bono recedat voluntas, & tamen, vt suprà probaui, rem bonam & desideratam iudicant Doctores obiectum desperationis. Secundò existimo posse esse in voluntate aliquem actum quo quis non vult applicare ea media, quæ iudicat necessaria ad consecutionem rei speratæ, quando imprudenter iudicat non esse futuram. & hic actus potest dici desperatio, suppositio iudicio illo imprudenti denegatione futuritionis rei speratæ, licèt remotè versetur circa rem speratam. & de hoc actu potest explicari S. Th. & aliqui alij qui generatim docent desperationem esse actum voluntatis: nam alij modi explicandi eum actum suprà refutati sunt, & quidquid sit de desperatione generatim, tamen in desperatione contra spem theologicam hæc explicatio potest habere locum. Et sanè in omni desperatione procedit iudicium aliquod de negatione futuritionis rei speratæ ob aliquam rationem, & semper potest intelligi aliquis actus in voluntate, quo quis recedat à consecutione obiecti priùs sperati; & hoc modo potest intelligi quod docet S. Th. desperationem esse recessum à bono, & alia quæ ex illo attulimus suprà. Moueor verò ad hunc actum assignandum ob authoritatem S. Thom. & aliorum quorundam qui ad desperationẽ posuerunt actũ aliquẽ in voluntate.

Ad explicandum verò naturam huius actus, bene notat P. Valentia 1.2. *disp.* 3. *quæst.* 7. *parte* 2. desperationem respicere malum, vt obiectum formale, quia est fuga & recessus; bonum verò respicere vt obiectũ materiale. Primum colligitur ex S. Thom. 1.2. *quæst.* 23. *art.* 2. & *quæst.* 40. *art.* 4. Aliud verò colligitur ex S. Th. 1.2. *quæst.* 25. *art.* 3. & idem docet Caiet. 1.2. *ad quæst.* 42. *in art.* 1. & ita desperans non recedit à bono, vt bonum est, sed à bono, quatenus consecutionem iudicat impossibilem, aut non futuram; & cùm omnis actus voluntatis sit volitio, aut nolitio, concedendum est desperationem esse nolitionem, non obiecti boni secundùm se: nam desperans potest illud desiderare, ac proinde velle: sed esse nolitionem boni cõsequendi, per media & facultatem quam desperans putat se non habiturum.

DVBIVM II.

An iudicium requisitum ad spem sit actus fidei infusæ.

HOc dubium explicandum est vt ex eo iudicemus an possit quis peccare peccato desperationis citra errorem fidei: atque adeò scire oportet an particularis fides siue promissionum, siue miraculorum, idem semper sit cum fide catholica. vtuntur his nominibus contra hæreticos recentiores. Controuersistæ, agentes de fide iustificante, appellant fidem catholicam eum assensum quem habemus de veritatibus reuelatis à Deo, propter testimonium eius, tanquam propter rationes formales assentiendi: fidem verò miraculorum aut promissionem illud iudicium quod necessarium est in peculiari occasione faciendi miraculum, aut consequendi rẽ aliquam

aliquam in communi promissam à Deo. Et quamuis de fide miraculorum disputant aliqui in materia de gratia, agentes de fide iustificante, alij verò in hac 2.2.*quæst.*178. tamen quia eadem est ratio de fide particulari necessaria ad facienda miracula, & de fide particulari necessaria ad consecutionem rei promissæ, ideo hoc loco breuiter de vtraque dicemus, quæ res fusè à nobis explicata est suprà *disput.*40. Sentiunt autem nonnulli has particulares fides pertinere ad assensum fidei catholicæ, & probat ex Paulo *ad Heb.*11. qui cùm definisset fidem catholicam substantiam sperandarum rerum, argumentum nó apparentium, in eodem capite fidei tribuit non solùm assensum fidei catholicæ, quo credimus verbo Dei, optata esse sæcula, sed etiam opus miraculi, sancti enim per fidem extinxerunt impetum ignis, quod pertinet ad fidem miraculorum, & per eandem fidem dicuntur adepti repromissiones, quod ad fidem promissionum pertinet. Quòd verò citato capite loquatur Paulus de fide intellectuali, docuimus suprà *quæst.*4. & fusè Bellarminus *tomo* 3.*lib.* 1. *de iustificatione*, *cap.* 5. Videntur autem prædicti Theologi non solùm loqui de communi assensu fidei, quo iudicandum est Deum posse facere miracula, adimpleturúmque necessariò suam promissionem, vt qui seipsum negari non possit: sed etiam de peculiari iudicio, quod necessarium est in peculiari occasione faciẽdi miraculum, quo is qui habet fidem sicut granum sinapis, sine hæsitatione, iudicat Deũ hîc & nunc facturum hoc miraculum, & videntur docere hoc peculiare iudicium esse assensum fidei infusæ. & eodem modo loquuntur de peculiari iudicio ad consequendam rem à Deo promissam.

Hæc tamen sententia mihi non probatur, & primò ostendam non semper hanc fidem particularem pertinere ad assensum fidei infusæ, & catholicæ. Deinde contendam ex loco Pauli non posse sumi argumentum pro hac sententia.

Et quod attinet ad fidẽ miraculorũ, sciendũ est aliud esse loqui de actu fidei quo quis credere debet Deũ esse omnipotentẽ ad faciẽda miracula, & fidelem in promissis. Et hic actus fidei dogmaticæ est & catholicæ, atque adeò, qui hoc sciẽter negaret, esset hæreticus; aliud verò loqui de actu quo in particulari credit prudenter, se hîc & nunc diuina ope facturum miraculum. Hunc autem actum non semper esse fidei infusæ, probari potest, quia licèt aliàs posset esse actus fidei infusæ, ex peculieri reuelatione Dei, vt dixi *disp.*40.*citata*, tamẽ non semper hoc particulare iudicium habet testimonium Dei pro ratione formali: nam quamuis vniuersim promissum sit à Deo, se facturum miraculum, si habuerit homo fidem sicut granum sinapis, tamen non est reuelatum, Deum affuturum in hac peculiari occasione, neq; reuelatum est istum in hac occasione habere fidem sicut granum sinapis, essẽque circumstantias quales Deus requirit ad implendam promissionem illam generatim factam, atque adeò, illud peculiare iudicium non habet testimoniũ Dei. Pro ratione formali, & à posteriori declaratur, quia qui non crederet aliquod mysterium Ecclesiæ reuelatum, & sufficienter propositum, infidelis esset, vel hæreticus, & amitteret habitum infusum fidei, vt suprà suo loco docuimus, quia ille pugnaret cum ratione formali fidei catholicæ. At verò qui in occasione aliqua faciendi miraculum non crederet certò Deum sibi affuturum, ex hoc solùm neque esset hæreticus, neque amitteret infusum habitum fidei, quia non facit contra aliquid reuelatum. Pro hac occasione, & eodem modo philosophabimur infrà de fide peculiari requisita ad actum spei.

Deinde quod attinet ad locum Pauli, ex illo non potest probari, particularem fidem miraculorum, vel promissionem, esse omnino eandem cum fide catholica: nam si quis semel concedat Paulum descripsisse in eo capite fidem catholicam, & de qua Theologi docent habere pro ratione formali testimoniũ Dei, poterit etiam dicere absque errore aliquo etiam descripsisse particularem fidem, & ita loquens generatim de fide omnia ea officia tribuit fidei, neque contendit Paulus ea omnia ad eundem habitum vel diuersum pertinere, sed solùm volebat ostendere necessitatem & efficacitatem fidei, pro vt comprehendit non solùm assensum fidei catholicæ, sed etiam iudicium particulare necessarium, vel ad facienda miracula, vel ad obtinẽdas promissiones. Deinde quod dicit per fidem adeptos esse repromissiones, si de repromissionibus æternæ retributionis & gratiæ intelligatur, vt aliqui interpretantur, facile potest intelligi qua ratione ad cõsecutionẽ earũ promissionũ necessaria sit fides catholica: nã etiãsi præter illã necessaria sit particularis fides, & distincta à catholica, nihilominus catholica etiã necessaria est; si verò de promissionib. peculiarib. circa terrã promissionis, vel inimicorum victorias intelligatur ille locus, vt alij interpretantur, vel illæ promissiones habebant peculiare testimoniũ Dei, & sic potuerunt pertinere ad assensum fidei catholicæ, etiamsi aliàs ad consecutionem earum esset necessaria peculiaris fides, & peculiare iudicium, distinctum ab assensu fidei catholicæ. Et ex hac doctrina potest colligi secunda explicatio illius loci Pauli. Licèt enim demus, Paulum solùm loquutum fuisse de fide catholica in illa descriptione fidei, nihilominus ad ea omnia munera, de quibus loquitur in eo capite, necessaria est, & concurrere potest, catholica fides, & saltem fuit in illis personis de quibus loquebatur Paulus, propter quod meritò tribuit fidei ea omnia officia. Ex hoc tamen non probatur, particularem fidem aut non distingui à catholica, aut non esse necessariam: sed etiam de fide particulari loquitur in aliquib. exẽplis illius capitis quæ habebat pro obiecto formali testimoniũ Dei, vt probaui loco allegato.

Sed esse eandem fidem catholicam, & miraculorum, solúmque differre secundùm perfectionem, ita vt fides miraculorum sit veluti gradus quidam perfectior fidei, contendunt aliqui probare ex illo Marci, *Qui crediderit & baptizatus fuerit, saluus erit.* & statim subiungit: *Signa autem eos, qui crediderint, hæc sequentur, in nomine meo dæmonia eiicient, &c.* quasi fides catholica idem sit cum fide miraculorum. Ex hoc tamen loco nihil potest probari, neque ex eo colligi potest fidem catholicam & miraculorum omnino esse idem, solùm enim explicuit Christus quæ gratiæ gratis datæ esent cõcedendæ credẽtibus. Secundò probant ex illo 1.Corinth.13. *Si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam, &c.* illa enim vox, *omnem*, videtur denotare omnem gradum perfectionis fidei, sermo autem est de fide miraculorum. Respondetur illam particulam *omnem*, significare fidem sine hæsitatione aliqua, quæ necessaria est ad faciendum miraculum, de quo loco *disp.*40.*citata*. Ex hoc autem non sequitur fidem miraculorum solùm esse assensum fidei catholicæ. Quòd verò isti dicunt eandem esse secundùm maiorem perfectionem, facile potest impugnari, quia vel perfectio sumitur secundùm intensionem, & hoc non, quia intensio est circa idem obiectum; vel secundùm extensionem, & de hoc dici non potest, quia licèt aliquando possit quis ex peculiari reuelatione Dei, assensu fidei catholicæ iudicare, hîc & nunc Deum facturum miraculum, tamen non semper hoc particulare iudicium habet pro ratione formali testimonium Dei: ergo iste actus non potest pertinere ad habitum fidei catholicæ, secundùm extensionem: nam quoties idem habitus extenditur ad plures actus, omnes illi debent habere rationem formalem illius; ergo quando particularis fides non habet pro ratione formali, testimonium Dei, non est assensus habitus fidei catholicæ.

Circa alterum de fide requisita ad consecutionem promissionis, atque adeò ad affectum spei, notandum est, necessarium esse ad affectum spei supernaturalis cõmune

de, y los agreſſores llevaron la nueva, entrando con alegrias de victoria por las ſalas de aquel maldito Palacio, donde ſe forjò accion tan funeſta. Los criados de San Lamberto le llevaron à Maſtric à la Igleſia de San Pedro, donde todos acudian à verle, y obrò Dios aqui vn portentoſo milagro, peligroſo entõces, y oy no menos peligroſo, porq̃ ſi llegava alguna muger adultera junto à ſu Cuerpo, la arrojava de ſi el Santo, y corrida iva rodando por aquellos ſuelos, moſtrando aun en muerte quan mal eſtava con la adultera Alpayde, y con las que ſe le parecian en eſte vicio. Sucediòle en el Obiſpado San Hucberto, Monge nueſtro, y Diſcipulo ſuyo, que deſpues de muchos milagros, teniendo revelacion del Santo, que le llevaſſe à Leodio, Lugar donde auia padecido martyrio, le trasladò ſu Cuerpo; y con la devocion que à eſte Santo ſe tuvo, andando pocos años, ſe hizo vn famoſo Templo, donde ſe paſsò la Silla de Maſtric, y oy es el Obiſpado en Lieja, de los mejores de Flandes. Siempre ha obrado Dios muchos milagros por eſte Santo, y oy le acredita con varias maravillas. Dodon, agreſſor deſta muerte, acabò corrompidas las entrañas, que arrojò por la boca, ſin abrirla para pedir à Dios perdon de ſus pecados, porque padecieſſe pena eterna quien al vngido del Señor quitò la vida: los dos que entraron, y alançearon al Santo Obiſpo, eran hermanos, y riñendo vn dia, ſe paſſaron los coraçones con las eſpadas, ſiendo el vno verdugo del delito del otro, y ambos de ſi miſmos; y todos los q̃ tomaron armas contra el Santo, en eſpacio de vn año acabaron ſin juizio, y con tan graves penas, y dolores, que tenian por alivio morir mas preſto. Pipino, que ſe cree no fue Autor deſta muerte, aunque la ocaſionò con ſu vida, llegò à la muerte, y ſanò en el alma: cobrando fuerças en el cuerpo. Alpayde, viendo las coſas que paſſavan, hizo vn Monaſterio de Monjas, llamado Orp, donde ſe recogiò, y muriò con penitencia. Era Condeſa de Turne, y diò eſte Condado à San Hucberto para ſervicio del Cuerpo de San Lamberto, que oy poſſee la Igleſia de Lieja, ſegun afirma Stella Calveto en el viage del Principe, en la palabra, Maſtric. Oy celebramos la Translacion deſte Santo de Maſtric à Lieja, hecha por San Hucberto ſemejante dia, como refiere Vbion. Hazen memoria deſte Santo el Martyrologio Romano, con Baronio, Vſuardo, Beda, Adon, Molano en las adiciones, y en el indiculo Galeſino, Felix, y Maurolico, Petro Equilino, Yepes Centuria tercera, Tomo ſegundo, Vbion à diez y ſiete de Septiembre, y todos los dichos, Surio Tomo quinto. Muriò año de ſeiſcientos y noventa y ocho.

¶ En Bingia, en la Dioceſi Moguntinenſe, Santa Hildegarda Virgen. Ponemos ſu Vida à veinte y dos de Iunio. S. HILDEGARDA. Año 1181. *Mart. Rom.*

¶ En la Selva Argonia, el tranſito de San Rodingo, Obiſpo, y Confeſſor. Rodingo, ò Rodinco, fue Scoto de nacion, noble en linage, inſtruìdo deſde ſu niñez en virtud, y letras, y vino à ſer Obiſpo de ſu Patria; y aviendo governado quatro años, le mandò Dios que la dexaſſe, y ſe fueſſe adonde le mandaſſe. Fue llevado à Francia, y profeſsò la Regla de nueſtro Padre San Benito en nueſtro Monaſterio Theologienſe; y fue en èl Abad; y tan Santo, que concurrian à èl de diferentes partes enfermos de alma, y cuerpo, para bolver, como bolvieron, ſanos. Huyendo de eſte aplauſo, ſe fue à San Pablo nueſtro Monge, Obiſpo de los Virdunenſios, ſu anteceſſor en la Abadia, y eſtuvo con èl dos años, y de alli ſe fue à la Selva Argonna, ò Argonia, à vn alto Monte, en el qual puſo los fundamentos de el Monaſterio Belliſocenſe. Echòle de aquel Lugar el Principe Auſtreſio, el qual luego pagò ſu pecado caſtigandole Dios, que quitò la vida à ſu muger, à ſus hijos, y familia, quedando ſolamente vna hija, ò hermana viua, en cuyos dedos ſe hallò eſcrito el nombre de Rodingo, ſin que jamàs pudieſſen borrarſele. En el interim que eſto ſucediò, eſtava el Santo en Roma, de donde le mandò vn

S. RODINGO OBISPO. Año 680. *Ex rerum Galliæ Scriptoribus, Hugo, Menard. Bucelin. in Menol. & tom. 2. SS. Ordin.*

neque enim quoties habemus hoc iudicium prudens de futuritione obiecti, habemus euidentiam illius; solùm est ergo prudens quidam rationis discursus ex variis rationibus & circumstantiis. v. g. ex vniuersali promissione Dei, ex misericordia eius, & ex aliis circùstantiis, propter quas hîc & nunc iudicamus Deum facturũ quòd petimus. Ad quem assensum multum etiam iuuat in huiusmodi occasionibus peculiaris illuminatio Dei, quæ mouet voluntatem ad fiduciam, hæc enim sequi solet prudens illud iudicium. Nomine autem fiduciæ hoc loco intelligo spem Christianam, quæ necessaria est ad orationem. Rectè autem aduertit Bellarmin. *tomo 3. lib. 5. de iustificatione, cap. 7.* fiduciam esse spem confirmatam, quod & scriptores tradidere prophani. Seneca enim *epist. 16. ad Lucilium*, ait: De te spem habeo, nondum fiduciam. & S. Thom. infrà *quæst. 129. art. 6.* idem tradit, legatur *quæst. 128.* quibus quæstionibus peculiariter ostendit, qua ratione fiducia possit pertinere ad spem, nos verò in præsenti de spe confirmata aut roborata loquimur; de aliis verò conditionibus ad orationem requisitis, legatur Bellarm. *tomo 3. lib. 1. de bonis operibus, cap. 9.* Ex dictis autem intelligi potest illud Iacobi 1. *Si quis vestrùm indiget sapientia, postulet à Deo, qui dat omnibus affluenter, & nõ improperat, & dabitur eis. postulet autem in fide, nihil hæsitãs, qui enim hæsitat, similis est fluctui maris, &c.* Vult autem Iacobus vt sine hæsitatione habeamus fidem, quæ est vna ex necessariis conditionibus ad orationem. Loquitur autem non solùm de fide catholica, sed de fide particulari, & sic possunt explicari similia quædam loca.

Quærere autem posset aliquis an hæc fides & fiducia sit in nostra potestate. Ratio dubij est, quia semper desideramus habere huiusmodi fidem & fiduciam, & tamen non videmur habere cùm non consequamur quod petimus. Quòd si haberemus fidem sicut granum synapis, consequeremur quod petimus; nihilominus existimo hanc fidem & fiduciam ex gratia Dei esse in nostra potestate. Pro cuius intelligentia sciendum est primò hanc fidem & spem, seu fiduciam necessariam vel ad primam iustificationem, vel ad augmentum illius, tam ex parte intellectus, quàm ex parte voluntatis, requirere gratiam Dei per Christum, ex communi doctrina in materia de gratia. Secundò existimo, ad hos actus nõ semper omnibus concedi auxilia congrua, sicut neque ad alios actus honestos, quod ipse euentus probat. Tertiò arbitror habere nos auxilium sufficiens, præsertim quãdo hæc spes necessaria nobis est ad iustificationem, vel ad implendum aliquod præceptum: nam ad huiusmodi opera nunquam deest adultis auxilium sufficiens. Ex quibus concluditur hos actus ex gratia Dei esse in nostra potestate. Quod non obscurè indicabit Iacobus *loco citato*, cùm dixit, *postulet autem in fide, nihil hæsitans.* hortatur enim vel ad actum præcepti, vel ad actum consilij, qui ex gratia Dei in nostra est potestate. & in Euangelio non semel reprehenduntur qui non habent hanc fidem.

Articulus III.

Vtrùm desperatio sit maximum peccatorum.

108. Ar. præc. & qu. 10. art. 3 & q. 14. a. 3. * lib. 8. cap. 10. circa princ. tom. 5.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd desperatio non sit maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate: sicut dictum est. Sed infidelitas est maximum peccatorum, quia subruit fundamentum spiritualis ædificij. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.*

2. *Præterea, Maiori bono maius malum opponitur, vt patet per Philosophum* in 8. Ethic. Sed charitas est maior fide, vt dicitur 1. Corinth. 13. Ergo odium est maius peccatum quàm desperatio.*

3. *Præterea, In peccato desperationis est solum inordinata auersio à Deo. Sed in aliis peccatis est non solum auersio inordinata à Deo, sed etiam inordinata conuersio: ergo peccatum desperationis non est grauius, sed minus aliis.*

Sed contra, Peccatum insanabile videtur esse grauissimum, secundum illud Ierem. 30. Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua. Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud Ierem. 15. Plaga mea desperabilis renuit curari. Ergo desperatio est grauissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quòd peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, sunt secundum suum genus grauiora peccatis aliis. Cum enim virtutes theologicæ habeant Deum pro obiecto, peccata eis opposita important directè & principaliter auersionem à Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali & grauitas, est ex hoc, quod auertit à Deo. Si enim posset esse conuersio ad bonum commutabile sine auersione à Deo, quamuis esset inordinata: non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo & per se habet auersionem à Deo, est grauissimum peccatum inter peccata mortalia. Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio, & odium Dei: inter quæ odium & infidelitas si desperationi comparentur, inueniuntur secundum se quidem, id est, secundum rationem propriæ speciei, grauiora. Infidelitas enim prouenit ex hoc, quòd homo ipsam Dei veritatem non credit. Odium verò Dei prouenit ex hoc, quòd voluntas hominis ipsi diuinæ bonitati contrariatur. Desperatio autem ex hoc, quòd homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas, & odium Dei sunt cõtra Deum, secundum quod in se est: desperatio autem, secundum quod eius bonum participatur à nobis. Vnde maius peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra: sic desperatio est periculosior: quia per spem reuocamur à malis, & inducimur ad bona prosequenda. Et ideo sublata spe, irrefrenatè homines labuntur in vitia, & à bonis laboribus retrahuntur. Vnde super illud Prouerb. 24. Si desperaueris lapsus in die angustiæ, minuetur fortitudo tua, dicit glos. Nihil est execrabilius desperatione, quàm qui habet, & in generalibus huius vitæ laboribus, & quod prius est in fidei certamine constantiam perdit. Et Isidor.* dicit in lib. de summo bono. Perpetrare flagitium aliquod, mors animæ est: sed desperare est descendere in infernum.*

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Glos. ordinaria. * ibid. * lib. 2. c. 14. circa princ.

Conclusio est, odium Dei, & infidelitas, sunt grauiora peccata. Nonnulla quæ dici poterant de comparatione spei cum aliis virtutibus, in ordine ad comparationem faciendam desperationis cum aliis peccatis, diximus suprà *quæst. 17.* Pro materia autem de peccatis notetur doctrina S. Thom. in corpore, dicentis, rationem peccati mortalis cõsistere in auersione à Deo, & ita ait, si posset esse conuersio ad bonum cõmutabile sine auersione à Deo, quamuis esset inordinata, non esset peccatum mortale. quam doctrinam etiam recipiunt recentiores aliqui contra hunc articulum. Difficilis autem est ratio qua S. Thom. probat peccatum infidelitatis & odij Dei, esse grauius peccato desperationis, probat enim quia odium Dei & infidelitas sunt contra Deum secundùm quod in se est; desperatio verò contra Deum secundùm quod eius bonum participatur à nobis. Contra quam rationem videtur esse primò quod ipse S. Thom. docuit suprà *quæst. 17. art. 6.* & infrà *quæst. 26. art. 6.* fidem non semper versari circa Deum, sed quatenus nobis est principium cognoscendi veritatem. Deinde, vt *quæst. 17.* diximus, etiam ex doctrina S. Thom. spes potest versari circa Deum immediatè, & ex his duobus facile potest refutari explicatio Caietan. vt legenti constabit; recentiores verò aliqui contendunt assignare discrimen, quia aliquando potest esse desperatio sine hoc quòd opere ipso faciat aliquis contra Deum secundùm se, v. g. cùm quis desperat eo quòd persuadet sibi propter sua peccata Deum non collaturum auxilia congrua. tunc enim nullam

nullam tribuit imperfectionem Deo. Hæc tamen doctrina mihi non probatur, quia quoties quis peccat peccato desperationis, etiamsi ad desperandum nõ moueatur, ex defectu aliquo bonitatis Dei, nihilominus facit contra bonitatem & misericordiam illius, neque vt par est sentit de Deo in bonitate, dum imprudenter iudicat maiorem esse suam iniquitatem quàm vt veniam meretur.

Articvlvs IV.

Vtrùm desperatio ex acedia oriatur.

109. *Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd desperatio ex acedia non oriatur. Idem enim non procedit ex diuersis causis. Desperatio autem futuri seculi procedit ex luxuria: vt* 3.p.q.15.a.3.ad 3.me. * *dicit Gregor. 31. Moral. non ergo procedit ex acedia.*

2. Præterea, Sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe: secundum illud Rom. 12. Spe gaudentes. Ergo acedia procedit ex desperatione: & non econuerso.

3. Præterea, Contrariorum contraria sunt causæ. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione diuinorum beneficiorum, & maximè ex consideratione incarnationis. Dicit enim Augustin. 13. * *de Trinit. Nihil tam necessarium fuit* 3.p.q.1.a.1.circa princ. *ad erigendã spem nostram, quàm vt demonstraretur nobis quantum nos Deus diligeret. Quid verò huius rei isto iudicio manifestius, quàm quod Dei filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium? Ergo desperatio magis procedit ex negligentia huius considerationis, quàm ex acedia.*

C *Sed contra est, quòd 31. Moral. Gregor. desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex acedia.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * *est, obiectum* 2.q.17.a.1. & 2.q.40.art.2. & 3. * *spei est bonum arduũ, possibile adipisci, vel per se, vel per alium. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda. Vno modo, quia non reputat eam vt bonum arduum: alio modo, quia non reputat eam vt possibilem adipisci, vel per se, vel per alium. Ad hoc autem, quòd bona spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, præcipuè perducimur per hoc, quòd affectus noster est infectus amore delectationum corporaliũ, inter quas præcipuè sunt delectationes venereæ. Nam ex affectu harum delectationum contingit, quòd homo fastidit bona spiritualia, & non sperat ea quasi quædam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria. Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non æstimet vt possibile sibi adipisci vel per se, vel per alium, perduciur ex nimia deiectione: quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum releuari. Et quia acedia est tristitia quædam deiectiua spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur. Hoc autem est proprium obiectum spei, scilicet quod sit possibile. Nam bonum & arduum* D *etiam ad alias passiones pertinent. Vnde specialius oritur ex ace-* In corp. artic. *dia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione iam* * *dicta.*

Vnde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in 2. Rhetoricæ, sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur maioris spei. Et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud 2. ad Corinth. 2. Ne maiori tristitia absorbeatur qui eiusmodi est. Sed tamen quia spei obiectum E *est bonum in quod naturaliter tendit appetitus, non autẽ refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superueniens: ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem econuerso ex tristitia.*

Ad tertium dicendum, quòd ipsa negligentia considerandi diuina beneficia ex acedia prouenit. Homo enim affectus aliqua passione, præcipuè illa cogitat, quæ ad illam pertinent passionem. Vnde homo in tristitiis constitutus, non de facili aliqua magna & iocunda cogitat, sed solum tristia, nisi per magnum conatum se auertat à tristibus.

A Conclvsio est, desperatio specialiùs oritur ex acedia. oriri etiã potest ex affectu luxuriæ. Legatur Gregorius 31. *Moralium, cap. 17. aliàs* 31. In solutione autem tertij concedit S. Thom. desperationem etiam oriri posse ex negligentia considerandi diuina beneficia. quod argumentum eleganter, vt assolet, prosequitur Bernardus *serm. 38. in Cam.*

Qvæstio XXI.

De præsumptione, in quatuor articulos diuisa.

B *Deinde considerandum est de præsumptione.*

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primò, quid sit obiectum præsumptionis, cui innititur.

Secundò, vtrùm sit peccatum.

Tertiò, cui opponatur.

Quintò, ex quo vitio oriatur.

Articvlvs I.

Vtrùm præsumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti.

110. *Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd præsumptio, quæ* C *est peccatum in Spiritum sanctum, non innitatur Deo, sed propriæ virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat, qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana, quàm diuina. Ergo grauius peccat qui præsumit de virtute humana, quam qui præsumit de virtute diuina. Sed peccatum in Spiritum sanctum est grauissimum. Ergo præsumptio, quæ ponitur species peccati in Spiritum sanctum, inhæret virtuti humanæ magis quam diuinæ.*

2. Præterea, Ex peccato in Spiritum sanctum alia peccata oriuntur. Peccatum enim in Spiritum sanctum dicitur malitia, ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex præsumptione, qua homo præsumit de seipso, quam ex præsumptione qua homo præsumit de Deo: quia amor sui est principium peccandi, vt patet per Augustin. 14. * *de ciuit. Dei. Ergo videtur quòd* 14.ca. vlt. in princ. c.5. *præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, maximè inni-* D *tatur virtuti humanæ.*

3. Præterea, Peccatum prouenit ex conuersione inordinata ad bonum commutabile. Sed præsumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conuersione ad virtutem humanam, quæ est bonum commutabile, quàm ex conuersione ad virtutem diuinam, quæ est bonum incommutabile.

Sed contra est, quòd sicut ex desperatione aliquis contemnit diuinam misericordiam, cui spes innititur: ita ex præsumptione contemnit diuinam iustitiam, quæ peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam & iustitia est in ipso: ergo sicut desperatio est per auersionem à Deo, ita præsumptio est per inordinatam conuersionem ad ipsum.

Respondeo dicendum, quòd præsumptio videtur importare quandam immoderantiam spei. Spei autem obiectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid hominidupliciter. Vno modo per propriam virtutem, alio modo non nisi per virtutem diuinam. Circa vtramque autem spem per immoderantiam potest esse præsumptio. Nam circa spem, per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur præsumptio ex hoc, quòd aliquis tendit in aliquod bonum, vt sibi possibile, quod suam facultatem excedit, secundum quod dicitur Iudith 6. Præsumentes de se humiliat. Et talis præsumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in huiusmodi spe. Circa spem autem, qua aliquis inhæret diuinæ potentiæ, potest per immoderantiam esse præsumptio in hoc, quòd aliquis tendit in aliquod bonum vt

possibile per virtutem & misericordiam diuinam: quod possibile non est. Sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis. Hæc autem præsumptio est propriè species peccati in Spiritum sanctum, quia scilicet per huiusmodi præsumptionem tollitur vel contemnitur adiutorium Spiritus sancti, per quod homo reuocatur à peccato.

1. q. 80 art. 3. & 4. 1. q. 73. art. 3. *Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum* est peccatum quod est contra Deum, secundum suum genus est grauius cæteris peccatis. Vnde præsumptio, qua quis inordinate nititur Deo, grauius peccatum est, quàm præsumptio, qua quis nititur propriæ virtuti. Quòd enim aliquis innitatur diuinæ virtuti ad consequendum id, quod Deo non conuenit, hoc est diminuere diuinam virtutem. Patet autem quod grauius peccat qui diminuit diuinam virtutem, quàm qui propriam virtutem superextollit.*

Ad secundum dicendum, quòd ipsa præsumptio, qua quis inordinatè præsumit de Deo, amorem sui excludit, quo quis propriũ inordinatè desiderat. Quod enim multum desideramus, æstimamus nobis de facili per alios posse prouenire, etiamsi non possit.

Ad tertium dicendum, quòd præsumptio de diuina misericordia habet conuersionem ad bonum commutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprij boni: & auersionem à bono incommutabili, inquantum attribuit diuinæ virtuti, quod ei non conuenit. Per hoc enim auertitur homo à veritate diuina.

Conclvsio est, præsumptio vt opponitur magnanimitati, innititur propriæ virtuti, sed vt opponitur virtuti spei theologicæ, innititur diuinæ virtuti inordinatè.

Circa hunc articulum notandum est alio modo sumi nomẽ præsumptionis à Iuristis, & alio à Theologis. Iuristæ enim appellant præsumptionem actum intellectus quo ex aliquo cognito indicatur aliud occultum, & solet dici leuis, aut temeraria, si colligatur ex leuibus aut temeratiis signis; violenta verò quæ ex probabilissimis signis colligitur, quo sensu *cap. literis, de præsumptionibus.* dicitur præsumptio vel suspicio violenta qua præsumitur fornicatio, ex eo quòd solus cum sola loco & tempore suspectis inueniãtur. Legantur summistæ *verbo præsumptio.* A Theologis verò solet sumi præsumptio pro inordinata existimatione propriæ excellentiæ, & hæc est actus intellectus. Alio modo sumitur vt pertinet ad voluntatem, & sic duobus modis, altero vt dicit affectum oppositum virtuti magnanimitatis quo aliquis tendit in rem aliquam, iuxta propriam virtutem, & de hoc affectu explicat S. Thom. in hoc articulo illud Iudic. 6. *Præsumentes de se humilia.* Legatur S. Thom. infrà *quæst.* 163. & Gregorius 23. *Moralium, cap.* 4. *alias* 7. An verò magnanimitas sit eadem virtus cum humilitate, explicandum est infrà *quæst.* 162. Et interim legi potest P. Vasquez 1. *p. disp.* 235. *cap.* 4. Alio modo dicit præsumptio affectum oppositum virtuti spei theologicæ, & vt dicit S. Thomas in eo consistit quòd quis speret aliquid à Deo, inordinatè tamen, & est communis sententia.

Articvlvs II.

Vtrùm præsumptio sit peccatum.

III. 1. prol. in exp. lit. c. 2. *Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd præsumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur à Deo. Sed per præsumptionem aliqui exaudiuntur à Deo. Dicitur enim Iudith 9.* Exaudi me miseram deprecantem, & de tua misericordia præsumentem. *Ergo præsumptio de diuina misericordia non est peccatum.*

2. *Præterea, Præsumptio importat superexcessum spei, sed in spe, quæ habetur de Deo, non potest esse superexcessus, cùm eius potentia & misericordia sint infinita. Ergo videtur quod præsumptio non sit peccatum.*

3. *Præterea, Id quod est peccatum, non excusat à peccato.* A *Sed præsumptio excusat à peccato. Dicit enim Magister 22. distinct. secundi libri* sententiarum, quòd Adam minus peccauit, quia sub spe veniæ peccauit, quod videtur ad præsumptionem pertinere. Ergo præsumptio non est peccatum.* 2. lib. 1. dist. 22. paragraph. 2.

Sed contra est, quod ponitur species peccati in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est circa desperationem, omnis motus appetitiuus qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundum se malus est & peccatum. Præsumptio autem est motus quidã appetitiuus, quia importat quandam spem inordinatam: habet autem se cõformiter intellectui falso, sicut & desperatio. Sicut enim falsum est, quòd Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quòd peccantes ad pœnitentiam non conuertat: ita falsum est quod in peccato perseuerantibus veniam concedat, & à bono cessantibus opere, gloriam largiatur: qui existimationi conformiter se habet præsumptionis motus. Et ideo præsumptio est peccatum, minus tamen quam desperatio: quoniam magis proprium est Deo misereri & parcere, quam punire, propter eius infinitam bonitatem. Illud enim secundum se Deo conuenit; hoc autem secundum nostra peccata.* B Q. præced. artic.

Ad primum ergo dicendum, quòd præsumere ponitur aliquando pro sperare: quia ipsa spes recta, quæ habetur de Deo, præsumptio videtur, si mensuretur secundum conditionem humanam: non autem est præsumptio, si attendatur immensitas diuinæ bonitatis.

Ad secundum dicendum, quòd præsumptio non importat superexcessum spei ex hoc, quòd aliquis nimis sperat de Deo: sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non conuenit. Quod etiam est ꝺ minus sperare de Deo: quia hoc est eius virtutem quodammodo diminuere, vt dictum est.* ꝺ Ad prim. ad 1.

Ad tertium dicendum, quòd peccare cum proposito perseuerandi in peccato sub spe veniæ, ad præsumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ, cum proposito abstinendi a peccato, & pœnitendi de peccato, hoc non est præsumptionis. Sed hoc peccatum diminuit: quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum. C

Conclusio est affirmatiua, & peculiariter intelligitur de præsumptione opposita virtuti spei theologicæ, de hac enim præsumptione peculiariter agit S. Th. ex doctrina autem articuli præcedentis facile intelligitur præsumptionem hanc esse peccatum, cùm sit affectus quo speramus aliquid à Deo, inordinatè tamen. Sunt autem circa hunc articulum breuiter explicanda tria dubiola.

D Primum est an sit peccatum contra spem sperare aliquid à creatura quod à solo Deo sperandum est, & affirmat P. Vasquez 1. *p. tom.* 2. *disp.* 235. *cap.* 4. quia hac ratione reuera fieret irreuerentia contra Deum à quo illud bonum sperandum. & addit hoc non esse peccatum præsumptionis, atque adeò peculiari alio nomine vocari debere; & quòd non sit peccatum præsumptionis oppositum virtuti spei, facile possumus probare, quia ex cõmuni doctrina per affectum præsumptionis speramus aliquid à Deo inordinatè: non est ergo affectus præsumptionis ille quo speraremus aliquid ab Angelo. v. g. quod à solo Deo sperandum est. Deinde mihi placet hoc peccatum esse contra præceptum spei, & quidem non esse licitum sperare à creatura tanquam à causa principali, quod à solo Deo sperandũ est, docuit S. Thomas suprà E *quæst.* 17. *artic.* 4. Quòd verò hoc sit contra præceptum spei, probare possumus, quia præceptum spei non solùm præcipitur vt speremus à Deo bona gratiæ, sed etiam, quòd à solo illo tanquam à causa principali. Et declaratur vlteriùs à simili, quia contra præceptum fidei esset credere alicui creaturæ, tanquã primæ veritati, imò difficile intelligitur tale peccatum esse absque peccato infidelitatis, si formaliter sit peccatum.

Secundum dubium est an peccet contra spem qui errore Pelagiano deceptus, debet consequi beatitudinem propriis viribus. Nonnulli suprà *quæst.* 17. *artic.* 4. affirmare

affirmare videntur, licèt rem non tractent ex professo; meritò tamen P. Vasquez *loco citato*, docuit hunc affectum propriè non esse contra virtutem spei, eo quòd nemo potest à seipso aliquid sperare; quia, vt diximus *quæst.* 17. obiectum spei arduum est, id est, ab alio. Declarari autem potest vlteriùs, quia supposito errore Pelagij talis affectus neque esset desperatio, quia potiùs iudicat ille homo, se consequuturum bonum; nec est præsumptio opposita spei theologicæ, quia per hunc affectum non speret aliquid à Deo inordinatè: ergo licèt aliàs sit affectus inordinatus, non tamen contra spem theologicam.

Tertium est, an per peccatum præsumptionis amittatur habitus spei. recentiores interpretes S. Thomæ in hoc articulo tria docent: primum est, sola omissione actus spei debiti non amitti habitum spei: secundò quòd si quis peccet contra spem, quia præsumit de diuina misericordia quòd non morietur in peccato, & simul vult perseuerare in peccato, etiamsi peccet, peccato præsumptionis non amitter spem: tertiò si quis præsumat se esse prædestinatum, & sine termino vult peccare, amittet spem, quia virtualiter videtur desperare. Mihi placet primum dictum, quod probaui *quæst.* 20. *artic.* 1. Circa secundum & tertium dictum nullum video discrimen, quia in vtroque casu ille peccat præsumptionis peccato, & in vtroque casu iudicat se consequuturum bonum illud: ergo eadem erit ratio de vtroque peccato respectu spei. Absolutè ergo existimo per peccatum præsumptionis (si aliàs hæresis, vel infidelitas absit) non amitti habitum infusum spei. Et ratio est, quia licèt iste actus sit contra præceptum spei, quo præcipimur sperare ordinatè à Deo, tamen non est ita contra actum spei, vt auferat obiectum spei. quod declaro à simili, quia si aliquis imprudenter & culpabiliter crederet aliquid vt dictum à Deo, quod non esset dictum à Deo, iste talis non amitteret habitū fidei, quia etiamsi peccet contra præceptum fidei, nihilominus non aufert obiectum formale actus fidei.

Articulus III.

Vtrùm præsumptio magis opponatur timori quàm spei.

111. *Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd præsumptio magis opponatur timori, quàm spei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed præsumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere. Dicitur enim Sap.* 17. Semper præsumit sæua perturbata conscientia. *Et ibidem dicitur quod timor est præsumptionis adiutorium. Ergo præsumptio opponitur timori magis quàm spei.*

2. *Præterea, Contraria sunt quæ maximè distant. Sed præsumptio magis distat à timore, quàm à spe: quia præsumptio importat motum ad rem, sicut & spes: timor autem motum à re. Ergo præsumptio magis contrariatur timori, quàm spei.*

3. *Præterea, Præsumptio totaliter excludit timorem, non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cùm ergo oppositæ sint quæ se intermunt, videtur quòd præsumptio magis opponatur timori quàm spei.*

Sed contra est, quòd duo inuicem opposita vitia contrariantur vni virtuti, sicut timiditas & audacia fortitudini. Sed peccatum præsumptionis contrariatur peccato desperationis: quòd directè opponitur spei. Ergo videtur quod etiam præsumptio directius spei opponatur.

1.1. c.1. prolo ante me. diam 17. *Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit* in 4. contra Iulianum: Omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta distinctione contraria: sicut prudentiæ temeritas: verum & vitia quodammodo non veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentiæ astutia. Et hoc etiam Philosophus dicit* in* 2. 2.2. Ethic. c.2.3. *Ethic. Quòd virtus maiorem conuenientiam videtur habere cum vno oppositorum vitiorum, quàm cum alio: sicut temperantia cum insensibilitate, & fortitudo cum audacia. Præsumptio ergo manifestam oppositionem videtur habere ad timorem præcipuè seruilem, qui respicit pœnam ex Dei iustitia prouenientem, cuius præsumptio remissionem sperat. Sed secundum quandam falsam similitudinem magis contrariatur spei, quia importat quandam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur, quæ sunt vnius generis, quàm quæ sunt generum diuersorum (nam contraria sunt in eodem genere) ideo directius præsumptio opponitur spei, quàm timori. Vtrumque enim respicit idem obiectum, cui innititur, sed spes ordinatè, præsumptio inordinatè.*

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut spes abusiuè dicitur de malo, propriè autem de bono: ita etiam præsumptio. Et secundum hunc modum inordinatio timoris præsumptio dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd contraria sunt quæ maximè distant in eodem genere. Præsumptio autem & spes important motum eiusdem generis, qui potest esse vel ordinatus, vel inordinatus. Et ideo præsumptio directius contrariatur spei, quàm timori. Nam spes contrariatur ratione propriæ differentiæ, sicut inordinatum ordinato. Timori autem contrariatur ratione differentiæ sui generis, scilicet motus spei.

Ad tertium dicendum, quòd præsumptio contrariatur timori contrarietate generis: virtuti autem spei contrarietate differentiæ. Ideo præsumptio totaliter excludit timorem etiam secundum genus. Spem autem non excludit nisi ratione differentiæ, excludendo eius ordinationem.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs IV.

Vtrùm præsumptio causetur ex inani gloria.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd præsumptio non causetur ex inani gloria. Præsumptio enim maximè videtur inniti diuinæ misericordiæ. Misericordia autem respicit miseriam, quæ opponitur gloriæ. Ergo præsumptio non oritur ex inani gloria. 115. Infra q. 132. ar. 1. & 5. Et mal. q. 9. ar. 1.

2. *Præterea, Præsumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, vt dictum* est. Cùm ergo oppositorum oppositæ sint causæ, videtur quòd oriatur ex delectatione. Et ita videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.* 1.2. q. 35. art. 2.

3. *Præterea, Vitium præsumptionis consistit in hoc, quòd aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi in possibile. Sed quod aliquis æstimet possibile quod est impossibile, prouenit ex ignorantia. Ergo præsumptio magis prouenit ex ignorantia, quàm ex inani gloria.*

Sed contra est, quòd Greg. dicit* 31. *Moralium, quòd præsumptio nouitatum est filia inanis gloriæ.* 1. 31. Moral. c. 18. à med.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, duplex est præsumptio. Vna quidem quæ innititur propriæ virtuti, attentans scilicet aliquid vt sibi possibile, quod propriam virtutem excedit. Et talis præsumptio manifestè ex inani gloria procedit. Ex hoc enim quod aliquis multum desiderat gloriam, sequitur quod attentet ad gloriam quandam super vires suas & huiusmodi præcipuè sunt noua, quæ maiorem admirationē habent. Et ideo signanter* Gregor. præsumptionem nouitatum posuit filiam inanis gloriæ. Alia verò est præsumptio, quæ innititur inordinatè diuinæ misericordiæ, vel potentiæ, per quam sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. Et talis præsumptio videtur oriri directè ex superbia, ac si ipse tanti se existimet, quòd etiam eum peccantem Deus non puniat: vel à gloria excludat.* Ar. 1 huius qu. 1. 31. Moral. c. 18. à med.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Conclvsio est affirmans.

Circa hos articulos nihil est peculiare notandum.

QVÆSTIO XXII.

De præceptis pertinentibus ad ſpem & timorem, in duos articulos diuiſa.

DEINDE conſiderandum eſt de præceptis pertinentibus ad ſpem & timorem.
Et circa hoc quæruntur duo.
Primò, de præceptis pertinentibus ad ſpem.
Secundò, de præceptis pertinentibus ad timorem.

ARTICVLVS I.

Vtrùm de ſpe debeat dari aliquod præceptum.

114. Inf. art. 2. for.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quòd nullum præceptum ſit dandum pertinens ad virtutem ſpei. Quod enim ſufficienter poteſt fieri per vnum, non oportet quod per aliquid aliud inducatur. Sed ad ſperandum bonum, ſufficienter homo inducitur ex ipſa naturali inclinatione. Ergo non oportet quòd ad hoc inducatur homo per legis præceptum.

2. Præterea, Cùm præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta etiam debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores ſunt tres virtutes theologicæ, ſcilicet ſpes, fides, & charitas. Cùm ergo principalia legis præcepta ſint præcepta decalogi, ad quæ omnia alia reducuntur, vt ſuprà habitum * eſt: videtur quod ſi de ſpe daretur aliquod præceptum, quòd deberet inter præcepta decalogi contineri. Non autem ibi continetur: ergo videtur quod nullum præceptum in lege debeat dari de actu ſpei.

1.2. qu. 100. a. 3.

3. Præterea, Eiuſdem rationis eſt præcipere actum virtutis, & prohibere actum vitij oppoſiti. Sed non inuenitur aliquod præceptum datum, per quod prohibeatur deſperatio, quæ eſt oppoſita ſpei. Ergo videtur quod nec de ſpe conueniat aliquod præceptum dari.

Tract. 8. inter medium & finem. 9.

Sed contra eſt, quòd Auguſt. dicit * ſuper illud Ioan. 15. Hoc eſt præceptum meum, vt diligatis inuicem. De fide nobis quàm multa mandata ſunt, quàm multa de ſpe? Ergo de ſpe conuenit aliqua præcepta dari.

Reſpondeo dicendum, quòd præceptorum, quæ in ſacra Scriptura inueniuntur, quædam ſunt de ſubſtantia legis, quædam verò ſunt præambula ad legem. Præambula quidem ſunt ad legem illa, quibus non exiſtentibus lex locum habere non poteſt. Huiuſmodi autem ſunt præcepta de actu fidei, & de actu ſpei. Quia per actum fidei mens hominis inclinatur, vt recognoſcat actorem legis talem, cui ſe ſubdere debeat. Per ſpem verò præmij homo inducitur ad obſeruantiam præceptorum. Præcepta verò de ſubſtantia legis ſunt, quæ homini iam ſubiecto, & ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitæ. Et ideo huiuſmodi præcepta ſtatim in ipſa legiſlatione proponuntur per modum præceptorum. Spei verò & fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum, quia niſi homo iam crederet & ſperaret, fruſtra ei lex proponeretur. Sed ſicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denunciationis & commemorationis, vt ſuprà dictum * eſt: ita etiam præceptum ſpei in prima legiſlatione proponendum fuit per modum promiſſionis. Qui enim obedientibus præmia promittit, ex hoc ipſo incitat ad ſpem. Vnde omnia promiſſa, quæ in lege continentur, ſunt ſpei excitatiua. Sed quia lege iam impoſita, pertinet ad ſapientes viros, vt non ſolum inducant homines ad obſeruantiam præceptorum, ſed etiam multo magis ad conſeruandum legis fundamentum: ideo poſt primam legiſlationem in ſacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad ſperandum, etiam per modum admonitionis vel præcepti, & non ſolum per modum promiſſionis, ſicut in lege, ſicut patet in Pſal. 61. Sperate in eo omnes congregationes populi, & in multis aliis ſcripturæ locis.

9. 16. a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura ſufficienter inclinat ad ſperandum bonum naturæ humanæ proportionatum: ſed ad ſperandum ſupernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis diuinæ, partim quidem promiſſis, partim autem admonitionibus vel præceptis. Et tamen ad ea etiam, ad quæ naturalis ratio inclinat, ſicut ſunt actus virtutum moralium, neceſſarium fuit præcepta legis diuinæ dari propter maiorem firmitatem. Et præcipuè quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiſcentias peccati.

Ad ſecundum dicendum, quòd præcepta legis decalogi pertinent ad primam legiſlationem. Et ideo inter præcepta decalogi non fuit dandum præceptum aliquod de ſpe: ſed ſufficit per aliquas promiſſiones poſitas inducere ad ſpem, vt patet in primo & quarto præcepto.

Ad tertium dicendum, quòd in illis, ad quorum obſeruantiam homo tenetur ex ratione debiti, ſufficit præceptum affirmatiuum dari de eo quod faciendum eſt: in quibus prohibitiones eorum, quæ ſunt vitanda, intelliguntur. Sicut datur præceptum de honoratione parentum. Non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, niſi per hoc quod dehonoratibus pœna adhibetur in lege. Et quia debitum eſt ad humanam ſalutem, vt ſperet homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum modorum quaſi affirmatiuè, in quo intelligeretur prohibitio oppoſiti.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

DISPVTATIO LXV.

Circa hunc articulum.

DVBIVM I.

Quando obliget præceptum ſpei.

PRIMÒ certum eſt eſſe tale præceptum: & probari poteſt; quia, vt docuimus *quæſt.* 17. motus ſpei communiter neceſſarius eſt ad iuſtificationem, & ideo communiter Doctores putant affectum ſpei eſſe medium neceſſarium ad iuſtificationem adulti, eo quòd ſine ſpe veniæ conſequendæ, aut impetrandæ iuſtificationis, nullus moueretur ad iuſtificationem per propriã diſpoſitionem. Aduertendum autem eſt recentiores hoc loco probare neceſſitatem huius præcepti ex variis locis Scripturæ, in quibus per verbum imperatiui hortamur ad ſpem; ex his tamen locis non poteſt omnino efficaciter probari hoc præceptum; quia, vt colligitur ex D. Thom. in corpore, ſæpe hæc loca intelliguntur per modum exhortationis, & admonitionis, quam vim frequenter habet verbum imperatiui in Scriptura, quamuis aliquando ex adiuncta interpretatione Patrum probari poſſit præceptum, aliquando etiam ex materia, & aliis circumſtantiis. Difficultas ergo eſt quo tempore obliget præceptum ſpei, in quo, ſicut in ſimili de præcepto fidei, philoſophandum eſt, de cuius obligatione diximus ſuprà *quæſt.* 2. Duplex verò poteſt in hac materia conſiderari obligatio, altera non deſperandi, & hæc ſemper & pro ſemper obligat iuxta naturam præcepti negatiui. De obligatione verò poſitiuè eliciendi actum ſpei, certum eſt primò eſſe hãc obligationem, quando proponitur neceſſitas iuſtificationis, cùm quis venerit ad vſum rationis, & recentiores Thomiſtæ in hoc articulo exiſtimant, hanc neceſſitatem eſſe in primo inſtanti vſus rationis, eo quòd exiſtimant cùm D. Thoma in primo inſtanti vſus rationis, eſſe obligationem conuertendi ſe ad Deum. & ſi hoc principium verum eſt, conſeques eſt ratiocinatio. Non eſt autem huius loci explicare an pro primo inſtanti ſit talis obligatio, ſufficiat dicere tunc eſſe obligationem eliciendi actum ſpei, quando vrget neceſſitas iuſtificationis adulti, cui ſufficienter proponuntur res fidei.

Secundò

Secundò potest esse obligatio eliciendi actum spei, propter extrinsecam aliquam causam. v. g. si esset periculum desperationis. Sed hæc obligatio in hoc casu potiùs oriretur ex præcepto non desperãdi: & idem esset quando ad vitãdum aliud peccatum moraliter, esset medium necessarium affectus spei; extra hos verò casus, censent aliqui Theologi esse obligationem eliciendi actum spei, sicut in simili existimarunt de actu fidei.

Aliis verò oppositum videtur probabilius, vt loco citato retuli de actu fidei. Primò, quia non apparet ratio aliqua huius obligationis, seclusis prædictis casibus. Secundò, quia tempus huius obligationis nobis est incognitum, & tamen ad impletionem præcepti valde est necessarium vt cognoscamus tempus obligationis. Tertiò, quia ad institutionem vitæ sufficienter satisfit præcepto spei, si adimpleatur in prædictis casibus, ex quibus obligare etiam poterit in articulo mortis.

Meum in hac re iudicium est primò esse obligationem per se eliciendi actum spei, quando quis venit ad vsum rationis, & proponitur sufficienter obligatio credendi & sperandi, spes enim maximè necessaria est ad rectam vitæ institutionem. Secundò existimo hoc præceptum per se obligare quoties occurrit præceptum iustificationis: nam si quis sit iustificandus ex opere operantis, necessarius est actus spei consequendi veniam à Deo, est enim talis actus communiter dispositio ad eam iustificationem. Si verò sit iustificandus ex opere operato per Sacramentum, etiam spes est necessaria, vt docuit Trident. *sess.* 14. *cap.* 4. Ex dictis fit posse etiam esse obligationem huius præcepti in articulo mortis, quando in illo occurrit obligatio iustificationis, vel per Sacramentum, vel sine illo.

Deinde per accidens poterunt esse plura tempora, in quibus obliget hoc præceptum, nempe vel ad vitandam tentationem, quando ad hunc effectum iudicaretur necessarius actus spei, vel ad implendum aliquod aliud præceptum. Dicitur verò tunc obligatio per accidens, quia radix obligationis oritur ex obligatione alterius præcepti. Ex qua doctrina potest quis ferre iudicium de aliquibus temporibus, quæ assignantur à P. Valentia, & aliis circa hanc quæstionem, & legi potest P. Thomas Sanchez *lib.* 2. *summæ, cap.* 33. *num.* 3. P. Azor *lib.* 9. *cap.* 2. qui plura tempora assignant, in quibus est obligatio faciendi actum spei, sed obligatio est per accidẽs, hoc est, ratione alterius præcepti obseruandi. In specie autem placet notare, Doctores aliquos asserere, esse obligationem per se quando vrget tentatio desperandi, quod explicatione eget, in hoc enim euentu potest considerari obligatio præcepti negatiui, & illa vrget per se & primarie, & obligatio præcepti affirmatiui sperãdi. Et hæc non est per se primaria, quia tunc non est necessarius actus spei per sese, sed ad vitandum peccatum desperationis, & ita qui in eo euentu non eliceret actum spei, non peccaret peccato omissionis contra præceptum affirmatiuum, sed solùm peccaret peccato omissionis per desperationem, quod obseruandum est pro omni obligatione alicuius actus per accidens. An verò possit quis sine peccato desperare materialiter in aliquo casu, constabit ex dicendis dubio sequenti.

DVBIVM II.

Vtrùm qui ex reuelatione nouit suam damnationem peccet desperando.

PRimò videndum est breuiter an possit Deus reuelare alicui suam damnationem reuelatione absoluta, & omnino certa. Negat Bonauentura *in* 1. *disp.* 38. in expositione literæ, vbi Gregorius in fine vltimæ quæstionis dubius est, & refertur idem sensisse Antisiodorens. 3. *p. sum. tit.* 5. *cap.* 6. quia talis homo cui fieret ea reuelatio, non posset sperare consequi beatitudinem, quod ratione viatoris repugnat, quia ad id tenetur, & tamen nõ potest obligari ad eliciendum aliquem actum pro statu in quo non potest illum elicere.

Nihilominus contraria sententia est S. Thomæ *quæst.* 23. *de veritate, artic.* 8. *ad* 2. docet enim talem reuelationẽ posse fieri de potentia absoluta, & sequuntur in hoc articulo interpretes S. Thomæ, & docuit P. Vasquez 1. 2. *disput.* 22. & mihi placet hæc sententia, quia tale obiectũ futurum non minus est scibile quàm quodlibet aliud futurum: ergo sicut Deus potest communicare euidentem notitiam alicuius futuri: & omnino certam, poterit etiam communicare notitiam huius futuri, vt interim omittam posse etiam esse talem cognitionẽ per euidentiam attestantis, si quis ex auxilio Dei cognoscat absolutam illius assertionem. Meritò autem addit S. Thom. has reuelationes semper iudicandas esse conditionales & comminatorias, quoties conditionalis sensus nõ excluditur, quia secundùm communem legem omnes homines obligantur ad actum spei qui necessarius est ad rectam vitæ institutionem; ratio verò oppositæ sententiæ ex dicendis soluetur.

In proposito ergo dubio referunt recentiores Victoriam sensisse etiam post talem reuerentiam absolutam, & vt absolutam cognitam esse obligationem sperandi, quia etiam post talem reuelationem manet auxilium sufficiens: ergo cõsecutio propriæ salutis iudicari potest possibilis, atque adeò illicitum erit desperare.

Secunda sententia est asserentium, talem hominem non posse sperare beatitudinem, neque ad id obligari, cum hoc tamen docent eum hominem non posse desperare, primò, quia desperare semper est malum, quia est contra bonitatem & misericordiam Dei. Secundò, quia etiamsi non possit sperare, tamen non necessitatur ad actum desperationis, cùm maneat auxilium sufficiẽs ad non peccandum. Tertiò, quia licèt iudicaret certò esse damnandum, simul tamen debet iudicare, non esse ex defectu misericordiæ Dei. Quartò, quia beatitudo honestè amatur; ergo displicentia illius semper erit inhonesta.

Mihi verò placet primò talem hominem non posse elicere actum spei circa consecutionem beatitudinis, quæ videtur mens S. Thomæ *loco citato*, & sequuntur communiter Thomistæ in hoc articulo. Ratio verò facilis est ex dictis *quæst.* 17. quia obiectum spei non solùm est bonum possibile, sed quod prudenter iudicatur possibile, & futurum. In prædicto verò casu potiùs iudicatur euidenter, & certò non futurum: ergo ille, cui talis reuelatio facta est, non potest elicere actum spei circa consequutionem propriæ beatitudinis, atque adeò nec ad eum actũ poterit obligari pro eo statu. Secundò existimo in eo casu desperationem positiuam nõ fore peccatum. ita expressè Bañez hîc *dub.* 3. *concluſ.* 2. & recentiores alij interpretes, & indicat S. Thom. *loco citato*. Notandum verò desperationem positiuam in eo casu duobus modis posse fieri, altero reducendo negationem futuræ beatitudinis in defectum potentiæ, vel misericordiæ Dei, & talis desperatio est intrinsecè mala, & nunquam licet. Altero modo posset oriri non ex falsa aut imprudenti existimatione, aut potentia Dei, aut misericordia, sed ex certo & vero iudicio, quo per reuelationem agnoscit non fore saluandum, & tunc desperatio non esset mala, sicut neque erit peccatum desperare de salute Antichristi, quem certò credimus damnandum esse. qui affectus, qui oritur ex certo isto iudicio, nõ contradicit bonitati & misericordiæ Dei, supponit enim defectum ipsius peccatoris præuisum, & ideo prædictus actus non est simpliciter appellandus desperatio, sed materialiter.

Et ex dictis solutum est argumentũ primæ sententiæ.

Sed

Sed obiiciet aliquis obiectum ſpei aliquando ſolùm eſſe ſub conditione rem futuram,vt ſi fecerit homo quod poteſt per auxilium gratiæ:ſed etiam poſita prædicta reuelatione poteſt aliquis iudicare ſe poſſe conſequi beatitudinem,quia iudicare debet ſe habiturũ auxilia ſufficientia:ergo poterit ſperare.Reſpondetur obiectum ſub conditione poſſe ſufficere ad actum ſpei quãdo euentus conditionis,& futuritio obiecti non excluditur per certam ſcientiam, quia ſi excludatur,nulla ratione poteſt quis iudicare obiectum illud futurum , quia non poteſt prudenter iudicare futurum euentum requiſitæ conditionis,qua ratione nullus poteſt modò ſperare ſalutem Antichriſti.

Argumenta verò ſecundæ ſententiæ facile ſoluuntur. Ad primum conſtat non ſemper eſſe intrinſecè malum, non ſperare aut deſperare beatitudinem. Ad ſecundum reſpondetur in eo ſtatu nõ neceſſitari ad deſperandum, poſſe tamen deſperare eo quo explicuimus modo. Et ita ad tertium dicendum eſt,non eſſe licitum deſperare ea ratione qua dicitur in argumento. Et ex his conſtat ad quartum. Addendum verò eſt id quod notant recentiores interpretes S.Thom.poſt talem reuelationem eſſe obligationem ſperandi auxilium ſufficiens ad ſeruanda præcepta in qualibet occaſione occurrenti,quod auxilium ſufficiens eſt,vt quis peccet ſi non ſeruet præceptum;quia,vt docuit P.Vaſquez *loco citato,num.*15. poſt talem reuelationem adhuc manet libertas, & obligatio rectè viuendi,eo quòd damnatio illa non ſit futura abſolutè ex ſolo decreto antecedente Dei , ſed ex conſequenti voluntate,ſuppoſito futuro peccato, ex libertate eius qui damnandus eſt. Quid verò in eo caſu poſſit petere damnandus,& quomodo debeat conformare ſuam voluntatem voluntati diuinæ,non eſt huius loci,vt bene explicat P. Vaſquez *loco citato.*

Sed quæret aliquis qua ratione peccet is qui ex peculiari reuelatione in ſingulari aliquo caſu agnoſcit ſe non obſeruaturum præceptum. Reſpondeo in hoc caſu ex eo hunc hominem poſſe peccare, quia habebit auxilium ſufficiens, & reuelatio illa non aufert libertatem, imò veritas eius ſupponit futurum peccatum , ex defectu voluntatis humanæ. Et declarari poteſt,quia reconfirmatum certa ſcientia de futuro merito non tollit rationem meriti : ergo certa ſcientia de futuro merito nõ aufert rationem demeriti, & ratio in vtroque caſu eſt, quia certa illa ſcientia & reuelatio ſupponit futuritionem obiecti.

Articvlvs II.

Vtrùm de timore fuerit dandum aliquod præceptum.

115. *Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur, quòd de timore non fuerit dandum aliquod præceptum in lege. Timor enim Dei eſt de his, quæ ſunt præambula ad legem,cum ſit initium ſapientiæ. Sed ea,quæ ſunt præambula ad legem, non cadunt ſub præceptis legis. Ergo de amore non eſt dandum aliquod præceptum legis.*

2. *Præterea, Poſita cauſa, ponitur effectus. Sed amor eſt cauſa timoris:omnis enim timor ex aliquo amore procedit, vt dicit * Auguſt.in lib.83.quæſt. Ergo poſito præcepto de amore , ſuperfluum fuiſſet præcipere timorem.*

Qux. 25. habetur verbis æquipollentibus, tom.4.

3. *Præterea, Timori aliquo modo opponitur præſumptio.Sed nulla prohibitio inuenitur in lege de præſumptione data: ergo videtur quòd nec de timore aliquod præceptum dari debuerit.*

*Sed contra eſt,quòd dicitur Deuter.*10.Et nunc Iſraël,quid Dominus Deus tuus petit à te,niſi vt timeas Dominum Deum tuum? *Sed illud à nobis requirit ,quod nobis præcipit obſeruandum. Ergo ſub præcepto cadit,quòd aliquis timeat Deũ.*

*Reſpondeo dicendum , quòd duplex eſt timor ,ſcilicet ſeruilis & filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad obſeruantiam præceptorum legis per ſpem præmiorum, ita etiam inducitur ad legis obſeruantiam per timorem pœnarum , qui eſt timor ſeruilis. Et ſicut * patet ſecundum prædicta,in ipſa legiſlatione non fuit præceptum dandum de actu ſpei, ſed ad hoc fuerunt homines inducendi per promiſſa,ita nec de timore qui reſpicit pœnam, fuit præceptum dandum per præcepti modum , ſed ad hoc fuerunt homines inducendi per commination em pœnarum:quod fuit factum & in ipſis præceptis decalogi, & poſtmodum conſequenter in ſecundariis legis præceptis. Sed ſicut ſapientes & prophetæ conſequenter intendentes homines ſtabilire in obſeruantia legis, documenta tradiderunt de ſpe per modum admonitionis,vel præcepti,ita etiã & de timore. Sed timor filialis, qui reuerentiam exhibet Deo, eſt quaſi quoddam genus ad dilectionem Dei, & principium quoddam omnium eorum,quæ in Dei obſeruantur reuerentia. Et ideo de timore filiali dantur præcepta in lege ,ſicut & de dilectione: quia vtrumque eſt præambulum ad exteriores actus , qui præcipiuntur in lege,ad quos pertinent præcepta decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta requiritur ab homine timor,& vt ambulet in via Dei,colendo ipſum,& vt diligat ipſum.* Art.præc.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor filialis eſt quoddam præambulum ad legem, non ſicut extrinſecum aliquid , ſed ſicut principium legis:ſicut etiam dilectio. Et ideo de vtroque dantur præcepta, quæ ſunt quaſi quædam principia cõmunia totius legis.

Ad ſecundum dicendum , quòd ex amore ſequitur timor filialis, ſicut etiam & alia bona opera,quæ ex charitate fiunt. Et ideo ſicut poſt præceptum charitatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum : ita etiam ſimul dantur præcepta de timore & amore charitatis.Sicut etiam in ſcientiis demonſtratiuis non ſufficit ponere principia prima, niſi etiam ponantur concluſiones ,quæ ex his ſequuntur vel proximè,vel remotè.

*Ad tertium dicendum , quòd inductio ad timorem ſufficit ad excludendam præſumptionem:ſicut etiam inductio ad ſpem ſufficit ad excludendam deſperationem,vt dictum * eſt.* Art.præc. ad 3.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Circa hunc articulum ſciendum eſt poſſe aliquando eſſe obligationem actus timoris ſeruilis. Rectè verò notat Bañez in hoc articulo hunc actum timoris ſeruilis vel ad iuſtificationem,vel ad cõſeruationem illius eſſe neceſſarium,quando quis non vult operari ex perfectiori fine amoris. & Vega *lib.6. in Trident. cap.*2. fatetur poſſe aliquem iuſtificari ſine timore pœnarum. Et quamuis communiter per timorem diſponantur homines ad iuſtificationem,vt conſtat ex Concilio Trident. *ſeſſ.6.cap.6.* tamen talis actus non eſt ſimpliciter neceſſarius pro omni caſu, nec excluditur perfectior actus,vnde & *ſeſſ.*14.*cap.*4. ponitur imperfecta attritio, vel orta ex metu pœnarum , vel ex conſideratione turpitudinis peccati,quarum quælibet videtur aſſignari vt ſufficiens ad iuſtificationem in ſacramento pœnitentiæ , & ideo cùm *Eccleſ.*1. dicitur timorem Domini expellere peccatum,nam qui ſine timore eſt,nõ poterit iuſtificari,iuxta dicta debet intelligi. Deinde ſi timor filialis non pertineat ad habitum charitatis,vix poterit aſſignari obligatio per ſe actus illius habitus , niſi per accidens & ex ſuppoſitione , quando alius non eliceretur, & tamen aliquis eſſet neceſſarius pro occurrenti occaſione. Si verò ſit actus charitatis, vt nos diximus, ad præceptum charitatis reducendus eſt, & ideo dicit Bañez non eſſe contra ſanam doctrinam aſſerere, præcepta timoris ſeruilis & filialis non diſtingui à præceptis aliarum virtutum. & vt verum ſequitur P.Thomas Sanchez *lib.2. ſummæ. cap.*33.*num.*4. P.Valentia hîc *puncto 2.* eo quòd videatur magis conſentanea ſenſui fidelium.

***

QVÆSTIO XXIII.

De charitate secundùm se, in octo articulos diuisa.

CONSEQVENTER *considerandum est de charitate. Et primò de ipsa charitate: secundò, de dono sapientiæ ei correspondente.*

Circa primum considerandæ sunt quinque. Primò, de ipsa charitate: secundò, de obiecto charitatis: tertiò, de actibus eius: quartò, de vitiis oppositis: quintò, de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum est duplex consideratio. Prima quidem de ipsa charitate secundum se: secunda, de charitate per comparationem ad subiectum.

Circa primum quæruntur octo.

Primò, vtrùm charitas sit amicitia.

Secundò, vtrùm sit aliquid creatum in anima.

Tertiò, vtrùm sit virtus.

Quartò, vtrùm sit virtus specialis.

Quintò, vtrùm sit vna virtus.

Sextò, vtrùm sit maxima virtutum.

Septimò, vtrùm sine ea possit esse aliqua vera virtus.

Octauò, vtrùm sit forma virtutum.

Post perfectam disputationem de fide & spe, agit S. Thom. de charitate. Disputationis partitio hæc est vt primò de habitu disputet in hac quæstione, simúlque non obscurè de obiecto formali: quæstione autem 24. de causa materiali, & efficienti huius habitus; quæstione 25. de obiecto materiali; sexta & vigesima, de ordine inter hæc obiecta materialia relatè ad dilectionẽ; quæstione sequenti de actu charitatis, qui est dilectio; 28. & 29. de gaudio & pace tanquam de quibusdam actibus huius virtutis, quem ordinem & nos amplectemur. In hac autem quæst. 23. agit S. Thom. de habitu charitatis, & quinque prioribus articulis agit de quidditate huius habitus secundùm se; tribus verò vltimis de illo per comparationem ad alias virtutes.

ARTICVLVS I.

Vtrùm charitas sit amicitia.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd charitas non sit amicitia. Nihil enim est ita proprium amicitiæ, sicut conuiuere amico, vt dicit * Philosoph. in 8. Ethicor. Sed charitas est hominis ad Deum & ad angelos: quorum non est cum hominibus conuersatio, vt dicitur Dan. 2. Ergo charitas non est amicitia.

2. Præterea, Amicitia non est sine redamatione, vt dicitur * in 8. Ethicor. Sed charitas habetur etiam ad inimicos, secundùm illud Matth. 5. Diligite inimicos vestros. Ergo charitas non est amicitia.

3. Præterea, Amicitiæ tres sunt species secundùm Philosoph. 8. Ethicor. scilicet amicitia delectabilis, vtilis, & honesti. Sed charitas non est amicitia vtilis, aut delectabilis. * Dicit enim Hieronymus in epistola ad Paulum, quæ ponitur in principio Bibliæ, illa est vera necessitudo, & Christi glutino copulata, quam non vtilitas rei familiaris, non præsentia tantum corporum, non subdola & palpans adulatio: sed Dei timor & diuinarum Scripturarum studia conciliant. Similiter etiam non est amicitia honesti, quia charitate diligimus etiam peccatores: amicitia verò honesti non est nisi ad virtuosos, vt dicitur * in 8. Ethicor. Ergo charitas non est amicitia.

Sed contra est, quòd Ioan. 15. dicitur: Iam non dicam vos seruos, sed amicos meos. Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione charitatis. Ergo charitas est amicitia.

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in 8. Ethicor. Non quilibet amor habet rationem amicitiæ, sed amor, qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem, vt ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum nobis velimus, sicut dicimur amare vinum, aut equum, aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiæ, sed cuiusdam concupiscentiæ. Ridiculum enim est dicere, quòd aliquis habeat amicitiam ad vinum, vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiæ: sed requiritur quædam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cùm ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundùm quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur 1. ad Corinth. 1. Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem filij eius. *Amor autem super hanc communicationem fundatus, est charitas. Vnde manifestum est, quòd charitas amicitia quædam est hominis ad Deum.*

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est hominis vita, vna quidem exterior secundùm naturam sensibilem & corporalem, & secundùm hanc vitam non est nobis communicatio vel conuersatio cum Deo & Angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundùm mentem & secundùm hanc vitam est nobis conuersatio, & cum Deo & angelis. In præsenti quidem statu imperfectè. Vnde dicitur Phil. 3. Nostra conuersatio in cælis est. *Sed ista conuersatio perficietur in patria, quando serui eius seruient Deo, & videbunt faciem eius: vt dicitur Apocal. vlt. Et ideo hic est charitas imperfecta, sed perficietur in patria.*

Ad secundum dicendum, quòd amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Vno modo respectu suipsius: & sic amicitia nũquam est nisi ad amicum ipsius. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personæ. Sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione eius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, siue filios, siue seruos, siue qualitercunque ei attinentes: & tanta potest esse dilectio amici, quòd propter amicum amentur hi, qui ad ipsum pertinent, etiam si nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum: ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum, sicut ad principalem personam. Sed eius intuitu diliguntur ad eum attinentes, etiam si non sint virtuosi. Et hoc modo charitas, quæ maximè est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex charitate diligimus propter Deum.

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS II.

Vtrùm charitas sit aliquid creatum in anima.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd charitas non sit aliquid creatum in anima. Dicit enim Augustinus * in 8. de Trinit. Qui proximum diligit, consequens est, vt ipsam dilectionem diligat. Deus autem dilectio est: consequens est ergo vt præcipuè Deum diligat. Et in 15. * de Trinit. dicit: Ita dictum est, Deus charitas est: sicut dictum est, Deus spiritus est. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus.

2. Præterea, Deus est spiritualiter vita animæ, sicut anima vita corporis, secundùm illud Deuter. 30. Ipse est vita tua. Sed anima viuificat corpus per seipsam: ergo Deus viuificat animam per seipsum. Viuificat autem eam per charitatem, secundùm illud 1. Ioan. 3. Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Ergo Deus est ipsa charitas.

3. Præterea, Nihil creatum est infinitæ virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Charitas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat, & est infinitæ virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

lib.1.ca.10. in med.t.1. *Sed contra est, quòd Augustinus dicit* in 3. de doctrina Christiana: Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum. Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo & charitas est aliquid creatum in anima.*

Respondeo dicendum, quòd Magister perscrutatur hanc quæstionem in 17.dist.1.lib.sent.& posuit, quod charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio, quòd iste motus dilectionis, quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus sanctus. Sed quod iste motus dilectionis est à Spiritu sancto, non mediante aliquo habitu, sicut à Spiritu sancto sunt alij actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu fidei aut alicuius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis. Sed si quis rectè consideret, hoc magis redundat in charitatis detrimentũ. Non enim motus charitatis, ita procedit à Spiritu sancto mouente humanam mentem, quòd humana mens sit mota tantum, & nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus mouetur ab aliquo exteriori mouente. Hoc enim est contra rationem voluntarij, cuius oportet principium in ipso esse, sicut suprà dictum* est. Vnde sequeretur quod diligere non esset voluntarium, quòd implicat contradictionem: cum amor de sui ratione importet, quod sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici, quòd sic moueat Spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut mouetur instrumentum quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere, vel non agere. Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarij, & excluderetur ratio meriti: cùm tamen suprà habitũ sit, quod dilectio charitatis est radix merendi. Sed oportet quod sic voluntas moueatur à Spiritu sancto ad diligendum, quòd etiam ipsa sit efficiens hũc actum. Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Vnde Deus, qui omnia mouet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos à Deo, & secundùm hoc disponit omnia suauiter: vt dicitur Sapient. 8. Manifestum est autem quod actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum: esset actus iste imperfectior actibus naturalibus & actibus aliarum virtutum, nec esset facilis & delectabilis. Quod patet esse falsum: quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Vnde maximè necesse est, quòd ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actũ, & faciens eam promptè & delectabiliter operari.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsa essentia diuina charitas est, sicut & sapientia est, & bonitas est. Vnde sicut dicimur boni bonitate, quæ est Deus, & sapientes sapientia, quæ est Deus (quia bonitas qua formaliter boni sumus, est participatio quædam diuinæ bonitatis, & sapientia qua formaliter sapientes sumus, est participatio quædam diuinæ sapientiæ) ita etiam charitas, qua formaliter diligimus proximum, est quædam participatio diuinæ charitatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus. Quod quidam non aduertentes, ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi.

Ad secundum dicendum, quòd Deus est vita effectiuè, & animæ per charitatẽ, & corporis per animam. Sed formaliter charitas est vita animæ, sicut & anima corporis. Vnde per hoc potest concludi, quòd sicut anima immediatè vnitur corpori, ita charitas animæ.

Ad tertium dicendum, quòd charitas operatur formaliter. Efficacia autem formæ est secundum virtutem agentis, qui inducit ∞ *formam. Et ideo patet quod charitas non est* ∞ *infinita, sed quod facit effectum infinitum, dum coniungit animam Deo, iustificando ipsam: hoc demonstrat infinitatem virtutis diuinæ, quæ est charitatis actor.*

CONCLVSIO est, non solùm charitas actualis, sed etiam habitualis est aliquod creatum in anima.

CONclusiones istæ, sicut & sequentes, ad ipsum, an sit, pertinent; simúlque, vt videbimus, ad quidditatem huius habitus explicandam iuuant, éstque disputationis initium consentaneum doctrinæ Aristot. traditæ in libris de posteriori Analysi. Notanda verò est doctrina corporis articuli. Docet enim S. Thom. esse contra rationem, voluntarij motum dilectionis non fieri à voluntate. & addit implicare contradictionem, diligere non esse voluntarium, cùm amor de sui ratione importet quòd sit actus voluntatis. Vnde contra S. Thom. videntur sentire qui putãt de potentia absoluta posse hominem amare, etiamsi voluntas non perducat amorem efficienter, cùm S. Doctor apertè dicat implicare contradictionem. contra quos fusè disputaui in Philosophia. Deinde etiam videntur sentire contra S. Thom. qui existimant rationẽ formalem amoris in solo termino volitionis sitam esse, licèt actio requiratur vt conditio. S. Thom. enim docet amorem in sui ratione importare quòd sit actus voluntatis; nomine verò actus actionem intelligit, vt patet ex contextu; ergo vt voluntas constituatur, amans, & volitio, & terminus eius requiruntur, vt forma. quod notarim solùm pro mente S. Thom. res enim ipsa alterius est instituti.

Rursus notandum est S. Thom. solùm requirere habitum charitatis ad perfectè operãdum, & vt principiũ connaturale. An verò sit necessarius de potentia absoluta, variis locis disputant Theologi, & communis est disputatio de omni habitu infuso, & speciatim disputari solet de lumine gloriæ 1.par.ad quæst.12.

ARTICVLVS III.

Vtrùm charitas sit virtus.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd charitas non sit virtus. Charitas enim amicitia est quædam. Sed amicitia à Philosophis non ponitur virtus: vt* in 8.lib.Ethicor patet. Neque enim connumeratur inter virtutes morales, neque etiam inter intellectuales. Ergo etiam neque charitas est virtus. 118. 1.dist.17. q.2. ar.2. & virt.q. 2.5.ad 7. & q.1. art.3. * lib.8. Ethi.c.1. inuenitur in princ. tom.5. * li. text. 116.a.2.

2. Præterea, Virtus est vltimum potentiæ, vt dicitur in libro* de cælo & mundo. Sed charitas non est vltimum, sed magis gaudium & pax. Ergo videtur quod charitas non sit virtus, sed magis gaudium & pax.

3. Præterea, Omnis virtus est quidam habitus accidentalis: sed charitas non est habitus accidentalis, cùm sit nobilior ipsa anima. Nullum autem accidens est nobilius subiecto. Ergo charitas non est virtus.

Sed contra est, quòd Augustinus* dicit in libro de moribus Eccles. Charitas est virtus, quæ (cum nostra affectio est rectissima) coniungit nos Deo, qua eum diligimus. lib. de morib. eccleſia. c.11.12.

Respondeo dicendum, quòd humani actus bonitatem habent secundùm quod regulantur debita regula & mensura. Et ideo humana virtus, quæ est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quæ quidem est duplex, vt suprà dictum* est, scilicet humana ratio, & ipse Deus. Vnde sicut virtus moralis diffinitur per hoc, quod est secundum rectam rationem, vt patet* in 2.Ethicor. ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis: sicut etiam suprà dictum* est de fide & spe. Vnde cum charitas attingat Deum, quia coniungit nos Deo, vt patet per auctoritatem* Augustini inductam: consequens est charitatem esse virtutem. * qu.17. art.1. * l.2.c.6. q.4.2.5. & qu.17. art.1. In arg. Sed contra * lib.2 Ethi.c.1. in princ. tom.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus* in 8.Ethicorum non negat amicitiam esse virtutem: sed dicit, quod est virtus, vel cum virtute. Posset enim dici, quod est virtus moralis circa operationes, quæ sunt ad alium. Sub alia tamen ratione, quàm iustitia. Nam iustitia est circa operationes, quæ sunt ad alium sub ratione debiti legalis. Amicitia autem sub ratione ∞ beneficij cuiusdam debiti amicabilis & moralis: vel magis sub ratione beneficij gratuiti, vt patet per Philosophum* in 8.Ethicorum. ∞ lib.8.ca.13.to.5.

Potest

Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis & honesti nisi ex obiecto, secundum scilicet quod fundatur super honestatem virtutum. Quod patet ex hoc, quod non quælibet amicitia habet rationem laudabilis & honesti, sicut patet in amicitia delectabilis & utilis. Vnde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem, quàm sit virtus. Nec est simile de charitate, quæ non fundatur principaliter super virtutem humanam, sed super bonitatem diuinam.

Ad secundum dicendum, quòd eiusdem virtutis est diligere aliquem, & gaudere de illo. Nam gaudium amorem consequitur, vt suprà * habitum est, cùm de passionibus ageretur. Et ideo magis ponitur virtus amor, quam gaudium: quod est amoris effectus. Vltimum autem quod ponitur in ratione virtutis, non importat ordinem effectus, sed magis ordinem excessus cuiusdam, sicut centum libræ excedunt quadraginta.

Ad tertium dicendum, quòd omne accidens secundum suum esse est inferius substantia: quia substantia est ens, per se, accidens autem in alio. Sed secundum rationem suæ speciei accidens quidem, quod causatur ex principiis subiecti, est indignius subiecto: sicut effectus causa. Accidens autem quod causatur ex participatione alicuius superioris naturæ, est dignius subiecto, inquantum est similitudo superioris naturæ, sicut lux diaphano. Et hoc modo charitas est dignior anima, inquantum est participatio quædam Spiritus sancti.

Conclvsio est affirmatiua.

Articvlvs IV.

Vtrùm charitas sit virtus specialis.

119. Infra qu. 23. a. 6. & 1. 2. q. 57. a. 2. & 2. 2. q. 24. a. 9. Et vide q. 1. ar. 2. ad 1. Et ad Gal. 5. ad finem. Et ad Ephes. 4. ad finem. Et ad Rom. 12. Et ad Heb. 12. Et ad Aug. in epist. 49. ad medium. 2. * cap. 13. tom. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd charitas non sit virtus specialis. Dicit enim * Hieron. (vt breuiter omnem virtutis diffinitionem complectar) virtus est charitas, qua diligitur Deus & proximus. Et August. dicit in lib. * de moribus Ecclesiæ, quòd virtus est ordo amoris. Sed nulla virtus specialis ponitur in diffinitione virtutis communis. Ergo charitas non est specialis virtus.

2. Præterea, Id quod se extendit ad opera omnium virtutum, non potest esse specialis virtus. Sed charitas se extendit ad opera omnium virtutum, secundùm illud 1. ad Cor. 13. Charitas patiens est, benigna est, &c. Extendit etiam se ad omnia opera humana: secundum illud 1. ad Cor. vlt. Omnia enim opera vestra in charitate fiant. Ergo charitas non est specialis virtus.

3. Præterea, Præcepta legis respondent actibus virtutum. Sed August. in lib. * de perfectione humanæ iustitiæ, dicit quod generalis iussio est: Diliges, & generalis prohibitio, Non concupisces. Ergo charitas est generalis virtus.

In respons. huius rationis vide 1. 2. q. 66. a. 1. ad 2. tom. 7.

Sed contra est, nullum generale connumeratur speciali. Sed charitas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet spei & fidei: secundùm illud 1. ad Cor. 13. Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc. Ergo charitas est specialis virtus.

Respondeo dicendum, quòd actus & habitus specificantur per obiecta, vt ex suprà dictis * patet. Proprium autem obiectum amoris est bonum, vt suprà habitum est. Et ideo vbi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem diuinum, inquantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni. Et ideo amor charitatis, qui est amor huius boni, est specialis amor. Vnde & charitas est specialis virtus.

1. 2. q. 18. a. 2. & q. 54. a. 1. * 1. 2. qu. 27. a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas ponitur in diffinitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab ea aliqualiter omnes virtutes, vt infrà * dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in diffinitione virtutum moralium, vt patet * in 2. & 6. Ethic. eo quod virtutes morales dependent a prudentia.

* 22. 7. & 8. huius quæst.

* lib. 2. Ethic. c. 6. & 6. Ethic. c. 13.

Ad secundum dicendum, quòd virtus vel ars, ad quam pertinet finis vltimus, imperat virtutibus vel artibus, ad quas pertinent alij fines secundarij, sicut militaris imperat equestri, vt dicitur * in 1. Ethic. Et ideo quia charitas habet pro obiecto vltimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam: ideo extendit se ad actus totius humanæ vitæ per modum imperij, non quasi immediatè eliciens omnes actus virtutum.

* lib. 1. Ethic. c. 2. à med. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quòd præceptum de diligendo, dicitur esse iussio generalis: quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta, sicut ad finem, secundùm illud 1. ad Timoth. 1. Finis præcepti charitas est.

Conclvsio est affirmatiua.

Articvlvs V.

Vtrùm charitas sit vna virtus.

120. Locis suprà ar. 4. inductis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quòd charitas non sit vna virtus. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta, sed duo sunt obiecta charitatis, scilicet Deus & proximus, quæ in infinitum ab inuicem distant: ergo charitas non est vna virtus.

2. Præterea, Diuersæ rationes obiecti diuersificant habitum, etiam si obiectum sit realiter idem: vt ex suprà dictis * patet. Sed multæ sunt rationes diligendi Deum: quia ex singulis beneficiis eius perceptis, debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo charitas non est vna virtus.

q. 1. a. 3. & 1. 2. q. 54. ar. 2.

3. Præterea, Sub charitate includitur amicitia ad proximum. Sed Philosoph. * in 8. Ethic. ponit diuersas species amicitiæ. Ergo charitas non est vna virtus, sed multiplicatur in diuersas species.

Li. 8. Eth. co. 11. & 12. a. 5.

Sed contra est, sicut obiectum fidei est Deus, ita & charitatis. Sed fides est vna virtus propter vnitatem diuinæ veritatis secundùm illud ad Ephes. 4. Vna fides. Ergo etiam charitas est vna virtus, propter vnitatem diuinæ bonitatis.

Respondeo dicendum, quòd charitas, sicut dictum * est, est quædam amicitia hominis ad Deum. Diuersæ autem amicitiarum species accipiuntur: vno quidem modo secundum diuersitatem finis: & secundum hoc dicuntur tres species amicitiæ, scilicet amicitia vtilis delectabilis, & honesti. Alio modo secundum diuersitatem communicationum, in quibus amicitiæ fundantur: sicut alia species amicitiæ est consanguineorum, & alia conciuium aut peregrinantium: quarum vna fundatur super communicatione naturali, alia super communicatione ciuili, vel peregrinationis, vt patet per Philosophum * in 8. Ethic. Neutro autem istorum modorum charitas potest diuidi in plura. Nam charitatis finis est vnus, scilicet diuina bonitas. Est etiam & vna communicatio beatitudinis æternæ, super quam hac amicitia fundatur. Vnde relinquitur quod charitas est simpliciter vna virtus, non distincta in plures species.

Ar. 1. huius qu.

In lib. 8. Eth. cap. 11. & 12. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa rectè procederet, si Deus & proximus, ex æquo essent charitatis obiecta. Hoc autem non est verum: sed Deus est principale obiectum charitatis: proximus autem ex charitate diligitur propter Deum.

Ad secundum dicendum, quòd charitate diligitur Deus propter seipsum. Vnde vna sola ratio diligendi attenditur principaliter à charitate, scilicet diuina bonitas, quæ est eius substantia: secundùm illud Psalm. 105. Confitemini Domino quoniam bonus. Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariæ, & consequentes ex prima.

Ad tertium dicendum, quòd amicitiæ humanæ, de qua Philosophus loquitur, est diuersus finis & diuersa communicatio. Quod in charitate locum non habet, vt dictum * est. Et ideo non est similis ratio.

In corp. art.

Conclvsio est affirmatiua.

Articvlvs VI.

Vtrùm charitas sit excellentissima virtutum.

121. 1. 2. q. 66. art. 6. Et infrà q. 30 art. 4. Et 3. dist. 36. art. 4. co Et 4. contra c. 5. ad 25. Et col. 3. lect. 3. pr. & 10. 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quòd charitas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentiæ altior est virtus, sicut & altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam. Ergo fides, quæ est in intellectu, est excellentior charitate quæ est in volumate.

2. Præterea, Illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius: sicut ministeri per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. Sed fides per dilectionem operatur, vt habetur ad Galat. 5. Ergo fides est excellentior charitate.

3. Præterea, Illud, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad charitatem. Nam charitatis obiectum est bonum. Spei autem obiectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior charitate.

Sed contra est, quòd dicitur 1. ad Corinth. 13. Maior horum est charitas.

Respondeo dicendum, quòd cùm bonum in humanis actibus attendatur, secundum quod regulantur debita regula, necesse est quòd virtus humana, quæ est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam: est autem duplex regula humanorum actuum, vt suprà dictum * est, scilicet ratio humana, & Deus. Sed Deus est prima regula, à qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicæ, quæ constituunt in attingendo illam regulam primam, eo quòd earum obiectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quæ consistũt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet, vt etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior, quæ magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se, maius est eo quod est per aliud. Fides autem & spes attingunt quidem Deum, secundum quod ex ipso prouenit nobis vel cognitio veri, vel adeptio boni. Sed charitas attingit ipsum Deum, vt in ipso sistat, nõ vt ex eo aliquid nobis proueniat. Et ideo charitas est excellentior fide & spe, & per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem secundum se, est excellentior, quam aliæ virtutes morales, quæ attingunt rationem, secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus, vel passionibus humanis.

Ar 3 huius qur.

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente. Et ideò nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis & cuiuslibet virtutis appetitiuæ perficitur in inclinatione appetenti ad rem sicut ad terminum: ideò dignitas operationis appetitiuæ attenditur secundum rem quæ est obiectum operationis. Ea autem quæ sunt infrà animam, nobiliori modo sunt in anima quàm in seipsis, quia vnumquodque est in aliquo per modum eius in quo est, vt habetur in lib.* de causis. Quæ verò sunt suprà animam, nobiliori modo sunt in seipsis, quam sint in anima. Et ideo eorum, quæ sunt infrà nos, nobilior est cognitio, quàm dilectio. Propter quod Philosophus in 7. Ethic. prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quæ sunt supra nos, & præcipuè dilectio Dei, cognitioni præfertur. Et ideo charitas est excellentior fide.

Propoſ. 22. & 20. inter opera Ariſt. t. 3.

Ad secundum dicendum, quòd fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, vt dominus per seruum, sed sicut per formam propriam. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd idem bonum est obiectum charitatis & spei. Sed charitas importat vnionem ad illud bonum: spes autem distantiam quandam ab eo. Et inde est quòd charitas non respicit illud bonum vt arduum, sicut spes. Quod enim iam vnitum est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet, quòd charitas est perfectior spe.

Conclvsio est affirmatiua.

Articvlvs VII.

Vtrùm sine charitate possit esse aliqua vera virtus.

2 12. 1. 2. qu. 61. a. 2. & 4. Et virt. qu. 14. art. 2. & quod. li. 12. art. 22. fin.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quòd sine charitate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent charitatem, faciunt aliquos bonos actus, puta dum nudum vestiunt, famelicum pascunt, & similia operantur. Ergo sine charitate potest esse aliqua vera virtus.

2. Præterea, Charitas non potest esse sine fide. Procedit enim ex fide non ficta, vt Apostolus dicit 1. ad Tim. 1. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent, & vera iustitia, dum rectè iudicant. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

lib. 6. c. 3. & 4. c. 5.

3. Præterea, Scientia & ars virtutes quædam sunt, vt * patet in 6. Ethic. Sed huiusmodi inueniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus charitatem. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit 1. ad Corinth. 13. Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradidero corpus meũ, ita vt ardeam, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest. Sed virtus vera multum prodest, secundum illud Sap. 8. Sobrietatem & iustitiam docet, prudentiã & virtutem: quibus in vita nihil est vtilius hominibus. Ergo sine charitate, vera virtus esse non potest.

Respondeo dicendum, quòd virtus ordinatur ad bonum, vt suprà * habitum est. Bonum autem principaliter est finis. Nam ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, vnus vltimus, & alius proximus, ita etiam duplex bonum. Vnum quidem vltimum & vniuersale, & aliud proximum & particulare. Vltimum quidem & principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psalm. 72. Mihi adhærere Deo bonum est: & ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium, & quasi particulare hominis potest esse duplex. Vnum quidem, quod est verè bonum, vtpote ordinabile ad principale bonum, quod est vltimus finis. Aliud autem est bonum apparens & non verum, quia abducit à finali bono. Sic ergo patet, quòd virtus vera simpliciter est illa, quæ ordinat ad principale bonum hominis: sicut etiam Philosophus in 8. Ethicor. dicit, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum, non sit verum bonum, sed apparẽs, virtus etiam, quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis. Sicut non est vera virtus auarorum prudentia, qua excogitant diuersa genera lucrorum: & auarorum iustitia, qua grauium damnorũ metu contemnunt aliena: & auarorum temperantia, qua luxuria, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum, & auarorum fortitudo, qua, vt ait Horatius lib. 1. epist.

Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes.

Vt Augustinus * dicit in 4. libro contra Iulianum. Si verò illud bonum particulare sit verum bonum, puta conseruatio ciuitatis, vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale & perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest.

Aug. lib. 4. cap. 3. ante medium.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus alicuius charitate carentis potest esse duplex. Vnus quidem secundum hoc, quòd charitate caret, vtpote cùm facit aliquid in ordine ad id, per quod caret charitate. Et talis actus semper est malus: sicut Aug. * dicit in quarto contra Iulianum, quòd actus infidelis, inquantum est infidelis, semper est peccatum, etiamsi nudum operiat: vel quicquid aliud huiusmodi faciat ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus charitate carentis: non secundum id quod charitate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei: vel fidem, vel spem, vel etiam naturæ bonum, quod non totum per peccatum tollitur: vt suprà dictum * est. Et secundum hoc sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfectè bonus: quia deest debita ordinatio ad vltimum finem.

li. 4. cap. 3. tom. 7.

Q. 10. ar. 4. & 1. 2. q. 71. a. 1. & 2.

Ad secundum dicendum, quòd cùm finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculabilibus: sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo & indemonstrabili principio: ita non potest esse simpliciter vera iustitia aut vera castitas si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per charitatem quantumcunque aliquis se rectè circa alia habeat.

Ad tertium dicendum, quòd scientia & ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad vltimum finem humanæ vitæ, sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bonum, vt suprà dictum * est. Et ideo non est similis ratio.

In 1. dist. 17. art. 1. q. 1. & q. 56. art. 4.

Conclvsio est, perfecta virtus simpliciter non potest esse sine charitate, bene tamen imperfecta. eandem rem tractat S. Thom. 1. 2. quæst. 65. agens de connexione virtutum, de qua rectè philosophatur P. Vasquez ibi

ibi *disput.88.* An verò fides possit esse prior charitate, & manere sine illa, diximus suprà *ad quæst.4.* & idem disputauimus de spe, *ad quæst.17.*

Articvlvs VIII.

Vtrùm charitas sit forma virtutum.

Ad octauum sic proceditur. Videtur, quòd charitas non sit forma virtutum. Forma enim alicuius rei vel est exemplaris, vel essentialis. Sed charitas non est forma exemplaris aliarum virtutum: quia sic oporteret, quòd aliæ virtutes essent eiusdem speciei cum ipsa. Similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum: quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Præterea, Charitas comparatur ad alias virtutes, vt radix & fundamentum, secundum illud Ephes.3. In charitate radicati & fundati. *Radix autem vel fundamentum non habet rationem formæ, sed magis rationem materiæ: quia est prima pars in generatione. Ergo charitas non est forma virtutum.*

3. Præterea, Forma & finis & efficiens non coincidunt in idem numero, vt patet in secundo Physicorum. Sed charitas dicitur finis & mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.*

Sed contra est, quòd Ambros. dicit charitatem esse formam virtutum.*

Respondeo dicendum, quòd in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cuius ratio est, quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum & quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis: vnde oportet quòd in moralibus id, quod dat actui ordinem ad finem, det ei & formam. Manifestum est autem secundum prædicta, quòd per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad vltimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum: & pro tanto dicitur esse forma virtutum. Nam & ipsæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.*

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas dicitur esse forma aliarum virtutum; non quidem exemplariter, aut essentialiter, sed magis effectiuè, inquantum scilicet omnibus formam imponit secundum modum prædictum.*

Ad secundum dicendum, quòd charitas comparatur fundamento & radici, inquantum ex ea sustentantur & nutriuntur omnes aliæ virtutes, & non secundum rationem, qua fundamentum & radix habent rationem causæ materialis.

Ad tertium dicendum, quòd charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quæ in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum: quia ex appetitu finis vltimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

Conclvsio est affirmatiua, & suprà *ad quæst.4.* varios modos adduximus, quibus charitas dicitur forma fidei, ex quibus aliqui in omnem virtutem quadrãt. Vult autem S.Thom. charitatem dici formam aliarum virtutum, quòd earum actus dirigat in vltimum finem.

Disputatio LXVI.

De obiecto formali, & habitu charitatis.

Ad exactam notionem naturæ habitus charitatis explicandum priùs est obiectum formale, & specificatiuum. Disputamus autem de habitu supernaturali, sicut & S.Thom. in hac quæstione, explicaturi nihilominus quomodo sit philosophandum de habitu charitatis naturalis secundùm opinionem distinguentium circa Deum duos amores amicitiæ.

Lud.de Torres de fide, spe & charit.

Dvbivm I.

Quod sit obiectum formale supernaturalis habitus charitatis.

Ante omnia notanda est doctrina S.Thom. *in corpore artic.1.* dicentis non quemlibet amorem esse amorem amicitiæ, sed eum, quo alicui volumus bonum. bonum autem amatũ non amamus amore amicitiæ; vt enim inquit Arag. 8.*Ethicorum, cap.2.* ridiculum esset si vino quispiam bona vellet, quod intelligitur gratia sui, & amore amicitiæ. Vt autem notauit S.Thom.*1.2.p.26. artic.4.* Caietanus *ibidem.* Ferrara *1. contra gentes, cap.91.* P.Vasquez *1.p.tom.1.disput.84.cap.2.* & sæpe aliis locis. in eodem actu amoris duplex est respectus, alter ad personam, cui volumus bonum, alter ad bonum ipsum. Ratione prioris dicitur amor amicitiæ, ratione posterioris concupiscentiæ. Vt autem sæpe in Ethicis docet Arag. amare est velle alicui bonum. Quæ doctrina maximè obseruanda est pro diuersis materiis ad intelligendũ distinctionem virtutum, quod in propriis sedibus nos obseruabimus. Meritò autem S.Thom. *articulo primo* docuit homines non habere amicitiam cum rebus irrationalibus. Et Aristot. 8.*Ethicorum, cap.2.* dixit illas per accidens amari, eo quòd semper eas amamus relatè ad aliquam creaturam rationalem. Non potest ergo res irrationalis capax esse amicitiæ humanæ, sicut neque est secundùm se capax honoris, & adorationis sine prototypo, vt rectè probat P.Vasquez *lib.3.de adoratione, disput.1. cap.6. & 3.par. ad quæst.25.* id nos ex instituto sequuti sumus.

An verò prædicti duo respectus ad personam & bonum concupitum sint vnus actus reipsa, non est huius loci. Rectè autem P.Vasquez *1.p.tom.2.disput.232.cap.2. contra Scotum,* ostendit esse eundem actum: & idem docuit P.Molina *1.p.quæst.63.artic.3.disput.vnica, membro 2.* & nos in eam quæstionem.

In præsenti ergo dubio ponendum est non esse obiectum formale charitatis Deũ vt bonũ nobis: sic enim Deus non amatur amore amicitiæ, sed concupiscentiæ: quia non volumus illi bonũ vt bonum illius est, sed potius illum diligimus ex complacentia nostra. Sed tale obiectum vel ad spem pertinet, vel ad effectũ propriæ beneuolentiæ, de quo suprà ad quæstionem 17. Et eodem modo Deus vt bonum proximi non est obiectum formale supernaturalis charitatis theologicæ, sed pertinet actus ille ad amicitiam erga proximum, ex cuius complacentia Deus diligitur. quod ex dicendis in sequentibus disputationibus exactiùs intelligetur.

Rursus certum est obiectum charitatis non esse Deũ vt potest conferre nobis auxilium: hac enim ratione est obiectum spei, vt constat ex supradictis *ad quæstionem 17.* Facilius autem intelligitur Deum vt veracem in dicendo non esse obiectum charitatis, quia sub ea ratione est obiectum fidei, iuxta doctrinam traditam ad quæstionem primam.

Ponendum vltimò est obiectum huius virtutis formale debere esse Deum; quia, vt infrà dicemus ex communi sensu, hæc virtus est theologica. quæ ratio denominationis sumitur ex obiecto formali.

Est ergo formale obiectũ bonitas ipsa Dei secundùm se, quod alij dicunt charitate diligi Deum propter seipsum, hoc est, ex complacẽtia ipsius. Ita docent communiter Theologi *in 3.d.27.* & expressè docuit S. Thom. suprà *quæst.17.art.6.* & ideo in articulo primo huius quæstionis dixit charitatem esse amicitiam hominis erga Deum; per amicitiã autem diligitur amicus propter se, hoc est, ita per amicitiam volumus amico bonũ, vt velimus illud quatenus bonum ipsius est, & ex complacẽtia

eius. Quam doctrinam in tota hac quæstione explicat S.Thom. & Patres non rarò dum sermonem instituunt de virtutibus theologicis,& tractatibus seu sermonibus de dilectione Dei, de quo præclarè Bernardus *libello de diligendo Deum*. Et ex his constat quid intelligãt Doctores in hac materia nomine charitatis,de quo plura recẽtiores aliqui in principio huius dubitationis,& legi potest P.Valent.hîc *q.1.pun.1*. Potest autẽ probari prædicta doctrina de obiecto formali charitatis,quia hac ratione intelligitur rectè distingui à fide, & spe, eo quòd fides respicit Deum vt veracem in dicendo,spes vt potentem conferre auxilia, seu vt bonum nobis, charitas verò vt bonum in se diligendum ex complacentia ipsius. Quæ distinctio infrà magis explicabitur.

Sed nonnulla possunt obiici,ex quorum solutione rectiùs explicabitur doctrina tradita. Prima obiectio sit sequi ex dictis respectu Dei non posse distingui dupliB cem charitatem,alteram infusam,& supernaturalem,alteram acquisitam, & naturalem ex obiecto. quia non potest distingui dupliciter obiectum formale, siquidem charitate debet diligi Deus super omnia propter seipsum,& ex complacentia ipsius; ergo cùm Deus ipse,& eius complacentia sit vna,non videtur posse esse dupliciter obiectum formale ad distinguendas duas charitates,& dilectiones amicitiæ Dei propter se.Et tamen cõmunior Theologorum sententia admittit duos amores amicitiæ erga Deum,alterum naturalem,& acquisitum, alterũ infusum,& supernaturalem, vt constabit legenti quæ Doctores tradunt *1.2.ad quæst.119.in artic.3*. vbi legi potest P.Vasquez *disput.195. à cap.2*.

Verumtamen lis hæc prima secundæ loco citato di- C rimenda est. Hoc autem loco satis sit dicere Doctores conuenire in assignando obiecto formali charitatis vt à nobis assignatum est. An verò possit ita secundùm rationem distingui,vt assignetur diuersum obiectum formaliter respectu charitatis acquisitæ & infusæ,quæstionem habet,sed non est huius loci:& quidem secundùm sententiam asserentiũ esse duos prædictos amores amicitiæ, distinguenda est ratio formalis vtriusque, ita vt amore naturali diligamus Deum vt est author bonorũ naturæ,& ex complacentia eius sub hoc respectu;amore verò supernaturali amemus ipsum vt authorem bonorum supernaturalium propter seipsum,& ex complacentia illius,quòd alij dicere solent Deum vt authorem naturæ esse obiectum amoris naturalis;vt obiectum autem beatitudinis esse obiectũ charitatis supernaturalis. D Quod potest explicari ex eo quod docet S.Th.hîc *art.1*. & recipiũt communiter Philosophi, omnem amicitiam requirere aliquam communicationem bonorum, & ita ex communicatione bonorum naturalium,vel supernaturalium potest colligi diuersa amicitia. Vlteriùs potest explicari à simili:nam cõmuniter Theologi qui cùm S. Thom. meritò docent esse virtutes morales infusas distinctas essentialiter ab acquisitis,sentiunt virtutem religionis infusam à virtute religionis acquisitæ distingui, quòd acquisita & naturalis defert cultum Deo vt authori naturæ; infusa verò defert cultum Deo vt authori rerum supernaturalium, & excellenti in eo ordine. de quo fusiùs *1.2.in materia de virtutibus*. Simili ergo ratione non esset difficile aut operosum distinguere duplicem prædictum amorem amicitiæ erga Deum. E

Placet autem hoc loco notare nonnulla, vnum est, aliam esse quæstionem an detur amicitia naturalis erga Deum, & aliam an talis amicitia & amor possit ab homine fieri solis naturæ viribus absque aliquo auxilio gratiæ per Christum.Multi enim admittunt talem amicitiam ex obiecto naturalem distinctam ab amicitia supernaturali,& tamen nolunt concedere posse fieri absque gratiæ auxilio. Quæ controuersia sedem habet *1.2. quæst.119*. Alterum est falli eos qui existimant damnaA tam esse opinionem negantium distinctionem duplicis prædictæ amicitiæ à Gregorio XIII. & Pio V.in quadam Bulla,in qua dãnantur aliquæ propositiones cuiusdam Michaëlis Baij Louanienſis,quę circumfertur inter opera P.Vasquez in fine commentariorum in epistolas Pauli, vbi propositio 34. illius hæc est: Distinctio illa duplicis amoris,naturalis videlicet quo Deus amatur vt author naturæ; & gratuiti quo Deus amatur vt beatificator est, & commẽtatita & vana est,& ad illudendum sacris literis, & plurimis veterum testimoniis excogitata. Ex damnatione ergo huius propositionis colligunt aliqui damnatam esse prædictam opinionem negãtium distinctionem duplicis amoris. Sed decipiũtur,meo iudicio; quia illa propositio solùm damnatur propter seueram censuram communis opinionis, vt bene notauit P.Vasquez *1.2.disp.195.cap.4*. ibi enim non agebatur de distinctione illius amoris, naturalis,& gratuiti, sed de audacia, qua Doctor ille ausus est reprehendere communiorem sensum Theologorum amplectentium eam doctrinam & distinctionem duplicis amoris.Et propter eandem causam damnantur aliæ propositiones in eadem Bulla:vt ostendit P.Vasquez *loco citato,& 1.2.disput. 190.cap.vltimo*.

Secundò solent aliqui obiicere hoc modo: Actus est charitatis, quo diligimus primùm, & tamen tunc ratio formalis eius obiecti non est complacentia ipsius Dei; quia si illa esset, potius diligeretur Deus, quàm proximus:ergo obiectũ formale charitatis non est solùm bonum Dei ex complacentia eius.hæc tamen obiectio difficultatem inuoluit explicandam infrà ad quæstionem vigesimamquintam, vbi ostendemus ex mente S.Thomæ,& aliorum, proximum non diligi charitate theologica,nisi quando diligitur propter ipsum Deum,hoc est, quando illi volumus bonum vt bonum ipsius Dei, & ex complacentia diuinæ bonitatis.Si verò proximus diligatur ex complacentia ipsius proximi, non erit illa dilectio theologica, virtutes enim theologicæ Deum habent pro obiecto formali, & ideo dicuntur theologicæ.

Tertiò obiiciunt recentiores nonnulli testimonium Concilij Tridentini, *sess.6.cap.6*. in quo numerantur dispositiones ad iustificationem, & assignatur inter illas dilectio Dei, qua homo diligit Deũ vt fontem iustitiæ. Ex quo loco desumunt argumentum tale.Ibi est sermo de dilectione charitatis, & tamen assignatur pro obiecto Deus vt fons iustitię:videtur ergo assignari Deus vt bonum nostrum,respondent,concedentes sermonem in eo capite esse de dilectione charitatis theologicæ, imò putant esse communem sensum. addunt tamen Deum ipsum vt fontem iustitiæ posse diligi propter se,& ex complacentia ipsius, atque adeò sub ea ratione considerari,non vt bonum nostrum, sed vt bonum propter se amandum, & obiectum charitatis theologicæ. Et quidem per hanc vltimã partem sufficienter satisfaciũt obiectioni propositæ, sed priorem partem immeritò concedunt: multi enim & graues Theologi docent in citato Concilij capite non esse sermonem de perfecta dilectione Dei theologica. Ita expresè docuit Bellarminus *tomo 2.lib.2.de pœnitentia,cap.14*. P.Molina *in concordia,quæst.14.artic.13.disput.44*. Vega *lib.6.in Trident. cap.* 28. & ex instituto efficaciter id probat P.Vasquez *1.2. disput.203.cap.9*. Pendendum autem est Bellarminum, Molinam, & Vegam ita docere, etiamsi arbitrentur actum dilectionis Dei non sanctificare formaliter, atque adeò manifestè supponere ex citato Concilij loco non posse probari dilectionem prædictam Dei theologicam non sanctificare formaliter, siquidem sentiunt ibi non esse sermonem de tali dilectione, quod, vt dixi, fusè probat P.Vasquez, & meo iudicio ex nullo loco Concilij potest apertè probari dilectionem

supernaturalem & theologicam non habere hanc vim natiuam, id quod in materia de iustificatione (Deo adiuuante) ostendemus quidquid sit de reipsa, an prædictus actus habeat talem efficacitatem; intelligendum ergo est Concilium de imperfecto quodam amore alterius virtutis, & ideo Concilium dixit: Incipiunt diligere, quasi sit principiū quoddam dilectionis, & imperfecta dilectio. Item ibi erat sermo de dispositione necessaria ad Baptismum: vt constat *ex cap. 7. sequenti illius sessionis.* ad Baptismum autem non est dispositio necessaria supernaturalis dilectio, & perfecta contritio ex cōmuniori sensu Theologorum in materia de Baptismo. Quod verò attinet ad præsentē obiectionē dicendū est parum habere momenti, etiamsi demus eo loci esse sermonem de dilectione theologica, quia Deus vt fons iustitiæ potest considerari in se absolutè, & ita diligi, sicut de Deo vt obiecto beatitudinis dixit S.Th. *in hac q. art. 4.* assignans obiectum charitatis theologicæ, at *art. 5. ad 2.* dixit charitate theologica diligi bonitatem Dei, propter se. quæ omnia satis ostendunt doctrinam à nobis traditam de obiecto charitatis esse secundùm mentem S.Th.

Illud hoc loco placet aduertere quòd dum S. Thom. pro obiectio charitatis assignat Deum vt obiectum beatitudinis, non intelligit Deum esse obiectum charitatis theologicæ necessariò sub ratione trini, vt recentiores aliqui videntur sentire, sed Deum vt authorem bonorum supernaturalium: nullus enim negare potest Deum vt vnum & bonum in ordine rerum supernaturalium posse diligi ex complacentia suiipsius, quæ dilectio planè est charitatis theologicæ. Primò quia aliàs esset concedenda quarta virtus theologica: nam talis actus non pertineret ad fidem, vt constat, neque ad spem, quia non diligitur Deus vt bonum nostrum, neque vt potens nobis auxiliari, sed vt bonus in se, & ex complacentia suiipsius; si ergo talis actus non esset charitatis theologicæ, esset sanè concedenda quarta alia virtus theologica inuisa Patribus, & Scholasticis, versatur enim hic actus circa Deum, tanquam circa obiectū formale. Secūdò quia verè hoc obiectū formale cōprehendit bonitatem Dei, & complacentiam eius; quòd verò ametur vt vnus, vel vt trinus, nō pertinet ad diuersā rationem formalem, si semper consideretur vt bonus in ordine rerum supernaturaliū. Quod vlteriùs potest ostēdi, quia ante legem euangelicam secundùm multorum sensum multi fuerunt, qui non habuerunt notitiam Trinitatis, & tamē absurdum esset dicere omnes illos cū vera fide vnius Dei nō habuisse veram dilectionem theologicam, quæ necessaria est saltē vt dispositio ad iustificationem extra Sacramentum. Imò, vt ex supradictis in materia de fide constat, etiam in lege euangelica censent multi fidem explicitam Trinitatis non esse mediū necessarium ad iustificationem extra Sacramentum, & posse hominem interdum iustificari præcedente fide vnius Dei remuneratoris, & subsequuta supernaturali dilectione illius.

Quarta obiectio desumitur ex Augustino, qui *1. soliloquiorum cap. 6. circa finem,* docet, charitatem esse necessariam ad desiderandum diuinum aspectum, hoc est, beatitudinem: hoc autem videtur pertinere ad amorem concupiscentiæ, quo amamus beatitudinem vt bonum nostrum. At obiectiuncula hæc leuioris est momenti; quis enim neget posse aliquē amare beatitudinem, vel vt bonum proprium amantis, qua ratione pertineret amor ille ad amorem concupiscentiæ, vel propter Deū ipsum, & bonum ipsius Dei, & ex complacentia ipsius qui est nostra beatitudo obiectiua, & dilectio eius sub ea ratione planè erit amicitia, & theologica. Demum obiici solet in Deo esse diuersa attributa sapientiæ, iustitiæ, &c. ac proinde posse illorum esse diuersas dilectiones. Verùm ratiuncula hæc perquam facilem habet solutionem: omnia enim Dei attributa diligi possunt dilectione theologica, si diligantur vt bona ipsius Dei, & ex complacentia eius, & propter ipsum, imò bona ipsa creata, quæ Deo placēt, potest homo diligere charitate theologica si diligat vt bona ipsius Dei, quātumuis extrinseca, & ex complacentia ipsius. Ratio enim & denominatio virtutis theologicæ ex obiecto formali desumenda est. Qua ratione ad fidem theologicam pertinet assensus alicuius veritatis pertinentis ad rem creatam, si habeat pro obiecto formali testimonium ipsius Dei reuelantis illā. Plura ad notionem obiecti formalis pertinentia sequēs ipsa disputationis series ostendet. Disputare autem possemus hoc loco de obiecto materiali charitatis, de quo tamen cum S. Thom. dicemus ad quæstionem 25. Ex dictis tandem colligi potest quomodo sit philosophādum de obiecto charitatis naturalis erga Deum secundùm opinionem distinguentium duos amores amicitiæ erga Deum, quod in sequentibus dubiis conabor explicare.

DVBIVM II.

An charitas supernaturalis sit amicitia inter hominem & Deum.

IAm constat quid nomine charitatis intelligant Doctores in hac materia, nempe amorem supernaturalē, quo diligitur Deus propter se; nomine verò amicitiæ intelligendus est mutuus amor & beneuolentia aliquorum sese diligentium, eos non latens, iuxta doctrinam Aristot. 8. *Ethicorum, cap. 2.*

Prima verò ratio dubitandi sumi potest ex eo quòd amicitia debet esse inter æquales, si fides habenda est Aristoteli *lib. cit. cap. 3.* creaturæ verò quantumuis sanctæ, siue homines, siue Angeli, serui sunt Dei, & infinitis interuallis inferiores; ergo inter illos & Deū non potest esse propria amicitia.

Secunda quæstionis ratio est, quia ex communi sensu amicitia non debet latere amicos, & tamen iusti sæpe ignorant an diligantur à Deo; ergo inter illos & Deum non est amicitia propria. Et confirmari potest, quia etiam ignorant iusti an ipsi diligant Deum super omnia propter seipsum; ergo etiam ex hac parte claudicat hæc ratio amicitiæ.

Tertia quæstionis causa difficilior est, quia licèt homines possint Deum diligere amore amicitiæ, quia possunt illi velle bonum ex complacentia ipsius; Deus tamen nō diligit homines aut Angelos propter ipsos, omnia enim diligit propter seipsum; ergo non erit beneuolentia mutua.

Communis tamē sententia est asserentiū inter nos & Deum posse esse veram amicitiam. ita S. Thom. *art. 1.* & ibi interpretes & Theologi communiter *in 3. d. 27.* & mihi placet hæc sententia, cui multum fauent testimonia Scripturæ, & Patrum, in quibus iusti titulo amicitiæ Dei exornantur, & non semel appellantur amici. Deinde explicare possumus hāc veritatem, quia ante omnia certum est ex gratia Dei posse hominem diligere Deum super omnia propter seipsum, atque adeò ex hac parte est amor amicitiæ. Deinde etiā ex parte Dei potest intelligi beneuolentia erga homines, vt ostendemus in solutione tertia. Vlteriùs licèt sine reuelatione nō possit quis certò cognoscere se esse in statu gratiæ: tamen morali quadam certitudine ex variis signis & coniecturis potest iudicare se Deum diligere super omnia, & consectariè diligi à Deo: Deus enim diligentes se diligit. Neq; est simpliciter necessarium ad rationem amicitiæ vt homo euidenter cognoscat redamationem amici: nam neque in amicitia humana hoc contingit. Alia etiam ad amicitiam necessaria ex solutione argumentorum intelligentur, ex quibus veritas etiam ipsa confirmabitur.

Ad primum respondent communiter Doctores ad

amicitiam non esse necessariam æqualitatem simpliciter personarum, vt constare potest etiam ex amicitia humana, & Aristot. 8. *Ethicorum, cap. 5. & 6.* æqualitatem amicitiæ in eo constituit, quòd vterque amicus æqualem vicem voluntati alterius referat. Facilius tamen inter homines dignitate æquales solet contrahi amicitia, communicationi enim bonorũ obesse solet inter homines inæqualitas, quãuis interdũ postposita inæqualitate amici dignitate impares soleant se gerere ac si essent dignitate æquales: mira est enim amoris vis. Quapropter Hieronymus *in cap. 7. Micheæ* ex Theophrasto & Ciceronе docuit amicitiã, vel inter pares esse, vel pares facere: iuxta Sapientẽ tamen Eccli. 23. *Pondus super se tollet, qui honestiori se communicat.* Potest ergo non obstante inæqualitate esse amicitia inter Deum, & homines.

Quod verò ad secundum attinet non impedit homines esse seruos Dei sub dominio ipsius, quominus possint esse amici ex gratia ipsius: nam & Aristotel. ipse 8. *Ethicorum, cap. 11. in fine*, docuit non esse amicitiam domini ad seruum, quatenus seruus est, bene tamen ad illum quatenus est homo. Quo sensu inter Deum & homines posse esse amicitiam, videtur tradidisse Augustin. *tract. 55. in Ioannem.* Sed potest obiici amicitiã esse amorem mutuum beneficiis confirmatum, vt sæpe docent Philosophi, & per se constat; mutuum enim amorem consequi solent mutua beneficia: sed homo non potest Deo conferre beneficium, vt constat; ergo ex hac parte impedietur ratio amicitiæ. Respondetur collationem beneficiorum non esse de essentia amicitiæ honestæ, sed potius effectum, vt tradidit Aristot. 4. *Ethicorum, cap. 5.* Sufficit verò ad confirmandam hanc amicitiam, si homines quoad possint ex gratia Dei studeant illi obedire, & vt par est obsequium offerre. Sed iterum ex Aristot. obiici potest qui 8. *Ethicorum cap. 7.* dixit ad Deos non esse amicitiam, & Deos non putare dignum & conueniens sibi amare inferiores. Et 2. *magnorum moralium, cap. 11.* iudicat indignum & indecens Iouem amare homines.

Sed quod attinet ad rationem inæqualitatis, iam diximus. & Aristot. ipse 8. *Ethicorum, cap. 12.* dixit, ad Deum & parentes esse hominum amicitias tanquam ad bonũ excellens. Et *lib. 10. cap. 8.* dixit sapientes rectè operantes, esse Diis amicissimos, si Dij (inquit) curam habent rerum humanarum; & quamuis aliqui recentiores velint explicare Aristotelem, sed manifestè errat dum dubitat de prouidentia Dei circa res humanas. Illud videtur verũ, Aristotelem 2. *magnorum moralium, cap. citato,* ex aliorum sententia loqui, neque eius curandum est in hac materia supernaturalis amicitiæ.

Tandem circa tertium Doctores communiter 1. *parte, quæst. 20.* docent Deum amorem amicitiæ habere erga homines, & in specie id docuit P. Vasquez ibi *disp. 84. cap. 2.* quamuis erga creaturas irrationales solùm concedant esse in Deo affectum amoris cõcupiscentiæ. Oportet autem explicare qua ratione sit affectus amicitiæ in Deo erga homines. Et dicendum est Deum quidẽ omnia amare propter semetipsum, tanquam propter vltimum finem rerum omnium, cum quo stare potest, vt velit homini bonum ex complacentia ipsius. An verò hoc fiat eodem actu, vel diuerso secũdùm rationem, non satis explicant Theologi loco citato. Probabilius autem apparet esse duos secundùm nostrum modum concipiendi, vt docuit P. Vasquez 1. *p. disp. 82. cap. 2. num. 9.* Legatur etiam P. Suarez *tomo 1. 1. partis, lib. 3. de attributis, cap. 7. num. 3.* ita vt intelligamus Deum priùs secundùm rationem velle omnia propter semetipsum, & deinde velle bonum alicui creaturæ rationali ex complacentia ipsius creaturæ, quia vult illi bonum vt bonum ipsius est. Omnia tamen hæc in Deum tendunt tanquam in vltimum finem. Tandem non multum contendam hoc loco de identitate actus secundùm rationem, modò non negetur posse Deũ velle bonum creaturæ rationali, vt bonum ipsius creaturæ est, quod præsenti instituto deseruit. Alterum verò 1. *p. quæst. 19. & 20.* discutiendum est per otium.

Illud restat explicandum quod hîc vocant in quæstionem interpretes aliqui, an sit aliqua amicitia naturalis inter homines, & Deum. Et quidem si non detur amor naturalis amicitiæ erga Deum, quæstio non habet locum. Deinde etiam admisso tali amore, siue ex viribus naturæ, siue ex gratia (de quo modò non disputamus) negat Bañez *in art. 1.* esse talem amicitiam hominis cum Deo. & probat primò ex S. Thom. ibi *ad 1.* qui amicitiam hominis ad Deum solum agnoscit secundùm vitam spiritualem gratiæ. Secundò, quia ex solo lumine naturæ nullum secretum reuelaretur hominibus liberaliter à Deo, atque adeò inter homines & Deum non esset sufficiens communicatio ad amicitiam. Alij verò affirmant posse in aliquo statu esse amicitiam naturalem inter Deum, & hominem. Loquuntur verò Doctores isti quãdo natura humana creata esset in puris naturalibus, & antequam laberetur in peccatum. Supponunt item isti Doctores esse possibilem saltem ex gratia amorem illum amicitiæ naturalem, & contendunt explicare S. Thom. quòd *in art. 1.* solùm fuerit loquutus de amicitia supernaturali: disputabat enim de supernaturali charitate. Ad rationem verò respondent ad prædictam amicitiam sufficere communicationem bonorum naturalium. Sed negare non possumus fore eam amicitiam valde imperfectam, & hoc videntur cõtendere Doctores primæ opinionis. An verò cum amore naturali super omnia possit consistere peccatum mortale in eodem subiecto, disputatio est, quæ pertinet ad materiam de gratia. An verò humana amicitia sit virtus, dicemus dubio sequenti.

Restat breuiter explicare, quo sensu communicatio bonorum dicatur necessaria ad amicitiam? Caietanus & aliqui recentiores *in art. 1.* eam videntur requirere tanquam rationem ad amicitiam etiam honestam, cùm tamen Aristot. 8. *Ethicorum, cap. 3. & 4.* distinguat amicitiã vtilis, iucundi, & honesti, & eas distinguat iuxta diuersas causas, ac veluti rationes finales. Et amicitiam vtilis & iucundi appellat amicitias per accidens, & per similitudinem. Capite autem quarto in fine dixit, perfectam amicitiam esse honestam erga bonos gratia ipsorum, & dum perseuerat ipsa bonitas & virtus. Vnde in amicitia honesta amans non intendit propriam vtilitatem, sed amicum diligit ex complacentia ipsius, & propter ipsum, & in amicitia charitatis supernaturalis erga Deum. hoc est mihi certum iuxta doctrinam Patrum distinguentium amorem charitatis purum ab amore concupiscentiæ, quo diligimus Deum vt bonum nostrum, de quo legi potest Bernardus *de modo bene viuendi ad sororem, & lib. de diligendo Deum,* & Augustin. *tomo 3. lib. 3. de doctrina Christiana, cap. 10.* & alij Patres tractatibus & cõcionibus de charitate erga Deum. Potest nihilominus communicatio in bonis, & esse solet causa, seu occasio, ob quam excitetur affectus amoris, accessio eius, & perseuerantia. Demum notandum est hoc loco charitatis habitum posse considerari, vel vt formam sanctificantem, vel sub ratione amicitiæ. Priori modo solùm significat habitum infusum, quo quis redditur sanctus. Posteriori autem redamationem connotat Dei, eo quòd amicitiæ sit mutuus amor.

Illud cursim posset aliquis hîc quærere, an habitus charitatis in quolibet subiecto habeat effectum formalem constituendi amicum? Quæstionis causa desumi potest ex eo, quòd in Christo Domino non habuit effectum constituendi filium adoptiuum: quem tamen habet in puris hominibus. Et certè qui concedunt Christum esse filium adoptiuum, facile concedent etiam esse amicum. Verùm longè certius est Christum Dominum non esse filium adoptiuum, vt ostẽdimus 3. *p. ad quæst. 23.*

Cum

Cum quo tamen existimo inter Christum & Deum esse veram amicitiam, cùm sit mutuus amor satis vtrique notus, quæ est definitio amicitiæ. Hæc autem definitio non includit negationes filiationis naturalis, sicut includit adoptionis nomen, iuxta doctrinam traditam *loco citato*. Et philosophicè loquendo etiam inter homines possunt pater & filius habere amicitiam; quia verè possunt habere mutuum amorem vtrique notum, in quo seruatur integra & formalis ratio amicitiæ. quamuis pater & filius strictiori etiam vinculo naturæ vniantur.

DVBIVM III.

An amicitia humana sit virtus.

HAnc difficultatem attigit S.Thom. *art.3.ad* 1.& aliqui Thomistæ in eum articulum censent, non esse peculiarem virtutem.& Caietanus putat hoc rationabilius iudicatum à S. Thom. *in ea solutione* 1. & sequitur Bañez *ibi*,P. Valentia *puncto* 2. & probari potest ex Aristotele 8.*Ethicorum,cap.* 1. qui manifestè hoc videtur docere.Secundò ex S. Th. *art.* 3. *ad* 1.qui cùm referat duas oppositas opiniones, hanc refert secundo loco,atque adeò indicat hanc esse probabiliorem.Tertiò probari potest, quia virtus bonum facit habentem,iuxta communem doctrinam Philosophorum: amicitia autem honesta supponit habentem iam esse bonum; fundamentum enim amicitiæ honestæ est communicatio in bono honesto virtutis. Quartò,quia virtus vnius non pendet ex alterius voluntate,vt per se constat: amor autem Petri,v. g. vt sit amicitia cum Ioanne, pendet ex mutua Ioannis beneuolentia; denominatio ergo amicitiæ non sumitur à virtute operantis.Quintò,quia amicitia dissolui potest ob solam absentiam, vt docuit Aristot .8. *Ethicorum,cap.*5.ergo non est virtus specialis, quæ pendeat à præsentia, vel absentia alterius. Sextò, quia velle mihi omnia bona,vel est actus amoris proprij,vel pertinet ad virtutem,cuius honestatem mihi volo ex complacentia; ergo idem erit respectu alterius, atque adeò non erit necessaria peculiaris aliqua virtus amicitiæ, sed per collectionem omnium virtutum poterit quis velle bona alteri.

Aliorum opinio est amicitiam esse peculiarem virtutem. Indicat Paludanus *in* 3.*dist.*27.*quæst.*1.*ar.* 2. & aliqui interpretes hîc *in art.*3.& probari potest, quia in seruanda amicitia honesta est peculiaris difficultas.Item potest esse peculiaris ratio formalis, nempe bonum volitum ex complacentia amici. Est autem vulgata & recepta doctrina S.Thom.in materia de habitibus & virtutibus assignandum esse peculiarem habitum,& virtutem, vbi est peculiaris materia,& ratio honesti, vt ostendimus supra *ad quæstionem* 4.& explicari potest,quia sicut complacentia Dei potest specificare amicitiam, & charitatem supernaturalem erga ipsum, ita complacentia hominis poterit specificare amicitiam humanam. Ex qua doctrina potest refutari placitum asserentium per actus aliarum virtutum posse nos diligere amicos:aliæ n. virtutes non versantur circa bonum aliorum, ex complacentia illorum,sed ex complacentia operantis, vt variis locis tradidimus,& infrà explicabitur.P. Azor *tom.*2.*lib.*12.*c.*2. *quæst.*3. constituit virtutem beneuolentiæ infusam; docent tamen non esse acquisitam. Item post probari necessitas peculiaris habitus amicitiæ, quia potest esse peculiaris habitus odij & inimicitiæ erga alterum ex displicentia illius,vt per se constat; ergo ad expellendum hunc habitum necessarius est aliquis habitus contrarius. per habitus enim aliarum virtutum non potest formaliter vinci prædicta difficultas; non enim sunt contrarij: nam contrarietas habituum ex obiectis petenda est.

In hac controuersia duo distinguenda sunt, alterum est an circa proximum sit peculiaris virtus qua velimus illi bonum ex complacentia ipsius.Alterum est an hæc virtus sit formaliter amicitia. Dicendum verò est primò esse posse peculiarem virtutem beneuolentiæ erga proximum,qua velimus illi bonum ex complacentia ipsius. Hanc conclusionem videntur velle Doctores 2. opinionis, & sequitur P. Vasquez 1. *lib.de adoratione,disp.* 6.*cap.*2.*&* 3.*parte,disp.*98.*cap.*2.*&* 1.2.*disp.*204. *num.* 39.& eundem habitum amicitiæ seu beneuolentiæ peculiarem esse supponit P.Suarez 3.*parte,tomo* 1.*disp.*52.*sect.vltima.*Indicat P.Molina 1.*parte,quæst.*63.*art.*3.*disp.vnica, membro* 2. & est communis multorum hoc tempore, & meo iudicio efficaciter probatur ratione secundæ opinionis suprà relatæ; neque est cur in ea repetenda immoremur. Dicendum est secundò amicitiam formaliter sub tali ratione non esse peculiarem virtutem. ita sentit Henriquez *quodlib.*10.*quæst.*12.& P.Vasquez 1.2.*loco citato*,& ratio aperta est, quia ratio amicitiæ inter homines ex eo solùm potest deficere, quòd vnus non amet alterum diligentem se:amicitia enim,vt suprà dicebamus, non dicit beneuolentiam absolutè, sed connotat etiam mutuũ amorem amicorum, qua ratione vsus est Capreolus *in* 3.27.*art.*3.*ad argumenta circa* 1.*cõclusionem.* vt probet amicitiam non esse peculiarem virtutem. Sed non probat non supponere peculiarem habitum beneuolentiæ erga proximum, vt explicatum est,sed rationem formalem amicitiæ non esse peculiarem habitum. id quod ex dicendis in solutione argumentorum ampliùs explicabitur.Alia etiam dicemus ad quæstionem 25. quæ non parum iuuabunt ad intelligendam materiam huius habitus beneuolentiæ erga proximum.

Tertiò dicendum est, non solùm esse erga proximum habitum beneuolentiæ acquisitum honestum,sed etiam posse esse infusum habitum & supernaturalem.De infuso concedit P.Azor *suprà* hanc conclusionem, negat tamen de acquisito, sine causa tamen, cùm sit erga alterum,ac proinde est difficultas in eliciendo actu. Ponenda verò est hoc loco S.Thom.& communior Theologorum sententia distinguentium virtutes morales in acquisitas & infusas: distingui autem debent ex obiectis formalibus.in præsenti autem facile est distinguere beneuolentiam acquisitam ab infusa:per acquisitam enim volumus bonum proximi ex complacentia eius, quatenus secundùm rationem naturalem honestam est conciuis humanæ ciuitatis,seu in ordine ad naturalem honestatem: per beneuolentiam autem infusam volumus illi bonum in ordine ad vitam æternam ex complacentia ipsius vt est domesticus Dei, & conciuis Sanctorum, quæ duo satis sese ostentant distincta. Simili verò modo distinguit P. Vasquez 1.2.*tomo* 1.*disput.*86.*cap.* 6. virtutes morales ad alterũ infusas,& acquisitas. Sat sit indicasse hoc loco modum ratiocinandi in similibus.

Restat satisfacere argumentis primæ opinionis quatenus circa doctrinam traditam videntur militare. Ad primum respondetur Aristotelem non dixisse amicitiã non esse virtutem,sed vel esse virtutem,vel cum virtute & fortè dixit esse cum virtute,quia sequitur beneuolentiam.Vnde & 2.*magnorum moralium,cap.*15.*&* 9.*Ethicorum, cap.*5.docuit beneuolentiam esse initium amicitiæ, de quo S.Thom.infrà *quæst.*27.*art.*2. *in corpore.*Ad secundum enixè laborant aliqui vt interpretentur S.Thom. Sufficiat nobis ipsum in ea solutione vtramque opinionem tradidisse,neutrum refutasse.Item dum negat esse virtutem, explicari potest iuxta secundam conclusionem de amicitia sub ratione formali amicitiæ. Tertium argumentum nihil probat contra ea,quæ diximus, quia virtus beneuolentiæ bene potest esse in vno erga alterum, quamuis ille alter non sit iustus aut bonus, cui per beneuolentiam desideretur vt sit bonus,& sanctus:& virtus dicitur facere bonum habentem secundùm propriã naturam peculiaris virtutis qua informat subiectum.

Ad

Ad quartum constat quid probet, & eodem modo intelligitur quintum. Ad sextum concedunt aliqui posse hominem per actus aliarum virtutum diligere proximum generali amore amicitiæ.v. g. si Petrus velit Ioanni temperantiam, dicunt esse actum virtutis temperantiæ,& amicitiæ generalis.Sed in primis hîc loquimur de beneuolentia speciali, qua possumus velle bonum proximo ex complacentia ipsius, quod nõ potest esse obiectum formale aliarum virtutum, vt ostensum est. Deinde falsum est asserere pertinere ad virtutem temperantiæ, v. g. actum, quo volumus alteri temperatum esse. id quod in specie docuit P. Vasquez 3. *p. tom.* 1. *disp.*42. *cap.*1.& probari potest,quia cùm volumus alteri temperantiæ virtutem, vel volumus eam illi vt bonum illius est,& ista voluntas est actus amicitiæ,vel ex complacentia Dei,& iste est actus charitatis theologicæ,vel ex cõplacentia nostra, & voluntas ista non potest esse actus temperantiæ.quod explicatur, primò quia cum tali voluntate circa temperantiam alterius, potest qui illam vult alteri,esse intemperatus quammaximè,vt per se cõstat; signum ergo est priorem voluntatem temperantiæ non esse actum virtutis temperantiæ, neque generare habitum illius infusum,vel acquisitum;non infusum, quia secundùm certam Theologiam habitus infusus per vnum actum contrarium destruitur: non acquisitum,quia cum repetitione actus circa temperãtiam alterius potest quis in sese experiri magnam difficultatem in materia propriæ temperantiæ; ergo prædictus actus non generabit habitum temperantiæ iuuantem ad facilitatem in materia temperantiæ. Vlteriùs ad actum temperantiæ efficacem ex parte operantis requiritur virtus prudentiæ præuia,quæ præscribat mediocritatem materiæ comparatione operantis. Certum autem est ad desiderandam temperantiam alteri non esse necessarium in desiderante talem actum prudentiæ; ergo non leue indicium est ad probandum talem actum non esse virtutis temperantiæ.

Sed potest aliquis obiicere,cùm Petrus, v. g. inducit Ioannẽ ad actum intemperantiæ,peccat peccato intemperantiæ,ad quod inducit,ex communi sensu;ergo si inducat ad actum temperantiæ, & velit illi efficaciter ex se temperantiam,erit actus temperantiæ.Consequutio videtur efficax à simili.Respõdetur primò,quia ad præsens institutum attinet,non probatur talem actum fore temperantiæ simul & amicitiæ erga proximum, quia potest aliquis inducere alterum ad temperantiam, & non ex complacentia ipsius, & tunc non erit actus amicitiæ. Deinde prædicta obiectio celebrem inuoluit difficultatem de bonitate,& malitia actus imperantis, & imperati, de qua Doctores 1. 2.*in materia de bonitate, & malitia humanorum actuum.* Breuiter autem hîc dicendum est in peccatis,quæ cõsummantur exteriùs ad malitiam illorũ, sufficere si quis sit causa voluntaria actus vel per consilium,vel per exequutionem, vt in prædicto exemplo inducentis ad intemperantiam,quia ea sola ratione operatur quis circa virtutem oppositam illi actui:ad bonitatem verò contrariam in eadem materia non sufficere vtcumque esse causam actus in illa materia, sed necessarium esse operantem operari propter honestatem peculiarem illius virtutis,cuius est propria materia. Potest autem quis inducere alterum ad temperantiam, & non ex motiuo illius virtutis,vt patet si ad id moueatur ex charitate Dei,aut ex alia ratione honesta.Constat autem ex dictis temperantiam alterius vt hîc,non esse materiam temperantiæ respectu inducentis: adhuc enim restat considerandum an velit illam temperantiam ex complacentia alterius, & tunc erit actus amicitiæ: ex complacentia autem propria non potest sibi velle honestatem temperantiæ alterius sub ratione formali eius virtutis, quia reuera temperantia alterius non est temperantia propria desiderantis,vt probaui.Ad quam verò virtutem,vel affectum pertineat, ex ratione formali dicendũ est.Omitto varia exempla,quibus hæc doctrina posset explicari, quia inuoluũt difficultates explicandas in materiis aliarum virtutum. Pendent etiam ex quibusdam principiis discutiendis per otium in materia de bonitate,& malitia.

Posset vlteriùs aliquis obiicere circa doctrinam traditam S.Thom.infrà *quæst.*31.*art.*4. dicentem beneficentiam esse actum specialem charitatis, vnde non videtur distinguere beneuolentiam erga proximum à charitate theologica. Verùm S. Thom. ibi de actu externo loquitur benefaciendi,& verissimè docet, posse pertinere ad charitatem theologicam, si actus ille fiat ex complacentia Dei:sed poterit pertinere ad charitatem, & beneuolentiam erga proximum,si fiat ex complacentia illius.

Tandem illud aduertendum est quod notauit P. Vasquez 1.2.*disp.*204.*cap.*4.*citato*, nempe habitum beneuolentiæ humanæ posse separari à ratione amicitiæ, non tamen habitum charitatis supernaturalis erga Deum, quia inter homines beneuolentia vnius non infert connexionem cum mutuo amore, & beneuolentia alterius, vt constat: habitus autem charitatis necessariò habet connexionem cum dilectione qua diligit Deus hominem habentem talem habitum,& hoc non solùm ex natura rei,sed etiam, si Deus suo summo iure velit vti, de potentia, vt aiunt, absoluta. Pono enim Theologiam politioribus meritò probatam, scilicet habitum charitatis ita ex natura sua constituere hominem sanctum, vt nulla ratione possit esse cum peccato mortali,ac proinde semper constituit hominem dignum obiectum dilectionis diuinæ, vt nulla ratione possit Deus illum odio prosequi; de quo 1.2.*ad quæst.*113.

Dvbivm IV.

An sit habitus charitatis infusus virtus vna & theologica.

CIrca priorem partem errauit Magister 3.*d.* 27. ratus non esse habitum charitatis. Sed meritò illum refutant cæteri Scholastici, & S.Thom.hîc *art.*2.& doctè de hac re tractat Bellarminus *tom.*3.1.*lib.de gratia, & libero arbitrio,cap.*8.& 9. qui varias obiectiones soluit, sicut & S.Thom.*in disputatis quæstionibus de charitate.* Iam verò constans est & concors vna Theologorum sententia asserentium esse habitum infusum charitatis supernaturalis, qui necessarius est ad eliciendum connaturaliter actum amicitiæ supernaturalis erga Deum. Quàm verò certum sit esse talem habitum, constare potest ex his, quæ diximus suprà *ad quæst.* 6. & tractant Theologi *in materia de gratia.*

Speciatim verò oportet aduertere habitum istum si non distinguatur ab habitu gratiæ,valde certum esse debere, talem habitum esse concedendum, quia certum omninò est paruulos per Baptismum manere sanctificatos forma aliqua inhærenti, in quibus cùm non sit aliquis actus voluntatis, necessariò concedendus est habitus. Si verò habitus charitatis distinguatur ab habitu gratiæ, alia ratione probanda est certitudo huius habitus. Sed hæc pendent ex multis ad amussim explicandis in materia de gratia;& de distinctione habitus charitatis & gratiæ dicam infrà. An verò iste habitus sit de potentia absoluta necessarius ad eliciendum suum actum, communis est quæstio omni habitui supernaturali infuso,& in specie solet disputari àDoctoribus de habitu luminis gloriæ in materia de visione,in quam sedem mihi quoque placet eam disputationem differre.

Secundò dicendum est hunc habitum esse virtutem. Est communis sententia Theologorum.traditur à S.Th. *art.*3.& sequuntur interpretes. Quadrant enim in hunc habitum omnes conditiones virtutis, vt potest colligi ex/

ex his quæ diximus suprà *ad quæst. 4. de habitu fidei, & ad quæst. 17. de habitu spei*, & rectè explicatur à S. Thoma.

Tertiò dicendum est hunc habitum esse virtutem theologicam, & ab aliis theologicis distinctam. Prima pars facile probari potest, sicut similis de spe suprà *ad quæst. 17.* versatur enim circa Deum vt obiectum formale, a quo theologicæ virtutis appellatio desumenda est. Secunda pars facile potest ostendi, quia fides versatur circa Deum vt primam veritatem reuelantem, iuxta doctrinam traditam suprà *ad quæst. 1.* Spes circa Deum vel vt bonum nostrum, vel vt omnipotentem à quo speramus, vt explicui ad *quæst. 17.* Charitas verò est qua diligimus Deum, & volumus illi bonum vt bonum illius est ex complacentia ipsius, & propter ipsum, & ita eius obiectum formale distinguitur ab aliis obiectis aliarum virtutum theologicarum; generatim verò ab omnibus aliis virtutibus, potest distingui, eo quòd illæ non versantur circa Deum tanquam circa obiectum formale, cùm tamen charitas circa Deum versetur, vt dixi.

Quartò dicendum est charitatem infusam esse vnam virtutem, est S. Thom. *art. 5.* & communis Theologorum. & explicari potest, quia vna est ratio formalis obiecti à nobis explicata, scilicet bonitas Dei, & complacentia ipsius: ex vnitate autem obiecti formalis sumenda est vnitas specifica habitus & virtutis, vt in materia de habitibus & virtutibus in genere, & in specie dictitant passim Doctores. Quæ doctrina etiam obseruatur circa vnitatem vel diuersitatem potentiarum: neque in hoc est ampliùs immorandum. Hanc verò virtutem esse omnium perfectissimã, docuit S. Thom. *art. 3.* & est valde certum, probandúmque ex perfectione sui obiecti formalis; ab eo enim sicut & specificatio sumitur, ita & petenda est nobilitas. Iuxta ea verò quæ diximus, facile est philosophari de habitu charitatis acquisitæ secundùm opinionem asserentium esse talem habitum: potest enim ex dictis assignari eius obiectum formale, vt attigi dubio primo, an verò sit amicitia aliqualis, etiam suprà insinuauimus. Rursus dicendum est esse virtutem, & vnã, quod ex obiecto probandum est, & suo modo esse theologicam, iuxta doctrinam traditam *ad quæst. 17.* ac perfectiorem aliis habitibus acquisitis.

Controuersia tamen est inter Theologos an detur talis habitus acquisitus ad eliciendam dilectionem Dei naturalem: nonnulli enim, etiamsi fateantur posse esse actum dilectionis Dei naturalem super omnia distinctũ à dilectione supernaturali; negant tamen pertinere ad habitum distinctum à variis virtutibus acquisitis. Ita Caietan. *1. 2. quæst. 62. art. 3. & hîc circa art. 6.* P. Valentia hoc loco *disp. 3. quæst. 1. punct. 1.* Bañez infrà *ad quæst. 26. in art. 3.* P. Azor *tom. 2. lib. 12. cap. 1. quæst. 2.* & probant ex S. Thom. *1. 2. quæst. 62. art. 1. ad 3.* vbi cùm obiecisset virtutes theologicas non videri necessarias, quia homo per naturam ordinatur ad vltimum finem, respondet hominem per naturam tantùm ordinari in finem naturalem, non verò in Deum prout est obiectum beatitudinis, & ideo ad hoc esse necessarias virtutes theologicas. Quibus verbis S. Thom. videtur indicare rationem huius sententiæ, nempe habitum acquisitum naturalis amoris non esse necessarium; quia in tale obiectum satis est per se inclinata natura. & *in 3 sen. d. 27. quæst. 2. art. 3.* clariùs videtur negare talem habitum.

Secunda sententia est asserentium esse talem habitum acquisitum. ita docuit Scotus *in 1. d. 17. quæst. 2. §. ad solutionem, & in 3. d. 27. quæst. vnica, §. ad 1. argumentum principale.* Gabriel *in 3. d. 26.* Medina *1. 2. quæst. 62. art. 2.* & alij recentiores, & semel admisso actu dilectionis circa Deum, longè probabilius mihi est dari talem habitum, quia reuera est difficultas in eliciendo tali amore amicitiæ honesto erga Deum. Ex difficultate autem in operando colligimus necessitatem habitus acquisiti. nec video quomodo possit negari hæc difficultas. Et certè Caietanus *1. 2. quæst. 109. art. 3.* eum actum amoris reducit ad virtutem religionis acquisitam, atque adeò iam admittit habitum, quamuis non distinctum ab habitu religionis. Verùm ex dictis facile potest probari pertinere ad diuersum habitum, quia, vt vidimus, habet diuersum obiectum: versatur tamen charitas acquisita immediatè circa Deum ipsum ex complacentia ipsius: religio autem non versatur immediatè circa Deum, sed circa cultum exhibendum illi. quod ampliùs ostenditur ex eo quòd virtus infusa charitatis distinguitur à virtute infusa religionis, quod constitutum est apud Theologos; ergo proportione seruata charitas acquisita, & religio acquisita etiam erunt distincti habitus. S. Thom. autem in priori loco solùm videtur negare necessitatem virtutis infusæ in ordine ad naturalem finem; in posteriori autem loco citato pro contraria sententia solùm ad quintum videtur concedere quod obiecerat in argumento, Philosophos non agnouisse peculiarem habitum aliquem charitatis acquisitæ erga Deum, cum quo tamen vult secundùm doctrinam fidei ponendum esse habitum infusum charitatis circa supernaturalem finem. Ex dictis etiam soluta est ratio indicata pro contraria sententia. Multa restant dicenda de hoc habitu charitatis quantum ad causam efficientem, & materialem, de quibus tamen dicemus quæstione sequenti.

QVÆSTIO XXIV.

De charitatis subiecto, in 12. articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de charitate in comparatione ad subiectum.
Et circa hoc quæruntur duodecim.

Primò, vtrùm charitas sit in voluntate tanquam in subiecto.

Secundò, vtrùm charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione diuina.

Tertiò, vtrùm infundatur secundum capacitatem naturalium.

Quartò, vtrùm augeatur in habente ipsam.

Quintò, vtrùm augeatur per additionem.

Sextò, vtrùm quolibet actu augeatur.

Septimò, vtrùm augeatur in infinitum.

Octauò, vtrùm charitas viæ possit esse perfecta.

Nonò, de diuersis gradibus charitatis.

Decimò, vtrùm charitas possit diminui.

Vndecimò, vtrùm charitas semel habita possit amitti.

Duodecimò, vtrùm amittatur per vnum actum peccati mortalis.

In hac quæstione agit S. Thom. de causa materiali, & efficienti charitatis, & in tribus primis articulis agit de subiecto & causa efficienti, in 4. 5. 6. & 7. de augmento huius habitus, in 8. & 9. de perfectione illius, tandem in aliis de corruptione secundùm quid, aut simpliciter.

ARTICVLVS I.

Vtrùm voluntas sit subiectum charitatis.

*AD primum sic proceditur. Videtur, quòd voluntas non sit subiectum charitatis. Charitas enim amor quidam est. Sed amor secundum * Philosophum est in concupiscibili. Ergo & charitas est in concupiscibili, & non in voluntate.* 1. dist. 1. ar. 3. & 1. cor. Et ver. qu. 14. art. 5. 124.

2. Præ

2. Præterea: Charitas est principalissima virtutum: vt suprà dictum * est. Sed subiectum virtutis est ratio. Ergo videtur quòd charitas sit in ratione & non in voluntate.

3. Præterea, Charitas se extendit ad omnes actus humanos: secundùm illud 1. Cor. vlt. Omnia vestra in charitate fiant. Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quòd charitas maximè sit in liber. arbit. sicut in subiecto, & non in voluntate.

Sed contra est, quod obiectum charitatis est bonum, quod etiam est obiectum voluntatis: ergo charitas est in voluntate sicut in subiecto.

Respondeo dicendum, quòd cùm duplex erat appetitus, sensitiuus scilicet & intellectiuus, qui dicitur voluntas, vt in primo * habitum est, vtriusque obiectum est bonum. sed diuersimodè. Nam obiectum appetitus sensitiui est bonum per sensum apprehensum. Obiectum verò appetitus intellectiui vel voluntatis est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Charitatis autem obiectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum diuinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo charitatis subiectum non est appetitus sensitiuus, sed appetitus intellectiuus, id est voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod concupiscibilis est pars appetitus sensitiui: non autem appetitus intellectiui, vt in * primo ostensum est. Vnde amor qui est in concupiscibili, est amor sensitiui boni. Ad bonum autem diuinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subiectum charitatis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas etiam secundum Philosophum in 3. * de anima, in ratione est, & ideo per hoc, quòd charitas est in voluntate, non est aliena à ratione. Tamen ratio non est regula charitatis, sicut humanarum virtutum: sed regulatur à Dei sapientia, & excedit regulam rationis humanæ: secundùm illud Ephes. 3. Supereminentem scientiæ charitatem Christi. Vnde non est in ratione sicut in subiecto, sicut prudentia, neque sicut in regulante, sicut iustitia vel temperantia: sed solum per quandam affinitatem voluntatis ad rationem.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium non est alia potentia à voluntate, vt in primo dictum * est. & tamen charitas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrij, cuius actus est eligere. Electio enim est eorum, quæ sunt ad finem: voluntas autem est ipsius finis: vt dicitur * in 3. Ethic. Vnde charitas, cuius obiectum est finis vltimus, magis debet dici esse in voluntate, quàm in libero arbitrio.

Conclvsio est affirmatiua.

Articvlvs II.

Vtrùm charitas causetur in nobis ex infusione.

125. AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd charitas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed sicut Dionys. dicit in 4. cap. * de diuin. nom. Omnibus diligibile & amabile est bonum diuinum, quod est obiectum charitatis. Ergo charitas inest nobis naturaliter, & non ex infusione.

2. Præterea, Quanto aliquid est magis diligibile, tanto facilius diligi potest. Sed Deus est maximè diligibilis, cùm sit summè bonus. Ergo facilius est ipsum diligere, quàm alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

3. Præterea, Apostolus dicit 1. ad Tim. 1. Finis præcepti est charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta. Sed hæc tria pertinent ad actus humanos. Ergo charitas causatur in nobis ex actibus præcedentibus, & non ex infusione.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spritum sanctum, qui datus est nobis.

Respondeo Dicendum, quòd, sicut dictum * est. Charitas est amicitia quædam hominis ad Deum, fundata super communicationem beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non est secundum bona naturalia, sed secundum dona gratuita: quia, vt dicitur Rom. 6. Gratia Dei, vita æterna. Vnde & ipsa charitas facultatem naturæ excedit. Quod autem excedit naturæ facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Vnde charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita: sed per infusionem Spiritus sancti, qui est amor Patris & Filij: cuius participatio in nobis est ipsa charitas causata, sicut suprà * dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionys. loquitur de dilectione Dei, quæ fundatur super communicationem naturalium bonorum: & ideo naturaliter omnibus inest. Sed charitas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Vnde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus secundum se est maximè cognoscibilis, non tamen à nobis propter defectum nostræ cognitionis, quæ dependet à rebus sensibilibus: ita etiam Deus in se est maximè diligibilis inquantum est obiectum beatitudinis. Sed hoc modo non est maximè diligibilis à nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde patet, quòd ad Deum maximè hoc modo diligendum, necesse est quòd nostris cordibus charitas infundatur.

Ad tertium dicendum, quòd cùm charitas dicitur in nobis procedere ex corde puro, & conscientia bona & fide non ficta, non referendum est ad actum charitatis, qui ex præmissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur, quia huiusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum charitatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustin. * dicit, quod timor introducit charitatem. Et de hoc quod dicitur in gloss. * Matth. 1. quòd fides generat spem, & spes charitatem.

Conclvsio est affirmatiua.

Articvlvs III.

Vtrùm charitas infundatur secundùm capacitatem naturalium.

126. AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd charitas infundatur secundum capacitatem naturalium. Dicitur enim Matth. 25. Quod dedit vnicuique secundùm propriam virtutem. Sed charitatem nulla virtus præcedit in homine nisi naturalis, quia sine charitate nulla est virtus, vt dictum * est. Ergo secundum quantitatem virtutis naturalis infunditur homini charitas à Deo.

2. Præterea, Omnium ordinatorum ad inuicem secundum proportionatur primo: sicut videmus, quòd in rebus naturalibus forma proportionatur materiæ, & in donis gratuitis gloria proportionatur gratiæ, sed charitas, cùm sit perfectio naturæ, comparatur ad capacitatem naturalem: sicut secundum ad primum. Ergo videtur quòd charitas infundatur secundum naturalium capacitatem.

3. Præterea, Homines & angeli secundum eandem rationem participant beatitudinem: quia in vtrisque est similis beatitudinis ratio, vt habetur Matth. 22. & Luc 20. sed in angelis charitas & alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium, vt Magister * dicit 3. dist. secundi libri sententiarum. Ergo idem videtur esse in hominibus.

Sed contra est, quod dicitur Ioan. 3. Spiritus vbi vult spirat. Et 1. Corinth. 12. Hæc omnia operatur vnus & idem spiritus diuidens singulis prout vult: ergo charitas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem spiritus sua dona distribuentis.

Respondeo dicendum, quòd vniuscuiusque rei quantitas dependet à propria causa rei: quia vniuersalior causa effectum maiorem producit. Charitas autem cùm superexcedat proportionem naturæ humanæ, vt * dictum est, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia spiritus sancti eam infundentis. Et ideo quantitas charitatis non dependet ex conditione naturæ, vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate spiritus sancti distribuentis sua dona, prout vult. Vnde & Apostolus dicit ad Ephes.

Ephes. 4. Vnicuique nostrûm data est gratia secundùm mensuram donationis Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa virtus, secundum quam sua dona Deus dat vnicuique, est dispositio vel præparatio præcedens, siue conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum præuenit Spiritus sanctus mouens mentem hominis vel plus, vel minus, secundum suam voluntatem. Vnde & Apostolus dicit ad Colos. 1. Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.

Ad secundum dicendum, quòd forma non excedit materiæ proportionem sed sunt eiusdem generis. Similiter etiam gratia & gloria ad idem genus referuntur: quia gratia nihil est aliud quàm quædam inchoatio gloriæ in nobis. Sed charitas & natura non pertinent ad idem genus. Et ideo non est similis ratio.

*Ad tertium dicendum, quod angelus est intellectualis naturæ, & secundum suam conditionem competit ei, vt totaliter feratur in omne id in quod fertur, vt in primo habitum * est. Et ideo in superioribus angelis fuit maior conatus, & ad bonum in perseuerantibus, & ad malum in cadentibus. Et ideo superiorum angelorum persistentes facti sunt meliores, & cadentes facti sunt peiores aliis. Sed homo est naturæ rationalis, cui competit esse quandoque in potentia & quandoque in actu: & ideo non oportet quòd feratur totaliter in id, in quod fertur: sed eius, qui habet meliora naturalia, potest esse minor conatus, & econuerso. Et ideo non est simile.*

Conclvsio est negatiua.

DISPVTATIO LXVII.

De subiecto huius habitus & causa efficienti.

Dvbivm I.

An voluntas sit proximum subiectum charitatis.

Hic habitus duplex habet subiectum, alterum proximum, alterum remotum: remotum est homo vel Angelus capax sanctitatis. Pono autem hunc habitum distingui ab habitu gratiæ secundùm opinionem S. Thom. qui habitum gratiæ meritò constituit immediatè in anima vt in subiecto; charitatem autem tanquam habitum immediatè operatiuum in voluntate, & est communis sensus Doctorum; & quòd iste habitus non sit in potentia aliqua cognoscitiua, ex eo probandum est quòd non versatur circa verum, sed circa bonum tanquam circa obiectum formale, vt constat ex dictis. Erit ergo vt in subiecto in potentia, quæ circa bonum versatur. Non potest autem esse in appetitu sensitiuo, vt probat S. Thom. quia obiectum eius est bonum diuinum, quod sensu nõ cognoscitur, potentia autem appetitiua versatur circa obiectum priùs cognitum. Est ergo iste habitus in voluntate, cuius obiectum proponitur ab intellectu. Notetur autem prædicta ratio S. Thom. qua probat charitatem non esse in appetitu sensitiuo. Eadem enim ratiocinatione deducta infertur in appetitu sentiente nullum esse habitum, qui sit formaliter virtus: hæc enim habet pro obiecto formali honestatem, quæ à sensu cognosci non potest, & ideo meritò P. Vasquez *1.2. disp. 87. cap. 2.* docuit non esse ponendum habitum virtutis in ea potentia, quæ non potest sua actione attingere rationem formalem obiecti talis habitus, eo quòd habitus ordinatur ad operandum cum potentia circa suum obiectũ; quæ est doctrina satis consentanea sensui S. Thom. *art. 1. huius quæstionis, & suprà quæst. 18. art. etiam 1.* An verò sint in appetitu aliqui habitus qui versentur circa obiectum materiale virtutis, communis est difficultas, de qua Doctores in materia de habitibus, & virtutibus, & legi potest P. Vasquez *disput. citata.*

Iuxta doctrinam traditam philosophandum etiam est de subiecto habitus charitatis acquisitæ; cùm enim versetur hæc etiam charitas acquisita circa bonitatem Dei, necessariò debet constitui in potentia appetitiua, & non potest esse in appetitu sensitiuo, quia sensus non cognoscit prædictum obiectum. Illud tamen est discrimen, quòd habitus infusus supernaturaliter non est eiusdem ordinis cum suo subiecto, hoc est, cum voluntate, siue hominis, siue Angeli, est enim supra naturam illius: cùm tamen habitus charitatis acquisitæ naturalis sit, ac proinde eiusdem ordinis cum suo subiecto, propter quod S. Thom. *art. 3.* docuit charitatis supernaturalis habitum non infundi à Deo hominibus secundùm capacitatem naturalem, cuius contrarium de Angelis docuit *1. parte, quæst. 62.* id quod nos ibidem cum aliis explicuimus ad eam quæstionem.

Illud restat explicandum an charitas supernaturalis possit habere aliquod aliud subiectum præter voluntatem, & secundùm communem legem & ordinem nũquam forma est extra proprium subiectum; an verò de potentia absoluta possit constitui in aliquo alio subiecto, communis est controuersia aliis etiam actibus aut formis, in qua vnusquisque iuxta sua principia Philosophiæ facilè poterit consectariè loqui. An verò possit iste habitus habere subiectum aliquod eiusdem ordinis, constabit ex dicendis dubio sequenti.

Dvbivm II.

An habitus charitatis infusus possit esse connaturalis alicui creaturæ.

Simile quid disputant Theologi de habitu luminis gloriæ in materia de visione Dei. Et de omni habitu id ego disputaui suprà *ad quæst. 6.* Inuoluitur autem in hac controuersia quæstio illa an possit Deus producere substantiam alicui supernaturalem, de qua aliquid dixi suprà *ad quæst. 6.* & ex instituto multa tradidi *1. parte ad quæst. 63.* disputans an possit Deus producere creaturam aliquam ex natura sua impeccabilem, & docui nonnulla quorum aliqua placet hîc adducere. Ponendum verò est quod ibi contra aliquos probaui, non posse produci creaturam ex propriis viribus impeccabilem contra legem naturalem; solùm enim disputandum hîc est de creatura simpliciter impeccabili comparatione cuiusuis legis. Gabriel *in 2. dist. 23. art. 1. ad 2.* docuit, non posse Deum producere creaturam rationalem liberam, & impeccabilem, bene tamen creaturam rationalem quæ nõ sit libera, sed quæ necessariò moueatur ab obiecto. Idem docuit Okam *in 1. dist. 44. q. 1. ad 1. dub.* Maior *in 2. d. 23. q. 2. concluf. 4. & 5.* & aliqui recentiores manifestè docent hactenus assignatam non esse rationem ob quam dicamus implicare contradictionem fieri à Deo talem creaturam. ita nonnulli *ad quæst. 12. 1. partis, & ad quæst. 63.*

Sed contrariam sententiam docuit S. Thom. *1. parte, quæst. 63. citata art. 1.* & clariùs *quæst. 24. de veritate, art. 7.* Interpretes S. Thom. in locum proximè citatum primæ partis. vbi P. Vasquez *disput. 231. cap. 2.* P. Valentia & alij recentiores *in hunc articulum*, P. Azor *tom. 1. instit. moral. lib. 3. cap. 34. quæst. 4. & in additionibus ad eam quæst. quæ habentur in fine operis.* Scotus *in 2. d. 23. quæst. 1.* Basol. *art. 3.* Richard. *art. 1. quæst. 1.* Argen. *quæst. 1. art. 4.* Ægid. *quæst. 1. art. 1.* Et hanc sententiam existimo verissimam, & probanda est primò testimonio Patrum, deinde ratione. Et probari potest ex Ambros. *lib. 3. de fide ad Grat. c. 2. post medium*, vbi probat soli Deo conuenire immortalitatem,

quia solus peccare non potest. Idem docuit Elias Cret. *in orationem* 3. Nazianz. in illa verba, *Ad hæc quomodo?* Hieronym. *in magnis commentariis epistolæ ad Galat. & epistola* 146. Damasc. 2. *de fide, cap.* 3. inquit: Quidquid creatum est, mutationi subsit necesse est, id enim vnum extra mutationis aleam est quod nihil habet à quo sit creatum. loquitur verò de mutatione peccati, & addit: Intellectualis igitur natura vt rationalis potestate libera est, vt creatura verò vertibilis, potestatem habens manendi, & proficiendi in bono, & in deterius prolabendi. Augustinus etiam planè est huius sententiæ: nã *lib.* 12. *de ciuitate, cap.* 1. ait: Dicimus itaque immutabile bonum nõ esse nisi vnum Deum verum, ea verò quæ fecit, bona quidem esse, quòd ab illo, verumtamen mutabilia, quòd non de illo, sed de nihilo facta sunt. Et idem colligitur *ex cap.* 6. *eiusdem libri.* manifestè autem loquebatur de mutabilitate peccati. Et idem Aug. 3. *contra Maximinum, cap.* 12. hæc habet verba: Cuicumque creaturæ rationali præstatur vt peccare nõ possit, non est naturæ propriæ, sed gratiæ. Idem & ob eandem rationem docuit Fulgentius de fide ad Petrum *c.* 3. & Greg. *lib.* 25. *moral. c.* 5.

Deinde probandum est non posse fieri creaturam rationalem absque libertate. ita Damascenus 2. *de fide, c.* 3. illis verbis: Rursumque id omne quod ratione vtitur, arbitrij quoque libertate præditum est. Et idem colligitur *ex cap.* 27. *eiusdem libri.* Et ratione potest probari, quia præter Deum nullum est obiectum, in quo non possit apparere aliqua ratio mali in ordine ad operandum circa illud, vt pono ex materia de beatitudine, & actibus; poterit ergo natura rationalis eam creaturam non diligere, imò odio prosequi, considerans talem rationem malè, atque adeò poterit peccare. Explicatur ampliùs ratione indicata à Damascen. *c. illo* 27. quia si est natura rationalis, poterit ergo cognoscere per intellectũ duo aliqua bona, & illa inter sese conferre, & iudicare quod sit maius, & hîc & nunc magis conueniens & efficacius propositum, ex quo orietur posse liberè operari. Rursus nullum obiectum creatum poterit eam creaturam mouere necessariò quoad exercitium, cùm non sit infinitè bonum; erit ergo libera ea creatura, vt operetur, vel vt otietur.

Restat probandum omnem creaturam rationalem liberam posse peccare, iuxta sensum Patrum. Probari autem potest, quia vel ponitur impeccabilis, quia semper videret Deum, vel quia etiam in statu viæ sub velamine fidei esset determinata ad bonum. Hoc secundum dici non potest, quia nullum bonum creatum continet omnẽ rationem boni, vt constat; ergo non determinat voluntatem omni ex parte: ex hac autem indeterminatione, & indifferentia cognitionis oritur libertas (vt docuit S. Thom. 1. *p. q.* 83. *art.* 3.) Primum non est verum, & licèt esset, tamen si creatura illa non esset substantialiter sancta, ablata visione posset peccare. Probandum ergo est non posse fieri creaturam substantialiter sanctam, atque adeò cui sit debitum lumen gloriæ, aut gratia, vel charitas. Omittam autem de industria multas rationes, quas ad hoc probandum adducunt Scholastici in citata loca primæ partis, nempe *ad quæst.* 12. & 63. eo quòd earum multæ parum habent efficacitatis, aliæ verò licèt mihi probentur, per otium tamen explicandæ sunt, & defendendæ à calumniis, quibus facietenus patent. tum etiam quòd præsentis instituti non sit controuersiam hanc fusè explicare. Solùm ergo referam peculiarem rationem quam attuli 1. *parte ad quæst.* 63. Videtur autem deducta ex certis principiis: quantum verò efficacitatis habeat deductio, & consequutio, nolo præiudicare, sed aliis iudicandum relinquere. Explicationis autem causa ponenda est hoc loco definitio adoptionis, quam adduxi ex Concilio Francofordiensi, Iurisperitis & Theologis ad tertiam partem *in quæst.* 23. & ante omnia ad adoptionem requiritur vt is, qui adoptatur, assumatur in filium ex gratia & beneficio adoptantis. Deinde naturalis filius adoptari nequit à Patre naturali. habentur hæc *ff. & Cod. & Institution. de adoptionibus.* colliguntur *ex epistola Adriani*, quæ habetur *in Concilio Francofor.* Vnde Paulinus *in suo sacro Syllabo*, qui habetur in eodem Concilio, *columna* 4. *illius libelli*, ait: Porrò adoptiuus esse non potest nisi is, qui alienus est ab eo, à quo dicitur adoptatus, & gratis ei adoptio tribuitur, quoniam non ex debito, sed ex indulgentia tantummodo adoptio præstatur. Similia multa attuli loco citato.

Secundò ponendum est, nullam puram creaturam posse esse filium Dei naturalem, quatenus pura creatura est, siquidem neque habet naturam Dei per originem viuentis à viuenti à principio coniuncto, neque est illi hypostaticè vnita, sicut aliàs vnita est humanitas Christi, & ideo Christus in quantum homo est filius Dei naturalis, sensu à nobis explicato vbi proximè. Ex his ergo quæ certa sunt infero, nullum posse creari Angelum qui sit filius eius naturalis ex natura ipsius Angeli, quod per se patet, & potest probari, quia non procederet tanquam viuens à viuenti in similitudinem naturæ. Deinde si esset sanctus per suam naturam substantialiter non posset esse filius adoptiuus, quia si per suam naturam habet ius ad hæreditatem; ergo non beneficio & indulgentia Patris, sed ex debito ipsius naturæ. Quod ampliùs ostendo, quia filius apoptiuus est cõtingenter filius ex libertate, nempe ex indulgentia Patris, qui posset non adoptare. Inauditum autem est posse esse aliquem Angelum sanctum, qui non sit filius Dei. Ad exactiorem autem huius ratiocinationis intelligentiam oportet refutare nonnulla, quæ posset aliquis obiicere ad eneruandam vim huius argumenti.

Principio posset aliquis dicere illum Angelum non esse filium adoptiuum, sed naturalem, hoc est, per naturam, non quidem quasi sit eiusdem naturæ cum Deo, sed quia per naturam suam quantumuis creatam haberet ius ad hæreditatem. Hoc tamen parui momenti est, quia non licet fingere nouas rerum definitiones, & in præsenti solutione fingitur noua filiationis naturalis definitio, quod si cuilibet esset integrum, etiam posset fingi definitio filiationis adoptiuæ, vt Christus diceretur filius adoptiuus, & eneruaretur, vt infrà dicam, ratio Concilij Francofordiensis contra Elipandum. Concilium enim ad probandum Christum non esse filium adoptiuum, assumit definitionem adoptionis communiter receptam, ex qua non concluderetur id quod Cõcilium contendebat, si posset Elipandus fingere nouam adoptionis definitionem. Secundò posset aliquis dicere illum Angelum fore filium adoptiuum, sufficere autem ad rationem adoptionis Deum liberè eum producere, etiamsi semel productus non posset non esse filius, cùm per substantialem naturam haberet ius ad hæreditatem. Hoc tamen responsum facile potest refutari: nam sola libertas circa productionem filij non sufficit vt sit adoptiuus, siquidem etiam inter homines filius alicuius est naturalis, etiamsi pater liberè applicetur ad generandum. Deinde eodem modo philosophãdum est de filio in statu rerum possibilium, & in statu rerum existentium: sed prædictus Angelus si esset possibilis in statu rerum possibilium, non penderet à libertate Dei, & tamen intelligeretur possibilis produci sanctus per naturam; sola ergo applicatio ad liberam productionem non potest sufficere ad adoptionem.

Tertiò posset aliquis respondere illum Angelum non fore sanctum per suam substantiam, esse tamen illi debitam formam sanctitatis, & ita esse filium adoptiuum.

Verùm

Verùm ex hoc sequeretur primò quòd illa creatura spiritualis non esset sancta per naturam, quod nos contendimus,& ablatâ forma sanctitatis accidentalis posset peccare, vt suprà dicebam. Deinde adoptio non potest esse ex debito, sed ex indulgentia, & beneficio Patris, vt constat ex definitione tradita; ergo si ille esset filius adoptiuus, non posset forma sanctitatis & adoptio esse naturæ illius debita, vel si esset debita prædicato substantiali naturæ diceretur sancta per substantiam.

Quartò posset aliquis respondere prædictæ rationi, illum Angelum fore filium adoptiuum, quia etiamsi esset sanctus per naturam substantialem, tamen illa esset natura creata,atque adeò ens per participationem,& sic per participationem haberet sanctitatem. Sed hoc non solùm liberè excogitatur ad effugiendam vim argumenti,sed etiam contra definitionem adoptionis traditam communiter à Doctoribus, & receptam à Patribus, quod non licet; aliàs posset Elipandus fingere nouam definitionem adoptionis,vt fugeret vim argumentorum Concilij Francofordiensis ad defendendum suũ errorem de adoptione Christi. Sed dicet aliquis Patres in eo Concilio adduxisse definitionem adoptionis,quæ communiter agnoscitur, adoptionem verò prædictæ substãtiæ si esset possibilis fore alterius rationis. Sed cõtra hoc est hac ratione planè eneruari argumentum Patrum, quia posset Elipandus respondere adoptionem Christi esse alterius rationis ab ea, quæ reperitur in putis hominibus. Item ex prædicta doctrina eneruarentur argumenta desumpta in Theologia ex definitionibus rerum, si cuilibet integrum esset fingere nouam naturam,& nouam illius definitionem.

Quintò posset aliquis respondere eum Angelum fore sanctum, non tamen filium adoptiuum, vel naturalem, quia non videtur necessarium, vt sanctitatem sequatur necessariò filiatio aliqua, quod potest explicari ex doctrina aliquorum, quam retuli *ad quæst.* 23. 3. *partis*, asserentium, quòd si Spiritus sanctus assumeret humanitatem, homo ille non esset filius, & tamen esset sanctus ratione vnionis substantialis cum diuinitate. Huic difficultati facile possent satisfacere qui censent eum hominem fore filium Dei, de quo in citatum locum 3. partis: modò autem ad missoantecedenti neganda est consequutio, eo quòd in natura purè creata non reperitur id quod inuenitur in Trinitate, nempe persona similis in natura procedẽs,quæ non sit filius,& ideo non mirum si homo sanctus ratione vnionis cum persona Spiritus sancti non esset filius Dei, licèt esset sanctus, & ideo contendimus in persona purè creata non reperiri sanctitatem absque consequenti filiatione; & hoc videntur planè supponere Patres suprà citati, dum docent, omnem creaturam habere ex gratia Dei, quòd non peccet, & soli Deo ex se conuenire impeccabilitatem. Manifestè ergo ponunt non posse esse puram aliquam personam sanctam nisi ex gratia adoptionis. Nonnulla alia retuli in citatam *quæst.* 63. 1. *partis*, vbi etiam docui optimam esse rationem S. Thom. ad probandum non posse fieri creaturam naturam sua impeccabilem,quæ ibidem legi possunt.

Nos verò redeamus ad præsens institutum, & dicamus habitum charitatis nulli creaturæ posse esse connaturalem, hoc est, non posse habere subiectum quod sit supernaturalis substantia eiusdem ordinis cum habitu charitatis: subiectum ergo illius est voluntas, & substantia naturalis ordinis, cui ex se non est debitus habitus supernaturalis charitatis, de quo S. Thom. in his articulis, & præsertim artic. 3. & ex dictis suprà *ad quæst.* 6. constat talem habitum non fore simpliciter necessarium ad operandum creaturæ supernaturali si daretur,quia si haberet voluntatem supernaturalem,non indigeret habitu supernaturali eleuãti voluntatem illam.

A An verò posset iuuare ad facilitatem actus in eo euentu, explicabam loco citato. Addendum etiam est non posse hunc habitum esse necessarium illi creaturæ ad effectum sanctitatis,siquidem ipsa esset sancta per suam substantiam: vnde non indigeret illo vel vt forma ad esse sanctitatis, vel vt principio operandi ad supernaturalem dilectionem.

DVBIVM III.

Quæ sit causa efficiens huius habitus charitatis supernaturalis.

B DE hac materia agit S. Thom. *art.* 2. *huius quæstionis*, & docet habitum istum esse supernaturalem,atque adeò esse supra vires naturæ, neque posse fieri per causam aliquam naturalem. Quod per se constat supposita supernaturalitate huius habitus; hæc autem constat ex effectu,quem habet talis habitus: nam & constituit hominem sanctum, & potentem diligere Deum vt supernaturalem finem ex complacentia ipsius, quod non potest prouenire à potentia aliqua naturali, & ita concludit S. Thom. hunc habitum produci à Deo, & 1. 2. *q.* 112. *art.* 1. disputat an Deus sit causa gratiæ, & eadem ratione probat, Deum esse causam illius, quia habitus gratiæ cùm sit participatio diuinæ naturæ, excedit efficacitatem causæ naturalis. Intelligenda autem est hæc C doctrina S.Thom. de causa principali respectu habitus gratiæ,& charitatis; nempe quòd nulla sit causa principalis creata,quæ possit producere hunc habitum supernaturalem,quod facile intelligitur ex dictis dubio præcedenti; probatum enim est, non posse produci à Deo substantiam aliquam supernaturalis ordinis; non ergo erit substantia creata productiua huius qualitatis. An verò possit supernaturalis habitus produci à suo actu vt à causa principali,vel instrumentali, constat ex dictis suprà *ad quæst.* 6. doctrina enim ibi tradita locum habet in omni actu supernaturali respectu sui habitus. An verò sit aliquod instrumentum,quod possit eleuari ad producendum hunc habitum, disputatur communiter à Theologis in materia de Sacramentis in genere, dum D tractant,an Sacramenta sint instrumẽta physica gratiæ: tractari etiam solet 3. *parte, ad quæst.* 13. an humanitas Christi sit instrumentum physicum effectuum supernaturalium,in quæ loca vt in proprias sedes defero disputationem hanc.

Hìc posset disputari an iste habitus supernaturalis producatur à Deo per creationem, de quo disputantes de habitu gratiæ. Solet explicari à nonnullis 1. 2. *ad quæst.* 112. ab aliis verò 1 *parte,in materia de creatione*, vbi P. Vasquez *disput.* 174. vbi *cap.* 2. meritò docuit, neque gratiam, neque vllam formam accidentalem creari in subiecto, sed verè educi de potentia illius, quod bene explicat sequentibus capitibus. & certè cognita natura creationis & actionis eductiuæ,facile hoc quisque iudicabit; creatione enim producuntur res independenter à subiecto, & hoc sensu dicuntur fieri ex nihilo, actione autem eductiua fiunt res cum dependentia à subie- E cto in suo esse, omne autem accidens natura sua pẽdet à subiecto in quo petit esse. Quod indicasse hoc loco sufficiat pro omni habitu quantumuis supernaturali,res enim ex philosophicis principiis pẽdet,& 1. 2. *loco citato* ex instituto explicanda est. Item posset disputari an habitus charitatis producatur efficienter ab habitu gratiæ,de quo 1. 2. *ad quæst.* 110. *in art.* 4. est agendum; ibi enim docet S. Thom. quòd sicut ab essentia animæ effluunt eius potentiæ, ita ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ. Explicandum ergo ibidem est, an ista emanatio sit per physicam efficientiam habitus gratiæ deriuatam in habitus virtutum.

Restat dicere de causa habitus charitatis acquisitæ, quo nihil occurrit peculiare, sed obseruanda est comnior & verior Theologorum sententia de habitibus asserentium habitus acquisitos produci efficienter à suis actibus, de quo legi potest P. Vasquez 1.2. *disput.* 79. *præsertim cap.* 9. Illud non est prætermittendum hoc loco, quod suprà docui *ad quæst.* 6. actum supernaturalem charitatis nullum producere habitum acquisitum, cuius rationem ibidē assignaui pro omni actu supernaturali.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm charitas augeri possit.

527. 1.2.q.52. a.1.& q. 66 art.1. & 1.dist. 27.qu.2. art.2. Et virt.q.1 art.12. Et quodlib. 8.a.13.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd charitas augeri non possit. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiua, & virtualis, quarum prima charitati non conuenit, cùm sit quædam spiritualis perfectio. Virtualis autem quantitas attenditur secundum quæ charitas non crescit: quia minima charitas diligit omnia, quæ sunt ex charitate diligenda. Ergo charitas non augetur.

2. Præterea, Id quod est in termino, non recipit augmentum. Sed charitas est in termino quasi maxima virtutum existens, & summus amor optimi boni. Ergo charitas augeri non potest.

3. Præterea, Augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur, mouetur. Quod ergo augetur essentialiter, mouetur essentialiter. Sed non mouetur essentialiter, nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo charitas non potest augeri essentialiter, nisi forte de nouo generetur vel corrumpatur: quod est inconueniens.

Vrsa. 5. in Ioan. declinādo ad finem, t.9. *Sed contra est, quod Aug.* dicit super Ioan. quòd charitas meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici.*

Respondeo dicendum, quòd charitas viæ potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores, quòd in Deum tendimus, qui est vltimus finis nostræ beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus, quanto Deo magis appropinquamus, cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit charitas: quia per ipsam mens Deo vnitur. Et ideo de ratione charitatis viæ est, vt possit augeri. Si enim non posset augeri, iam cessaret viæ processus. Et ideo Apostolus charitatem viam nominat, dicens 1. *ad Cor.* 12. *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.*

Ad primum ergo dicendum, quòd charitati non conuenit quantitas dimensiua, sed solum quantitas virtualis, quæ non solum attenditur secundum numerum obiectorum: vt scilicet plura vel pauciora diligantur, sed etiam secundum intensionem actus, vt magis vel minus aliquid diligatur, & hoc modo virtualis quantitas charitatis augetur.

Ad secundum dicendum, quod charitas est in summo ex parte obiecti, inquantum scilicet eius obiectum est summum bonum. Et ex hoc sequitur, quòd ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non est omnis charitas in summo, quantum ad intensionem actus.

Ad tertium dicendum, quòd quidam dixerunt charitatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subiecto, secundum feruorem. Sed hi propriam vocem ignorauerunt. Cum enim accidens sit, eius esse est inesse. Vnde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri, quàm eam magis inesse subiecto: quod est magis eam radicari in subiecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum. Vnde idem est ipsam augeri secundum essentiam, & ipsam habere efficaciam ad producendum feruentioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter, non quidem ita quòd esse incipiat, vel esse desinat in subiecto, sicut obiectio, illa procedit: sed ita quòd magis ac magis in subiecto esse incipiat.

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS V.

Vtrùm charitas augeatur per additionem.

528. 1.2.q.52. a.3.Et 1.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quòd charitas augeatur per additionem. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem. Dicit enim Philosoph. in* 1. *de generatione, quod augmentum est præexistenti magnitudini additamentum. Ergo etiam augmentum charitatis, quod est secundum virtualem quantitatem erit per additionem.*

2. Præterea, Charitas in anima est quoddam spirituale lumen secundùm illud 1. *Ioan.* 2. Qui diligit fratrem suum, in lumine manet. *Sed lumen crescit in aëre per additionem, sicut in domo lumen crescit, alia candela superaccensa. Et etiam charitas crescit in anima per additionem.*

3. Præterea, Augere charitatem, ad Deum pertinet, sicut & ipsam creare: secundum illud 2. *ad Corinth.* 9. Augebit incrementa frugum iustitiæ vestræ. *Sed Deus primo infundendo charitatem, aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo charitatem, aliquid ibi facit, quod prius non erat. Ergo charitas augetur per additionem.*

Sed contra est, quod charitas est forma simplex. Simplex autem additum simplici non facit aliquid maius: vt probatur in 3. ** Phys. Ergo charitas non augeatur per additionem.*

Respondeo dicendum, quòd omnis additio est alicuius ad aliquid. Vnde in omni additione oportet saltem præintelligere distinctionem eorum, quorum vnum additur alteri ante ipsam additionem. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponi charitatem additam vt distinctam à charitate, cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere, addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam: quæ quamuis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se vnde eius distinctio intelligi possit à quantitate, cui additur: si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponere ad minus secundum intellectum distinctionem vnius charitatis ab alia. Distinctio autem informis est duplex. Vna quidem secundum speciem, alia autem secundum numerum. Distinctio quidem secundū speciem in habitibus est secundum obiectorum diuersitatem. Distinctio verò secundum numerum est secundum diuersitatem subiecti. Potest ergo contingere, quòd aliquis habitus per additionem augeatur dum extenditur ad quædam obiecta, ad quæ prius se non extendebat. Et sic augetur scientia Geometriæ in eo, qui de nouo incipit scire aliqua Geometricalia, quæ prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de charitate: quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa, quæ sunt ex charitate diligenda. Non ergo talis additio in augmento charitatis potest intelligi præsuppositia distinctione secundum speciem charitatis additæ ad eam, cui additur. Relinquitur ergo, quòd si fiat additio charitatis ad charitatem, quòd hoc fiat præsuppositia distinctione secundum numerum, quæ est secundum diuersitatem subiectorum, sicut albedo augetur per hoc, quòd album additur albo: quamuis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest: quia subiectum charitatis non est nisi mens rationalis. Vnde tale charitatis augmentum fieri non posset, nisi per hoc, quòd vna mens rationalis alteri adderetur: quod est impossibile. quamuis etiam si esset possibile, tale augmentum faceret maiorem diligentem: non autem magis diligentem. Relinquitur ergo, quod nullo modo charitas augeri potest, per additionem charitatis ad charitatem, sicut quidam ponunt. Sic ergo charitas augetur solum per hoc quòd subiectum magis ac magis participat charitatem, id est secundum quòd magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus proprius cuiuslibet formæ, quæ intenditur, eo quòd esse huius formæ, totaliter consistit in eo, quod inhæret susceptibili. Et ideo cùm magnitudo rei consequitur esse ipsius formæ, formam esse maiorem, hoc est, eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam aduenire. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subiectum. Sic ergo & charitas augetur per hoc, quòd intenditur in subiecto, & hoc est ipsam augeri secundum essentiam. Non autem per hoc, quòd charitas addatur charitati.

Ad primum ergo dicendum, quòd quantitas corporalis habet aliquid, inquantum est quantitas, & aliquid inquantum est forma

forma accidentalis. Inquantum est quantitas, habet quòd sit distinguibilis secundum situm vel secundum numerum: & ideo hoc modo consideratur augmentũ magnitudinis per additionẽ, vt patet in animalibus. Inquantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subiectum. Et secundum hoc habet proprium augmentum, sicut & aliæ formæ accidentales, per modum intensionis eius in subiecto: sicut patet in his, quæ rarefiunt, vt probatur in 4. Physic. Et similiter etiam scientia habet quantitatem, inquantum est habitus ex parte obiectorum: & sic augetur per additionem inquantum aliquis plura cognoscit. Habet etiam quantitatem, inquantum est quædam forma accidentalis ex eo, quòd ineſt subiecto, & secundum hoc augetur in eo, qui certius eadem scibilia cognoscit nunc, quàm prius. Similiter etiam & charitas habet duplicem quantitatem. Sed secundum eam, quæ est ex parte obiecti, non augetur, vt * dictum est. Unde relinquitur, quòd per solam intensionem augeatur.

In corp. artic.

Ad secundum dicendum, quòd additio luminis ad lumen potest intelligi sic, quòd intenditur in aëre propter diuersitatem luminarium causantium lumen. Sed talis distinctio non habet locum in proposito: quia non est nisi vnum luminare influens lumen charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd infusio charitatis importat quandam mutationem secundum habere charitatem & non habere. Et ideo oportet, quod aliquid adueniat, quod prius non infuit. Sed augmentatio charitatis importat mutationem secundum magis & minus habere: & ideo non oportet quod aliquid insit, quod prius non insuerit: sed quod magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus, charitatem augendo. scilicet quod magis insit, & quod perfectius similitudo Spiritus sancti participetur in anima.

Conclvsio est, charitas non augetur per hoc quòd charitas charitati addatur, sed per hoc quòd subiectum magis ac magis participet charitatem.

Articvlvs VI.

Vtrùm quolibet actu charitatis charitas augeatur.

119. 1.2.q.12. ar.1. Et 1.dist.17. q.2.a.3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quòd quolibet actu charitatis charitas augeatur: Quod enim potest id quod maius est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus charitatis potest mereri vitam æternam, quæ maius est, quàm simplex charitatis augmentum: quia vita æterna includit charitatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus charitatis charitatem auget.

2. Præterea, Sicut habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus: ita etiam augmentum charitatis causatur per actum charitatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus charitatis operatur ad charitatis augmentum.

Rem. in Ser.1. de puri. in fine illius id habet expresse. Hoc autem in omnia Greg. 30. hom. in Ezech. a medio.

3. Præterea, * Greg. dicit, quod in via Dei stare retrocedere est. Sed nullus dum mouetur actu charitatis, retrocedit. ergo quicunque mouetur actu charitatis, procedit in via Dei. Ergo quilibet actu charitatis charitas augetur.

Sed contra est, quod effectus non excedit virtutem causæ, sed quandoque aliquis actus charitatis cum aliquo ☞ corpore vel remissione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem ☞ charitatem, sed magis disponit ad minorem.

Respondeo dicendum, quòd augmentum spirituale charitatis quodammodo simile est corporali augmento. Augmentum autem corporale in animalibus & plantis non est motus continuus: ☞ ita scilicet, quod si aliquid ☞ tantum augetur in tanto tempore, necesse sit, quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali. Sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum & nihil augens actu: & postmodum producit in effectum id, ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu charitatis charitas actu augetur: sed quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentũ inquantum ex vno actu charitatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum charitatem: & habilitate crescente, homo prorumpit in actum feruentiorem dilectionis, quo conetur ad charitatis profectum: & tunc charitas augetur in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur vitam æternam: non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum.

Ad secundum dicendum, quòd etiam in generatione virtutis acquisitæ non quilibet actus complet generationem virtutis, sed quilibet operatur ad eam vt disponens, & vltimus qui est perfectior agens in virtute omnium præcedentium, reducit eam in actum: sicut etiam est in multis guttis cauantibus lapidem.

Ad tertium dicendum, quòd in via Dei procedit aliquis non solum dum actu charitas eius augetur, sed etiam dum disponitur ad eius augmentum.

Conclvsio est, charitatis habitus non augetur quolibet actu, sed quando homo prorumpit in actum feruentiorem.

Articvlvs VII.

Vtrùm charitas augeatur in infinitum.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quòd charitas non augeatur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem & terminum, vt dicitur in 2. * Metaph. Sed augmentum charitatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem & terminum. Ergo charitas in infinitum non augetur. 130. 1.dist.17. q.2.ar.4. Et virt. q.1.a.11. ad 17. & q.2.ar.2. ad 10. * Lib. 2. text. 8. & 9. tom. 3.

2. Præterea, Nulla forma excedit capacitatem sui subiecti. Sed capacitas creaturæ rationalis, quæ est subiectum charitatis, est finita. Ergo charitas in infinitum augeri non potest.

3. Præterea, Omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcunque maioris, nisi fortè id quod accrescit per augmentum, semper sit minus & minus: sicut Philosophus dicit in 3. Physic. quòd si vni lineæ addatur quod subtrahitur ab alia linea, quæ in infinitum diuiditur, in infinitum additione facta, nunquam pertingetur ad quandam determinatam quantitatem, quæ est composita ex duabus lineis diuersis, ea scilicet ex qua additur, & ea, cui additur quod ex alia subtrahitur: quod in proposito non contingit. Non enim necesse est, vt secundum charitatis augmentum sit minus, quàm primum: sed magis probabile est, quod sit æquale, aut maius. Cùm ergo charitas patriæ sit quiddam finitum, si charitas viæ in infinitam augeri potest, sequitur quòd charitas viæ possit sibi adæquare charitatem patriæ; quod est inconueniens. Non ergo charitas viæ in infinitum potest augeri.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Phil. 3. Non quòd iam acceperim, aut iam perfectus sim. Sequor autem si quo modo comprehendam. Vbi dicit * Gloss. Nemo fidelium etsi multum profecerit, dicat, sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de via exit ante finem. Ergo semper charitas in via potest màgis ac magis augeri. Sumitur ex Aug. Psal. 69. super illud, Adiutor & protector, t. 2.

Respondeo dicendum, quòd terminus augmento alicuius formæ potest præfigi tripliciter. Vno modo ex ratione ipsius formæ quæ habet terminatam mensuram: ad quam cum peruentum fuerit, non potest vltra procedi in forma, sed si vltra processum fuerit, peruenietur ad aliam formam. Sicut patet in pallore, cuius terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem, vel ad nigredinem peruenies. Alio modo ex parte agentis, cuius virtus non se extendit ad vlterius augendum formam in subiecto. Tertio ex parte subiecti, quod non est capax vlterioris perfectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento charitatis in statu viæ. Ipsa enim charitas secundum rationem propriæ speciei, terminum augmenti non habet. Est enim participatio quædam infinitæ charitatis, quæ est Spiritus sanctus. Similiter etiam causa agens charitatem, est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento præfigi nõ potest: quia semper charitate excrescente, superexcrescit habilitas ad vlterius augmentum. Vnde relinquitur quòd charitatis augmento nullus terminus præfigatur in hac vita.

Ad primum ergo dicendum, quòd augmentum charitatis est ad aliquem finem: sed ille finis non est in hac vita, sed futura.

Ad secundum dicendum, quòd capacitas creaturæ rationalis per charitatem augetur: quia per ipsam cor dilatatur, secundùm illud 2. ad Cor. 6. Cor nostrum dilatatum est. *Et ideo adhuc vlterius manet habilitas ad maius augmentum.*

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit in his quæ habent quantitatem eiusdem rationis; non autem in his, quæ habent diuersam rationem quantitatis: sicut linea quantumcunque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis charitatis viæ, quæ sequitur cognitionem fidei: & charitatis patriæ, quæ sequitur visionem apertam. Vnde ratio non sequitur.

CONCLVSIO est, charitati non est præfixus terminus in statu viæ.

DISPVTATIO LXVIII.

De augmento habitus charitatis.

DVBIVM I.

Qua ratione charitas possit augeri in hac vita.

ERROR fuit Iouiniani asserentis, omnes iustos esse æqualiter iustos, vt refertur *tomo 1. Conciliorum in Concilio Talensi, in epistola Episcoporum ad Syricium Papam, quæ est epistola 81. inter epistolas Ambrosij.* & P. Vasquez *1.p.tom.1.disp. 47. c. 1.* refert ex Hieronymo *lib.2. contra Iouinianum*, illum hæreticum sensisse, paria esse merita beatorum, imò & peccata putauit esse æqualia, vt refert P. Vasquez *1.2.tom.1. disput. 99. c. 1.* qui ex Sandero *lib. 7. de visibili monarchia*, docet, hanc hæresim fuisse sub anno 385. Theodosio Imperatore, & Syricio Pōtifice; & quod attinet ad æqualitatem peccatorum, optimè impugnatur ibidē à P. Vasquez, hîc verò dicemus de inæqualitate iustitiæ. legatur Bellarmin. *tom.3. lib.3. de iustificat. c.16.*

Ex alio capite errauit Lutherus, existimans omnes iustos esse æqualiter iustos, ratus constitui iustos iustitia Christi extrinseca. contra quem errorem scripsit Vega *lib.10. super Concilium Tridentinum à cap.3.* capite autem 2. refutauerat errorem eiusdem Lutheri, existimantis iustos non posse proficere in sanctitate. quem etiam refutauit Payua *lib.6.* legantur interpretes S. Thom. *1.2. ad quæstionem 112. in art. 4.* vbi disputat S. Thom. an gratia possit esse maior in vno, quàm in alio, & quòd iustificemur per formam inhærentē tanquam de fide, adstruunt Theologi *1.2. ad quæstionem 113.* vbi optimè, eruditè, & efficaciter, vt assolet, probat P. Vasquez. Quòd verò charitas possit augeri, probari potest ex locis Scripturæ, vbi dicitur non esse omnes æqualiter iustos, vel posse crescere in sanctitate. Iob *1. Nunquid considerasti seruum meum Iob, quòd non sit ei similis in terra.* 2. Corinth. *9. Augebit incrementa frugum iustitiæ vestræ.* Apocalyps. vltimo, *Qui iustus est, iustificetur adhuc.* & in Concil. Tridentino *sess.6. c.10. & canone 24.* definitur, homines iustos in hac vita bonis operibus crescere in sanctitate. Impugnari etiam potest prædictus error ex locis Scripturæ, & Patrum, in quibus præmia beatorum dicuntur esse inæqualia, quæ adducuntur à P. Vasquez *tom. 1. 1.p. disp.47.* & passim id docent Patres. legatur ipse P. vasquez *1.2. disput. 220. c. 1.*

Deinde Kemnitius & Bucerus licèt concedant iustos posse crescere in sanctitate, aliis tamen erroribus vtuntur; Kemitius enim, vt ex aliis refert P. Vasquez *loco proximè citato*, dixit iustos non crescere in sanctitate ratione bonorum operum, sed ratione fidei, qua quis credere debet, vt putat Kēnitius, se magis ac magis iustificari. Bucerus deinde fatetur incrementum iustificationis in hac vita, sed illud non vult adscribere merito bonorum operum, sed misericordiæ Dei. Fides tamen Catholica docet, iustos in hac vita mereri accessionem sanctitatis per bona opera ex auxilio Christi. ita Tridentinum definit *locis citatis, & canone 32.* & ex Scriptura rectè probat P. Vasquez *loco citato*; quòd verò sola fides non sufficiat ad iustificationem, explicandum est in materia de iustificatione, & fusè recentiores *1.2. ad quæstionem 113.* ibi P. Vasquez *disputatione 109. & 210.*

Circa modum verò quo charitatis habitus augetur, posset primò explicari an habitus ipse augeatur secundùm intensionem, vel solùm ratione cuiusdam relationis ad opera. certum autem est apud omnes Scholasticos, augeri intensionem habitus per aliquos actus: an verò per omnes, quæstionem habet infrà à nobis explicandam. Et quòd interdum augeatur intēsio habitus, ostendi potest, quia vel sermo est de his, qui incrementum iustitiæ accipiunt per susceptionem Sacramēti, vel de his, qui accessionem sanctitatis comparant per proprium actum. in priori casu vix potest intelligi iustum crescere in sanctitate sola relatione, & denominatione, & ordine ad Sacramētum, absque augmento habitus producti à Sacramento; si verò sermo sit de his, qui in iustitia crescunt per bona opera, sine causa negaretur intensio habitus, cùm bona opera iusti sint meritoria augmenti sanctitatis, & habitus ipse sanctificans sit possibilis, &, vt constabit ex dicendis infrà, hac ratione exactiùs explicantur testimonia Patrum & Conciliorum asserentium iustos per bona opera mereri augmentum gratiæ.

Sed cùm duobus modis possit contingere augmentum alicuius habitus, altero secundùm intensionem, altero secundùm extensionem; priori modo quando intenditur & perficitur circa idem obiectum; posteriori quando noua ratione versatur circa diuersa, rectè S. Thom. *articulo quinto*, probat habitum charitatis infusum non augeri secundùm extensionem, quia tunc habitus augetur secundùm extensionem quando denuo veluti extenditur ad obiectum quod antea non poterat attingere, quod frequenter contingit in augmento habitus scientifici, cùm ad nouam conclusionem protenditur: at quicumqne charitatis habitus potest versari circa quodlibet obiectum materiale charitatis propter suam rationem formalem, nempe ex complacentia Dei. Et potest explicari à simili de habitu fidei infusæ, qui versari potest circa quamlibet veritatem relatam ad Deum propter testimonium ipsius, & ratio in his & similibus est, quia potest habens talem habitum attingere quodlibet obiectum materiale illius, ob suam rationem formalem: quis enim neget posse nos per eundem habitum charitatis diligere Petrum aut Paulum, & sic de aliis, ex complacentia Dei? & propter ipsum Deum? Et de omni habitu infuso quòd non augeatur per extensionem, docuit P. Vasquez *1.2. tom.1. disput. 80. cap.4.*

An verò habitus charitatis augeatur per suos actus tanquam per causas physicas efficientes, constat ex dictis suprà *ad quæst.6.* probauimus enim vniuersim habitum supernaturalem non fieri vel augeri efficienter à suo actu; & docuit P. Vasquez *1. 2. disput. 79. cap.10. & disput. 211. cap. vltimo & in specie disput. 220. cap.2.* loquens de augmento gratiæ. idem docuit Durandus *in 1. dist. 17. 2. parte distinctionis, quæst. 80. num.5.* Corduba *1. quæst. q. 11. dubio 1.* Caiet. & alij hîc *in articulum 6.* & docuit S. Th. *in 1. d. 17. q. 2. art. 3.* neque in hoc habitu est specialis difficultas. Dicēdū ergo est bona opera iusti facta ex spiritu gratiæ cum aliis conditionibus necessariis ad merēdum meritoriè augere hunc habitū charitatis, eo quòd Deus intuitu bonorum operum tanquam meritorum de condigno producit augmentum huius habitus.

Demum philosophica controuersia est de modo quo

fiat

fiat hæc intensio habitus, nempe an fiat per maiorem radicationem in subiecto, vel per additionem gradus ad gradum, de quo plura hîc nonnulli ad disputationes philosophicas proclives. Sed de hac controuersia ex instituto dixi in Philosophia, & docui qualitatem intêdi per maiorem radicationẽ in subiecto; addebam tamen hanc radicationem fieri per additionem gradus ad gradum. in quem sensum interpretabar S.Thom. neque mea solùm est hæc explicatio; eam enim tradidit Cardinalis Toletus *ad 4.physicorum,quæst.12.* Petrus Martinez *ad 1. de generatione, in cap.9.* & P.Vasquez *1.2.tom.1. disput.82. cap.4.* & P.Suarez *2.tom.metaph.sect.3.*

Iuxta quam doctrinam, quam hîc ponendam censeo, potius quàm probandam, dicendum est, charitatis habitum intendi per maiorem radicationẽ in subiecto; hanc verò radicationem fieri per additionem gradus. & probari potest ex S.Thom. qui hîc *artic.4.ad 3.* fatetur qualitatem augeri secũdùm suam essentiam. & idem docuit *quæst.1.de virtutibus,artic.11.& in 1.d.17.q.2. art.1.* hoc autem esset impossibile, nisi ipsa qualitas in se reciperet accessionem alicuius, siue gradus distinguantur realiter, siue non. quæ etiam communis est controuersia omni qualitati habenti latitudinem intensionis, & ego sæpe docui gradus qualitatis inter se ante intellectum distingui. Sed dices S.Th. *art.5.* docere *in responsione ad 3.* intensionem fieri absque eo quòd aliquid adueniat de nouo; sed explicari potest iuxta doctrinã traditam in corpore articuli, vt negauerit accessionem alicuius quod esset præintellectum vnioni. Vel secundò, vt negauerit accessionem alicuius per extensionem ad diuersum obiectum: hoc enim in augmento intensionis fieri nõ potest. intensio namque circa idem versatur.

Tandem in opinione asserentiũ gradus eiusdẽ qualitatis habere aliqualem subordinationẽ, explicari potest S.Thom. de aduentu alicuius non subordinati, sicut fit augmentum quantitatis, de quo fuerat in eo articulo loquutus. quæ explicatio, & faciliùs intelligitur, & aptiùs cadit in verba S.Thom. In præsenti verò peculiari ratione possumus probare in intensione habitus charitatis produci aliquid diuersum ante intellectum à præexistenti, quia secundùm certam doctrinam Catholicorum habitus charitatis & gratiæ intenditur per susceptionem dignam Sacramenti, eo quòd Sacramẽta nouæ legis efficiunt gratiam. Quòd si nihil omnino produceretur de nouo, non possent dici Sacramẽta omnino propriè causare gratiam, sed vel conseruare illam, vel perficere modum inhæsionis. Faciliùs ergo intelligitur doctrina de causalitate Sacramentorum, si dicamus produci in homine iusto per dignam susceptionem Sacramẽti nouum aliquid gratiæ diuersum à præexistenti, siue Sacramenta sint instrumenta physica, siue moralia.

Dvbivm II.

An charitatis actus quantumuis remissus in homine iusto mereatur augmentum charitatis.

CErtum est apud Theologos habitum charitatis augeri per actus intensiores ipso habitu præexistenti, quia & omnes habitus hoc habent secundùm rectam Philosophiam, vt pono ex materia de habitibus, & prædicti actus habent omnes conditiones ad meritum, ac proinde nihil deest quo minus mereri possit augmentum habitus.

Controuersia verò est inter Scholasticos, an quando actus est remissus mereatur tale augmentum. Et prima sententia est asserentium hos actus nõ mereri augmentum gratiæ, aut gloriæ distinctum ab eo, quod meruerunt priores actus intensiores, pro quo placito citantur aliqui ex antiquis Scholasticis, qui tamen aliud videntur sentire, vt de Durando dicemus infrà. Eam tamen

A sequitur Bañez hîc *in artic.6.* qui multa docet; de quibus infrà. Ratio verò huius opinionis est, quia qui remissiùs operatur, non est dignus cui detur augmentum. Secundò probant recentiores, quia aliàs etiam ex duratione actus cresceret meritum, atque adeò in infinitum propter infinita instantia tẽporis, cuius argumenti difficultas fusè à nobis est infrà explicãda. Secunda opinio est Durandi *in 1.d.17.q.8.num.7.* & 8. vbi docet, per actus remissiores mereri iustum augmentum gloriæ, non tamen gratiæ; quod vix potest specie probabilitatis cõfirmari. Tertia opinio communior est asserentium actus remissos mereri proprium & peculiare augmẽtum gratiæ, & gloriæ, siue gratia detur statim, siue in futurum, de quo in sequentibus. ita Capreolus *in 4.d.14.q.2.art.3.* S.Thom. *1.2.quæst.vlt.art.8.ad 3.* & *hîc artic.6.in corpore, &*

B *ad 1.* Scotus *in 4.d.22.§.de 2.artic.& d.21.q.1.* Gabriel *in 1. d.17.q.4.art.3.dub.2.& in 4.d.14.q.3.art.3.dub.3.* Almainus *tract.2.moralium,cap.2.& 12.* Corduba *lib.1.quæstionarij,q.9.* Victoria *relectione de augmento charitatis.* P.Suarez *tom.2.in 3.p.disputat.18.sect.2.& relectione de reuiuiscentia meritorum, disputat.2.sect.3. à num.29.* P.Valentia hîc *pun.3.* P.Vasq. *ex instituto 1.2.tom.2. disput.220.* & communiter recentiores Theologi.

Dicendum verò est primò actus remissos charitatis hominis iusti mereri augmentum gloriæ. Probatur primò ex Concilio Tridentino, vbi enumerans conditiones requisitas ad meritum, vt homo consequatur suo tempore gloriam, solùm requirit vt sit opus hominis iusti, & sit factum in Deo, hoc est, ex auxilio, & gratia, & vt homo discedat ex hac vita in gratia; nihil verò

C dicit de intensione aut remissione actus. Et in eodem capite inquit Concilium: Neque verò illud omittendũ est quòd bonis operibus in sacris literis vsque adeò tribuatur, vt qui vni ex minimis suis potum aquæ frigidæ dederit, promittat Christus, eum non esse sua mercede carituram. Quibus verbis pendet Concilium dignitatem bonorum operum, vt vltima etiam opera minima sint digna æterna mercede.

Sed respondent aliqui illud opus tribuendi calicem aquæ frigidæ non esse opus minimũ, quia est opus charitatis: nam Christus *Matth.10.* & *Marci 9.* promisit mercedem ei, qui dedisset potum aquæ frigidæ, nõ quomodocumque, sed in nomine discipuli, quasi ex affectu erga Christum. Contra hoc tamen est: nam Concilium manifestè loco citato dũ vtitur illis particulis, *vt, etiam,*

D exaggerat excellentiam & dignitatem operum. Deinde illud, *in nomine discipuli*, non necessariò significat actum charitatis, sed vel religionis, vel obseruantiæ erga ministrum Euangelij.

Secundò probari potest nostra cõclusio, quia ex opposita sententia sequeretur peioris esse conditionis iustum hominem, qui in principio feruentiùs & intensiùs operaretur, si futura opera subsequentia minùs intensa nullius meriti essent apud Deum. Secundò dicendum est quælibet iustorũ opera cum prædictis conditionibus quantumuis remissa, esse meritoria augmenti gloriæ, aliàs opus hominis iusti factum in Deo esset carituram

E sua mercede, etiamsi iustus ille discederet ex hac vita in gratia, si post opus illud nunquam intensiorem actum habitu effecit, quod videtur contra Conciliũ *loco citato.*

Sed respondent aliqui opus illud non carituram sua mercede, quia meretur nouo titulo eandem gloriã priùs debitam. Hæc tamen solutio & fundamentum non habet, & reipsa nihil continet doctrinæ, sed videtur conficta ad eludendam vim argumentorũ; præmio enim aliquo finito non potest æqualiter satisfieri duobus operibus, si primum opus condignè merebatur illud præmium, quod in solutione debiti humani inter homines est manifestum. Deinde mereri idem præmium pluribus titulis non multum moueret homines ad operandum si semel effeciissent opus aliquod valde intensũ. Item quod

in Scriptura dicitur Deum redditurum vnicuique iuxta opera ſua, ſine cauſa reſtringitur & limitatur ad ſola opera intenſa. Sed reſpondent aliqui loca Concilij poſſe explicari de præmio accidentali, quod erit diuerſum pro diuerſis operibus. Hoc tamen facile poteſt refutari, quia Concilium *ſeſſ.6.can.*32. expreſsè loquitur de merito gratiæ, & vita æterna, ſicuti & *cap.*16. Rurſus Concilium non diſtinguit de actu intenſo, vel remiſſo: certum autem eſt apud omnes opus intenſum mereri nouum præmium eſſentiale. Confirmari etiam poteſt doctrina tradita ex Cypriano in *epiſtola ad quoſdam Dei confeſſores*, vbi inquit: Tot veſtræ poſſunt laudes, quot dies, quot menſium curricula, tot incrementa meritorum. Sentit ergo ex diuturnitate bonæ operationis creſcere meritũ. & eodem modo poteſt ſumi argumentũ ex Hieronymo *lib.2.contra Iouinianum*, loquens de gloria B.Pauli, & ſæpe hoc docent Patres, dum hortantur homines ad bene operandum.

Tertiò dicendum eſt opera remiſſa iuſtorum mereri augmentũ gratiæ: ita Doctores citati. Et probari poteſt, quia hoc ipſo quòd hæc opera cõſtituunt operãtem dignum maiori gloria, efficiunt etiam magis amicum, atque adeò merentur augmentũ gratiæ. Quòd ſi habitus gratiæ non diſtinguitur ab habitu charitatis, non eſt dubium quin actus, qui meretur gratiam, mereatur charitatem; ſi verò diſtinguantur iſti duo habitus, Victoria *relectione de augmento charitatis, par.1. à num.*4. Sotus *de natura & gratia, lib.2.cap.*17. *& in* 4.*d.*15.*q.*2.*art.*2. docent augeri aliquando habitum gratię, non tamen charitatis.

Sed dicendũ eſt quartò quolibet actu quo iuſtus meretur augmentum gratiæ, mereri etiam augmentũ charitatis. videtur expreſſa S.Thom. hîc *artic.6.ad* 1. P.Valentia hîc *pun.*3. P.Vaſquez *diſput.citat.cap.*6. fusè hoc probat contra Victoriam, & alios. Et certè nullum eſt idoneum fundamentum ad dicendum augeri vnum habitum, & non alterum. Et ſecundùm opinionem aſſerentium hos habitus diſtingui, dicendum eſt vnum non infundi ſine altero, quod omnes concedunt, ac proinde neque augeri; quod enim aliqui dicũt de augmento habitus gratiæ ſecundùm rationem gratiæ, & acceptationem extrinſecam, bene refutatur à P.Vaſquez capite citato, & nullo modo eſt admittendum, eo quòd habitus gratiæ, ſiue diſtinguatur ab habitu charitatis, ſiue non, ex natura ſua habet conſtituere hominem ſanctum, vt pono ex materia de gratia, & efficaciter probat P. Vaſquez 1.2.*ad quæſt.*113.

Sed obiiciunt aliqui in Chriſti humanitate nõ fuiſſe æquales habitus gratiæ & charitatis, quia habitus charitatis erat finitus in intenſione, cùm tamen habitus gratiæ in ratione gratiæ eſſet infinitus. Hoc tamen parũi momenti eſt, quia, vt diximus 3.*p. ad quæſt.*7. gratia habitualis Chriſti, ſicut & charitas, fuit finita ſecũdùm intenſionem, ex communi ſenſu Doctorum, & habitus iſti inter ſe fuerunt æquales, ex vnione tamen cum diuinitate deriuabatur in huiuſmodi habitus & operationes Chriſti infinita quædam dignitas, ratione cuius poterat habitus gratiæ & charitatis dici habere infinitatem in ratione gratiæ propter dignitatem perſonæ, & diuinitatem, qua inſtar vnguenti vngebatur humanitas, iuxta ſanctorum Patrum doctrinam.

Ad primum argumentum primæ opinionis reſpondetur eum habitum quantumuis remiſſum idoneum eſſe ad merendum; an verò ſit idonea diſpoſitio, vt augmentum gratię & charitatis ſtatim detur, dicemus infrà. De altero verò argumẽto paulo pòſt dicam. Opinio verò Durandi nullum habet firmum fundamentum, & fallitur Durandus dum putat iuſtum remiſsè operantem malè vti donis acceptis: actus enim ille honeſtus eſt, & ex gratia Chriſti, & Durandus ipſe fatetur mereri augmentum gloriæ. Cur igitur non merebitur augmentum gratiæ?

DVBIVM III.

An habitus charitatis augeatur ſecundùm totam latitudinem actus intenſioris, vel ſolùm ſecundùm exceſſum.

REcentiores aliqui hîc putãt ſolùm aũgeri ſecundùm exceſſum, & probãt primò à ſimili, quia habitus acquiſiti ſolùm augentur per actus intenſiores ſecundùm exceſſum; ergo idem iudiciũ erit de habitibus infuſis ſupernaturalibus. Secundò, quia ex oppoſita ſententia ſequeretur poſſe iuſtum comparare penè infinitam multitudinem graduum per repetitionem actuum. Tertiò, quia ſi augetur habitus ſecundùm totam latitudinem actus; ergo & ſecundùm continuationem, & durationem illius; ergo per vnum actum mereretur infinitum præmium, quia temporis inſtantia ſunt infinita, & in quolibet mereretur aliquod, ſi ratione continuationis meretur; euaderet ergo infinitum meritum. Quod argumentum, & magni faciunt prædicti recentiores, & multum negotij exhibuit Theologis huius ætatis, vt infrà videbimus.

Contraria tamen ſententia longè eſt probabilior, quam ſequuntur plures hoc tempore, & expreſsè P.Suarez, & P.Vaſquez citati dubio præcedenti, & colligitur ex opinione aſſerentium, quemlibet actum quantumuis remiſſum mereri augmentum gratiæ. Et ratio eſt, quia actus ſecundùm omnes ſuos gradus habet leges, & cõditiones requiſitas ad meritum, iuxta doctrinam traditam dubio præcedenti. Et mihi placet hæc doctrina, & intelligenda eſt non ſolùm de acceſſione gratiæ habitualis, ſed etiam habitualis charitatis. Et eadem ratione probandum eſt de actu ratione cuiuſlibet circumſtantiæ, ratione cuius augetur in actu ratio boni moralis: nam ex bonitate morali augetur ratio meriti. Quæ verò ſint huiuſmodi circumſtantię, diſputatur à Doctoribus in materia de bonitate, & malitia; in hac tamen materia de circumſtãtia durationis ſpeciatim ſolet tractari propter tertium argumentum ſuprà poſitum.

Ad primum contrariæ opinionis reſpondetur eſſe diuerſam rationem, eo quòd habitus acquiſitus producitur efficienter à ſuis actibus, nec diſputo modò à quibus, an à ſolis intenſioribus, vel etiam ab æqualibus, lis enim hæc dirimenda eſt in materia de habitibus. Habitus verò infuſus non augetur efficienter à ſuis actibus, ſed meritoriè, aut diſpoſitiuè. Vnde non mirum ſi diuerſo modo ſit philoſophandum hîc de acquiſito, & infuſo.

Ad ſecundum ego non reputo inconueniens quod infertur, ſi demus aliquem, vel plures actus meritorios elicere, vel aliquos intenſiſſimos, qua ratione P.Suarez 3.*p.tom.*2.*diſput.*18.*ſect.*4. philoſophatur vt oſtendat quã fuerit illuſtris habitus gratiæ, & charitatis B.Virginis, & idem concedunt omnes qui putant per omnem omnino actum, ſiue intenſum, ſiue remiſſum, & per omnem circumſtantiam eius mereri hominem iuſtum acceſſionem gratiæ, & charitatis. Neque admittenda eſt doctrina relata dubio præcedenti de merito actus remiſſi, quod ſolùm mereatur præmium iam debitum alij merito, vt oſtendimus; re enim ipſa nihil dicitur ſi pluribus actibus nihil datur plus, quàm daretur vni ſoli, imò ſecundùm veriſſima principia Theologorum in materia de voluntate Dei, illud præmium quod fingitur reſpõdere pluribus actibus, ſolùm daretur in re propter vnum, quia etiamſi vnus tantùm actus illorum eſſet, eodem modo daretur; ergo reipſa datur ſine dependẽtia, & reſpectu ad alios actus; rebus enim variatis neceſſe eſt intelligere in Deo diuerſam voluntatem, neque intelligitur volitum eſſe à Deo vnum propter aliud, quando abſque illo alio alterum nihilominus eſſet volitum.

& in

& in præsenti Doctores contrariæ, sententiæ fatentur quod negare non possunt, propter vnum actum hominis iusti conferendum esse illi idem præmium gloriæ, ac propter plures actus æquales remissiores.

Quod potest ampliùs explicari in peccatis: nã quodlibet peccatũ reuera meretur diuersam pœnam ab alio, de quo Catholici hactenus non dubitarunt, quod in pœna sensus facilè intelligitur, nec video quomodo possit negari omnem actum liberum, & malum secundùm omnem intensionem & circumstantias esse meritorium diuersæ pœnæ (loquutus autem sum de pœna sensus, quia de pœna damni magna cõtrouersia est inter Theologos an sit per se æqualis in omnibus damnatis.) Non est ergo concedendum inesse peccato maiorem vim ad merendam pœnam, quàm operibus iusti factis ex spiritu gratiæ ad merendum præmium.

Circa tertium argumentum magna est hoc tempore controuersia inter Theologos, & dissensio circa solutionem illius: omnes enim qui putant actum ratione durationis mereri augmentum gratiæ, contendunt explicare qua ratione illo argumento non probetur infinitũ meritũ. Primò ergo aliqui respondent per simile peccati de merito pœnæ, de quo omnes concedunt non mereri infinitam pœnam sensus. ita Medin. 1.2.q.20. *in fine.* sed quamuis hæc doctrina vera sit, vtriusque tamen desideratur ratio. Secundam solutionem referunt aliqui ex Victoria, qui dicebat continuationẽ nihil ad augmẽtum gloriæ conferre. Et quidem Victoria relectione de augmento charitatis, respondens huic argumẽto dicit ridiculam esse, & absurdam calculationem aliquorũ Scholasticorum ad probandam infinitum meritum ex continuatione actus, docet etiam quòd nisi sit magna continuatio, non duplicatur meritum, & expressè negat in quolibet instanti continuationis tantum mereri, quantum in primo instanti: hoc autem videtur colligere ex maiori difficultate quæ apparet in prima productione, quàm in continuatione; sed non explicat, an in quolibet instanti mereatur operans aliquod determinatum. Vnde non videtur satisfeciisse propositæ difficultati; & cuiuscumque sit doctrina suprà relata, probanda non est; nempe durationem non augere bonitatem nisi sit notabilis: nam de duratione temporis longè probabilius est quamlibet augere: de durarione autem instantanea vocamus in quæstionem, an conferat aliquid ad meritum.

Tertia solutio est aliquorum recentiorũ asserentium actum mereri toto tempore, & omnibus instantibus, tamen non esse meritum infinitum, quia instantia illa non sunt actu infinita, sed in potentia. quæ tamen solutio falsam continet philosophiam. Communiter enim docent Philosophi hoc tempore in continuo actu esse infinita indiuisibilia, quod nos quoque probauimus in physicis, neque in hoc est ampliùs immorandum. Quarta solutio est asserentium præmium respondere actioni continuæ integræ cum omnibus suis circumstantiis, & Deum non taxare præmium secundùm mathematicam quantitatem durationis, sed prudenti quadam æstimatione, prout sibi conueniens & æquum videtur, & cùm tota illa duratio finita sit, nõ est necessarium, vt respondeat illi infinitum meritum, & præmium. Quæ solutio primo aspectu specierenus probabilis apparet, argumẽto tamen non satisfacit primo, quia quantitatem præmij respondentis merito videntur authores eius reducere in liberam Dei voluntatem taxantis, & designantis illud, cùm tamen secundùm veram Theologiam operi habenti conditiones, vt sit meritorium de condigno ex natura rei respondet præmium æquale, quamuis conferre aut non conferre illud posset esse liberum Deo, si non præcessisset diuina pollicitatio, quod pono hoc loco ex materia de merito. Deinde si opus quo magis durat magis meritorium est ratione circumstantiæ, ita vt etiam in inst[illegible]i, tantũ per illud duret, sit meritorium; ergo si per plura & plura instantia perseueret, erit magis meritorium, atque adeò si per infinita infinitè; vel assignanda est ratio, ob quam hæc infinita accessio meriti non rectè colligatur.

Quinta solutio aliorum est asserentium ratione durationis reuera augeri meritũ præmij essentialis, addunt tamen isti non posse opus esse infinitè meritorium propter infinita instantia, quia nullus intellectus creatus potest ferri cognitione distincta in infinita illa instantia, atque adeò circumstantia durationis non est distinctè cognita, & sic nõ iuuat ad meritum infinitum. Hanc tamen solutionem efficaciter refutat P. Vasquez 1.2.*tom.* 1.*disput.* 54.*cap.* 3. quia vt aliquid augeat bonitatem operationis vt circumstantia ipsius, non est necessarium vt sit cognitum, sed satis est, si, suppositа cognitione obiecti, procedat à voluntate, quod manifestè patet in circumstantia intensionis actus ipsius voluntatis, ratione cuius augetur meritum, nec tamen cognoscitur distinctè ab operante, vt per se manifestum est. Et ampliùs ostenditur, quia, vt probauimus ad tertiam partem in quæstionem primam, merita Christi ex dignitate personæ haberẽt infinitam dignitatem, quam reuera haberent etiamsi humanitas Christi de potentia absoluta ignoraret se esse vnitam Verbo, & sanctificatam Deitate; & purus homo iustus meretur per bona opera, etiamsi non cognoscat certò se esse iustum. Et idem P. Vasquez 1.2. *tom.* 1.*disput.* 57.*cap.* 2. expressè docet circumstãtiam personæ non esse volitam (loquitur de circumstantia operantis.) Deinde si cognitio confusa vnius instantis iuuat ad meritum, & cognitio confusa plurium plus iuuat; ergo cognitio confusa infinitorum poterit in infinitum iuuare, aut saltem ex hac parte non assignatur ratio, propter quam non possit opus esse infinitè meritorium.

Sextam solutionem tradunt aliqui, qui docent actioni meritoriæ in primo instanti respondere præmiũ aliquod diuisibile, & determinatum; eidem verò operi pro aliis instantibus conseruationis solùm respondere aliquod indiuisibile, partibus verò temporis indeterminatis partes præmij indeterminatas, integræ verò actioni pro determinato tempore determinatum aliquod præmium. Pro cuius explicatione notant primò substantiam operationis voluntatis totam produci in primo instanti, quia est permanens, & potest incipere per primũ sui esse. Secundò notant primum instans pertinere ad substantiam operationis, eo quòd in illo illa producatur: reliquum verò durationis est veluti accidens prædictæ substantiæ operationis, sine quo posset esse. His præmissis docent vlteriùs operationi prout in primo instanti respondere aliquid gratiæ, & gloriæ diuisibile, & determinatum, in aliis verò sequentibus solùm aliquod indiuisibile, ac proinde ex duratione actus non sequitur infinitum præmium, sed infinita indiuisibilia illius.

Hanc solutionem, quam sequuntur aliqui recentiores, refutat P. Vasquez loco citato, his rationibus. Prima, quia hæc sententia non satis videtur assignare rationem discriminis inter meritum primi instantis, & aliorum: quia si concedatur semel actioni vt in primo instanti respondere præmium aliquod diuisibile & determinatum, idem videretur dicendum de actione in aliis instantibus: quia sicut in primo producitur substãtia actionis, ita in aliis ipsa substantia conseruatur; ergo sicut ratione productionis respondet aliquod præmium diuisibile, ita & ratione conseruationis. Secunda, quia non videtur consentaneum rationi talia indiuisibilia assignare pro præmio, quia etiamsi talia indiuisibilia essent in qualitatibus, tamen in visione Dei non possent esse præmium, quia indiuisibilia visionis non essent visio. Tertia, quia ex hac doctrina sequitur melius esse in eodem tempore æquali elicere duas actiones per interruptionem,

ruptionem, quàm perſeuerare in vna continua, quia in primo inſtanti inceptionis vtriuſque daretur præmium diuiſibile,& ex parte temporis cætera eſſent paria,& tamen in priori caſu ſi ſolùm eſſet vna actio continua, tantùm eſſet vnum primũ inſtans, cui reſponderet præmium diuiſibile. Et tamen ſequelam concedere, & videtur contra rationem, & contra doctrinam Patrum, qui dum de oratione loquuntur mentali, vehementer hortantur ad perſeuerãdum in meditatione intellectus, & permanendum in dilectione voluntatis nulla interpoſita interruptione,diſtractionéve interiecta. Hæc P. Vaſquez contra prædictum modum philoſophandi.

Mihi verò prædicta ſententia ſemper difficilis viſa eſt. Et primò licèt mihi inuiſa non ſint indiuiſibilia qualitatum ſpiritualium, ſine quibus tamen multis annis Theologorum floruit,nedum vixit ſchola, tamen mirũ eſt ſi à tam incerta Philoſophia tam certa Theologiæ veritas pendeat,qualis eſt opus hominis iuſti nõ mereri infinitum præmium. Deinde actum prout in inſtanti continuatiuo non mereri præmium indiuiſibile, probare poſſumus; quia ſi actus pro illo inſtanti eſſet meritorius:ergo quo perfectior eſſet actus, eſſet magis meritorius pro illo inſtanti, ſicut de actu meritorio in tempore debemus dicere:ergo præmium actus prout in inſtanti continuatiuo non poteſt eſſe indiuiſibile intenſionis gratiæ,aut gloriæ:hoc enim indiuiſibile non ſuſcipit magis aut minus.

Sed fingere poſſet aliquis reſponſionem huius argumenti,dicens conſeruationi perfectioris actus in inſtãti reſpondere perfectius indiuiſibile. Eſt enim probabilis multorum Philoſophia aſſerentium gradus qualitatis etiam ſpiritualis habere ſubordinationem quandam perfectionis,& indiuiſibile continuatiuum perfectioris gradus eſſe perfectius.

Verùm quidquid ſit de hac inæqualitate graduum, (imò demus eſſe veram) præſenti tamen difficultati nõ poteſt ſatisfacere:contingere namque poteſt vt circumſtantiis perſonarum conſideratis,& inæqualitate operationum,in fine illarum maneant duo homines cum æquali habitu gratiæ: ergo vltimum indiuiſibile terminatiuum, quod æquale eſt in vtroque, non potuit eſſe præmium inæquale duarum operationum inæqualium, prout in inſtanti terminatiuo. v.g. habeat quis ſex gradus gratiæ,& alius quatuor,& qui habet ſex, eliciat actum, quo mereatur duos, qui verò habet quatuor, eliciat in eodem tempore actum quo mereatur alios quatuor. ecce in fine operationum eiuſdem temporis adæquati euadent iſti cum æquali gratia habituali. Deinde in eodem inſtanti poſſunt in diuerſis hominibus eſſe actus valde inæquales; ergo per ſolum indiuiſibile non poterit tam diuerſa inæqualitas ſigillatim adæquatè remunerari.

Quòd ſi aliquis velit omni conſeruationi inſtantaneæ ſemper ſolùm reſpondere præmium idem indiuiſibile,audiendus non eſt:nam pro menſura,pro qua actus eſt meritorius, eo magis eſt meritorius, quo maiorem habet bonitatem ex obiecto,& circumſtantiis,vt docẽt Theologi in materia de bonitate,& malitia,& in materia de merito; ergo vel dicendum eſt actum, prout in inſtanti continuatiuo,non eſſe meritorium, vel perfectiorem actum eſſe magis meritorium, vel non poſſe Deum remunerare ad æqualitatẽ actus inæquales eiuſdem inſtantis, quod eſt valde abſurdum.

Deinde prædicta indiuiſibilia ſi ſunt in qualitatibus ſpiritualibus,non poſſunt eſſe præmium actionis meritoriæ, prout in inſtanti conſeruationis, quia hæc indiuiſibilia debita ſunt actioni meritoriæ,prout in tempore,quia talis actio in tempore eſt meritoria qualitatis: illi autem qualitati ex natura rei ſunt debita indiuiſibilia vt continuatiua, ſeu terminatiua; ergo qui operaretur per integram horam,etiamſi non operaretur in vltimo inſtanti illius,mereretur eandem qualitatem gratiæ, ſicut ſi operaretur in vltimo inſtanti illius horæ:nam ex mente prędictorum authorum in vltimo inſtanti ſolùm poterat mereri indiuiſibile terminatiuum: hoc autem debitum erat ex præcedenti merito in tempore; quia qui meretur qualitatem aliquam, meretur illam terminatam ſecundùm ſuam naturam; ergo ex vi præcedentis meriti iam erat debitum indiuiſibile terminatiuum. Neque reipſa poteſt cenſeri maius præmium vnus gradus gratiæ cum indiuiſibili terminatiuo,quàm ſine illo, quod in pœna ſenſus debita peccato facile intelligitur: neque enim videtur maior pœna dolor corporalis, aut ſpiritualis terminatus intrinſecè per ſuum indiuiſibile, vel ſine illo.

Sed vno è duobus modis poſſet aliquis contendere eneruare vim huius argumenti: altero, ſi dicat in caſu quo homo non operaretur in vltimo inſtanti horæ dari quidem indiuiſibile, quia daretur gratia terminata, tamen illud indiuiſibile non dari vt præmium, ſed tanquam aliquod connaturale ipſi præmio:nempe ipſi habitui gratiæ,vel gloriæ. Sed hoc facile refutatur: nam qui meretur aliquod præmium,manifeſtè meretur quidquid illi intrinſecum eſt,& connaturale,eo quòd totum illud datur,& producitur in rerum natura intuitu actionis meritoriæ:hac enim ratione, qui meretur viſionem Dei, meretur perpetuitatem illius, eo quòd natura ſua viſio Dei ſit incorruptibilis & perpetua. Altero modo poſſet reſponderi,ſi quis concedat hominem quidem merentem in tempore, mereri etiam indiuiſibilia præmij conferendi, ſi tamen operetur etiam in vltimo inſtanti mereri vltimum indiuiſibile duobus modis,nempe actione meritoria prout in tempore,& prout in vltimo inſtanti.Hæc tamen doctrina & præter mentem authorum eſt,qui ſequuntur ſextam ſolutionem, & falſa, primò, quia iam probatum eſt, actionem prout in inſtanti continuatiuo, aut terminatiuo,vel non eſſe meritoriam, vel non poſſe eſſe meritoriam ſolius indiuiſibilis. Deinde ſi vltimum indiuiſibile iam eſt debitum vt præmium propter actionem meritoriam prout in tempore, ſine fundamento dicitur dandum à Deo propter actionem ipſam etiam prout in inſtanti: quia etiamſi actio illa non perſeueraret in inſtanti, eadem eſſet collatio præmij in re,vt probatum eſt. Ergo eadem voluntas in Deo, quæ ſemper ex obiectis creatis colligenda eſt. Quæ omnia ſatis oſtendunt difficultatem illius opinionis.

Alio modo reſpondent argumento illi qui in ſcholis illud primi propoſuerunt. Gregorius *in 2.d.3.q.1.artic.2. ad 4.* Almainus *queſt.de libertate voluntatis,artic.7.in 2.opinione,argum.3.& tract.2.Moralium,cap.9.* Hi ergo reſpondent prædicta calculatione non probari infinitum meritum,quia nulla actio humana poteſt durare per ſolum inſtans, ſed requirere etiam aliquod tempus, quamuis toto tempore liberè duret,& ita præmium non reſpondet actioni prout in inſtanti,& ita ex duratione per infinita inſtantia non deducitur meritum infinitum: duratio autem per tempus cùm ſolùm connotet infinitas partes temporis proportionales, ſolùm infert in ipſo præmio hanc infinitatem partium proportionaliũ, quæ ſub aliquo finito determinatè clauditur.Quem modum philoſophandi ſequutus eſt P.Vaſquez *loco citato, & 1. parte,diſputat.229.cap.10.* docuerat actionem non poſſe deſinere per vltimum ſui eſſe, neque durare per ſolum inſtans.

Hanc ſolutionem aliqui ſolùm refutant ex eo quòd principium philoſophicum illis non probetur,quod tamen probarunt Philoſophi non pauci, & ſequutus eſt Ferrara *3.contra Gentes.cap.65.§.vtrum autem res.* Et negare non poſſumus eſſe probabilem eam Philoſophiam. Alij verò putant etiam admiſſa ea Philoſophia non ſolui prædictum argumentum,quia etiamſi actus non poſ-

ſit

sit per solum instans durare, tamen non est cur negemus, illi prout in instanti respondere proprium præmium. Hæc tamen ratio parui momenti est. si enim semel demus actum non posse durare per solum vnum instans, manifestè sequitur illi prout in instanti non posse respondere determinatum aliquod præmium proprium, sed connumerandũ cum præmio actionis prout in tempore, actus enim est meritorius, prout liber; si ergo præter instans deberet durare aliquo tempore indeterminato, non posset illi prout in solo instanti determinatum præmium respondere. Præsertim quia si responderet præmium aliquod prout in quolibet instanti, vel esset diuisibile, vel indiuisibile, & tunc redirent difficultates suprapositæ. Si ergo principium illud philosophicum verum esset, satis esset facilis solutio argumenti.

Alij obiiciunt contra principium illud philosophicum, ex eo sequi peccatorem aliquo tempore necessariò peccare, si peccatum actionis non potest durare per solum instans. Huic tamen obiectioni facile respondent Doctores illius opinionis, pro nullo tempore peccatorem necessariò peccare, quia quolibet tempore signato potuit antea & antea cessare à peccato, & in hoc sensu eam Philosophiam probabilem putant Medina 1.2. *quæst.*10.*artic.*4. Zumelius 1.*p.quæst.*14.*artic.*13.*disput.*3.

Verùm si prædictæ difficultati possumus satisfacere admisso etiam contrario principio philosophico de duratione actus per solum vnum instans, satius longè erit & id nobis conandum.

Dicendum verò est primò, in instantibus conseruationis non posse actioni meritoriæ respõdere præmium aliquod diuisibile. Hanc conclusionem manifestè docet P.Vasquez *loco citato.* P.Suarez *relectione de reminiscentia meritorum, disput.*2.*sect.*3.*num.*40. & alij recentiores. Et probari potest, quia si illud præmium esset diuisibile, necessariò deberet esse aliquod determinatum, tum quia respondet actioni, prout in mensura determinata, tum quia præmium illud non posset produci in instanti, & conferri: in instanti enim nihil potest fieri indeterminatum. Determinatum autem præmium esse non potest, sequeretur enim (quod est impossibile) cæteris paribus plus mereri hominem in vno instanti, quàm in aliqua parte temporis indeterminata, quia si præmiũ respondens instanti esset pars aliqua habitus gratiæ determinata, planè esset maior quàm aliqua pars indeterminata respondens actioni meritoriæ, prout in aliqua minutula parte temporis indeterminata: omnis enim pars determinata maior est aliqua particula eiusdem latitudinis indeterminatæ, vt constat: pars enim determinata quantumuis exigua continet plures indeterminatas.

Secundò dicendum est, actioni meritoriæ prout in instanti non potest respondere præmium aliquod indiuisibile terminatiuum, aut continuatiuum præmij essentialis. ita sentit P.Vasquez *suprà*, & ex instituto P.Vasquez sequitur P.Salas 1.2.*tom.*2.*tract.*13.*disput.*5.*sect.*7.*num.*77. & probant multa, quæ attulimus suprà contra sextam solutionem. Et breuiter indico primò, quia certitudo præmij boni operis non debet pendere à tam incerta Philosophia de indiuisibilibus secundùm intensionem qualitatum spiritualium, & visionis beatificæ. Secundò, quia, vt suprà inferebam, sequeretur actionibus meritoriis inæqualibus prout in eodem instanti respondere æquale præmium, quod esset absurdum. Tertiò vt iam etiam indicaui, si in gratia & gloria sunt indiuisibilia intensionis, qui meretur latitudinem earum qualitatum, meretur in eodem tempore continuatiua & terminatiua earum qualitatum, cùm hæc sint termini intrinseci, & connaturales earumdem, & quisquis meretur præmium aliquod, meretur quidquid illi intrinsecum est ex natura rei.

Ex his verò duobus principiis sequitur actionem meritoriam puri hominis iusti non posse esse infinitè meritoriam ratione continuationis, & conseruationis, quia, vt probatum est, in instantibus illius non est actio meritoria, sed in instanti terminatiuo, aut continuatiuo meriti: ratione autem continuationis prout in partibus temporis, est quidem actio meritoria; verùm sicut partes temporis determinatæ sunt finitæ, quamuis contineant infinitas partes proportionales, ita actio ipsa est meritoria alicuius præmij determinati, claudentis in se infinitas partes proportionales. Secundò sequitur eodem modo esse philosophandũ de pœna sensus respondenti peccato; neque enim peccatum conseruatum per integram horam meretur pœnam sensus infinitam secundùm intensionem. Tertiò sequitur eodem modo philosophandũ esse de actione meritoria respectu præmij accidentalis, quantum ad hoc enim eadem est difficultas & ratio, & eodem modo soluenda quæstio.

Ex quo vlteriùs infero argumentum illud de infinitate meriti non habere peculiarem difficultatem circa meritum præmij essentialis, vt putauit Bañez: nam, vt dixi, eandem vim habet circa præmium accidentale, & meritum illius, & circa meritum peccati respectu pœnæ sensus. Sicut ergo propter tale argumentum nullus potest negare actum peccati, quantumuis remissum, mereri augmentum pœnæ sensus distinctum à pœna sensus inferenda propter alia peccata, ita propter tale argumentum nullus debet asserere, actum bonum remissum non mereri augmentum gratiæ & gloriæ distinctum à gratia, & gloria debita aliis meritis. Et de circumstantia durationis actus boni, sicut de circumstantia durationis actus mali iudicandum est.

Restant tamen ad exactiorem intelligentiam nostræ doctrinæ explicanda nonnulla, vnum est, an actus prout in primo instanti mereatur aliquod præmium diuisibile; & ponimus posse actum durare per solum vnum instans, & hoc posito concedendum est talem actum esse meritorium gratiæ & gloriæ, si adsint cætera requisita ad merendum. Et ratio est, quia tunc non solùm consideratur circumstantia durationis, sed ipsa substantia actus denuò producta cum omnibus circumstantiis, ex quibus sumitur bonitas moralis. Ita planè docent P. Suarez, & alij ex suprà citatis, qui putant actum posse durare per solum vnum instans. Ex hac verò doctrina assignandum est discrimen inter actum, prout in primo instanti initiatiuo, & ipsum actum, prout in aliis instantibus continuatiuis, in quibus dirimus actum nihil mereri; quia in illis solùm consideratur circumstantia durationis indiuisibilis, in qua probauimus non posse esse meritum, quia cùm illa sint continuatiua, aut terminatiua præcedentis meriti, ex vi illius meriti præcedentis manet debitũ ipsum indiuisibile præmij. At verò actus prout in primo instanti non solùm consideratur secundùm circumstantiam durationis, & cùm possit tantùm per instans durare, non consideratur ibi ratio solius termini, nec potest esse solum aliquod indiuisibile debitum ratione alterius meriti, quia nullum meritum præfuit; loquimur enim de actione, vt in primo instanti: à merito autem temporis sequentis pendere non potest, quia ponimus posse durare per solum vnum instans.

Dices, ergo in primo instanti plus merebitur, quàm in aliqua parte indeterminata temporis, quia si meretur aliquod determinatum, illud erit maius quàm aliquod indeterminatum, quod meretur in aliqua particula temporis indeterminati, quod suprà ostendimus esse absurdum loquentes de instantibus cõtinuatiuis. Respondetur concedendum esse in primo instanti mereri actum aliquod præmium determinatum maius aliquo præmio indeterminato respondenti actioni prout in particula temporis indeterminati; neque hoc est conueniens, quia non sunt cætera paria. Nam in primo instanti consideratur ipsa noua productio substãtiæ actus,

tempore

tempore autem ſequenti conſideratur ratio conſeruationis, hoc eſt, circumſtantia durationis. Ex quo etiam ſumitur diſcrimen inter primum inſtans, & alia, quod in aliis ſolùm conſideretur ratio conſeruationis, atque adeò & durationis circumſtantiæ durationis inſtantaneæ, cùm tamen in primo inſtanti habeatur ratio ſubſtantiæ ipſius actus, quæ poteſt eſſe abſque aliquo merito temporis ſubſequentis. Ex hoc etiam intelligitur habere vim argumentum, quod ſuprà fecimus ad probandum in inſtanti continuatiuo non poſſe eſſe meritum alicuius præmij diuiſibilis determinati, ne in illo inſtanti daretur maius meritum, quàm in aliqua parte temporis indeterminati, quia tunc ſiue in tempore, ſiue in inſtanti tantùm conſideratur ratio circumſtantię durationis, & ita cætera ſunt paria; quare inconueniens eſſet magis mereri in inſtanti, quàm in aliqua parte temporis, ſecus de primo inſtanti, vt explicatum eſt.

Secundò reſtat explicandum an ſit melius in eadem menſura temporis adæquata habere duos actus diſcretos, quàm vnum continuum. Ratio quæſtionis ex vna parte eſt, quia iuxta doctrinam traditam melius eſt producere actum, quàm conſeruare illum, quia in vno conſideratur ratio ſubſtantiæ denuo productæ; in altero verò ratio ſolius durationis. Ex altera verò parte videtur melius, aut æquè bonum perſeuerare in eodem actu, cùm in ipſa perſeuerantia ſit difficultas. Et dum Patres loquuntur de oratione, & dilectione Dei, ſeriò exhortantur homines ad perſeuerandum in illis actibus. Et hanc partem ſequitur P. Vaſquez *loco citato*; priorem verò partem, cæteris paribus, amplectitur vt veram P. Suarez, propter rationem factam. Ego verò exiſtimo quod ad actiones humanas pertinet moraliter loquendo, tutius eſſe perſeuerare in eodem actu propter præſentiſſimum & frequens periculum diſtractionis, ſi quis velit interrumpere actus, quod in praxi maximè conſiderandum eſt, quamuis, cæteris paribus, mihi placeat ſpeculatiuè prior opinio. Sed non facile admittam caſum in praxi eſſe moraliter poſſibilem. Et hæc circa ſolutionem tertij argumenti poſiti in principio dubij pro prima opinione. Nonnulla alia, quæ hîc poſſent quæri, dicentur in ſequentibus.

DVBIVM IV.

An actus remiſſi præmium gratiæ detur ſtatim.

MVlti concedunt actus remiſſos mereri aliquod augmentum gratiæ, qui tamen putant non ſtatim dari. ita Capreolus *in 4.d.14.quæſt.2.artic.3.in quadam ſolutione ad primum argumentum Scoti contra primam concluſionem.* Conradus *1.2. ad quæſtionem vltimam in artic.8.* Docent verò iſti Doctores dari tale augmentum quando homo ſe diſpoſuerit per feruentiorem actum, ita tamẽ vt ſi in hac vita nunquã habuerit perfectiorem actum, nunquam dabitur illud præmium, quod aliàs daretur, & reſponderet actui remiſſo. & hæc eſt germana mens Capreoli, cui falsò tribuunt recentiores, quòd ſenſerit actus remiſſos nihil omnino mereri. S. Thom. certè *1.2.quæſt.114.artic.8. ad 3. & in hac quæſt.artic.6. in corpore, & ad 1.* planè videtur ſentire augmentum hoc non ſtatim dari, ſed cùm homo fuerit rectè diſpoſitus. ita loquitur *artic.illo 8.* vel cùm quis conatur ad huiuſmodi augmentum per intenſiorem actum, vt loquitur *in articulo 6.* Et hoc ſequuntur Caietanus, & alij Thomiſtæ non pauci *in citatis locis.* Sed non lego apud D. Thom. hoc augmentum non fore dandum in ingreſſu beatitudinis, quando in hac vita homo iuſtus non habuit feruentiorem actum. Alij verò ſentiunt tale augmentum nunquam dari in hac vita, dari tamen in ingreſſu beatitudinis. ita Scotus *in 4.d.22.qu.§.de 2.& diſtinct.21. quæſt.1.§.in iſta quæſtione, verſu, iſtud eſt.* Et quidam volunt interpretari Scotum de augmento dando in fine vitæ, alij de augmento dando in inſtanti ſeparationis animæ à corpore. Omnes verò Doctores, qui putant hoc augmentum non ſtatim dari, præcipuè mouentur ex eo, quòd actus reſpectu habitus proprij non ſolùm ſe habeat vt meritum, ſed etiam vt diſpoſitio: ad intendendum autem habitum requiritur intenſior diſpoſitio, ſicut ad intendendas alias qualitates phyſicas.

Secundò arguunt aliqui recentiores, quia ſi præmium actus remiſſi ſtatim daretur; ergo præmium actus cuiuſlibet virtutis etiam daretur ſtatim, ac proinde augeretur habitus charitatis per omnes actus aliarum virtutum, quod non videtur connaturale habitui diuerſæ ſpeciei. Tertiò, quia ſi per omnes actus cuiuſlibet virtutis augeretur ſtatim habitus charitatis, cùm in religioſis hominibus frequens ſit habere huiuſmodi actus, inſignem quandam facilitatem experirentur in ſeipſis ad eliciendos actus charitatis, quod non ita euenit. Quo argumento vſus eſt Victoria, vt probaret id, quod ex illo ſuprà retuli, actus remiſſos mereri augmentum gratiæ, non charitatis. Quartò peculiariter arguunt nonnulli Theologi huius ætatis, quia ex oppoſita ſententia ſequitur peccatum veniale nunquam remitti in Sacramento, quia ſi habitus charitatis ſtatim datur propter quamlibet attritionem iuſti hominis, per illum cum relatione ad attritionem expelletur peccatum veniale, ſicut poſſet expelli per habitum charitatis cauſatum in Sacramento. Vt autem diximus in materia de pœnitentia, concedendum eſt aliquando per confeſſionem virtute clauium remitti peccatum veniale.

Alia eſt opinio aſſerentium hoc augmentum ſtatim dari. ita Gabriel *in 1.d.17.quæſt.4.artic.3.dub.2. & in 4.d.14. quæſt.3.artic.3.dub.3.* Almainus *tract.2.Moralium, cap.11.& 12.* Corduba *primo quæſtionarij, quæſt.9.* Aragon hîc *articulo 6.* P. Valentia *puncto 3.* P. Suarez *tomo 2.in 3.part. diſput.38. ſect.2. & relectione de reuiuiſcentia meritorum, diſput.2. ſect.3. num.33.* P. Vaſquez *1.2.d.220.cap.5.* Et de augmento gratiæ ita ſenſit Victoria *relectione de augmento charitatis*, & dicit eſſe communem recentiorum Theologorum: & citari poteſt Toletanus *in Apologia pro decretis Concilij Tridentini, in cap.10.ſeſſ.6.* vbi indiſcriminatim de operibus iuſti loquens dixit, per illa reddi hominem iuſtum magis ſanctum, & ſine vlla reſtrictione: loquitur etiam Albertus *in 1.d.17.artic.10. in fine.* Probari verò poteſt hæc ſententia ex Concilio Tridentino, *ſeſſ.6.cap.10.* vbi Concilium dicit iuſtificatos & amicos Dei euntes de virtute in virtutem renouari, vt Apoſtolus inquit, de die in diem mortificando membra carnis ſuæ, & exhibendo ea arma iuſtitiæ in ſanctificationem per obſeruationem mandatorum Dei, & Eccleſiæ in ipſa iuſtitia per Chriſti gratiam acceptam, cooperante fide bonis operibus creſcere, atque magis iuſtificari. Circa quem locum ponendum eſt primò quòd videtur Concilium loqui de augmento iuſtitiæ, de qua loquens *cap.7.* dixerat cauſam illius eſſe Baptiſmum: hæc autem iuſtitia habitus eſt. Incipit enim Concilij caput his verbis: *Sic ergo iuſtificati*, vbi illa particula, *ſic*, modum iuſtificationis priùs traditum planè indicat. Deinde Concilium vniuersè videtur loqui de omnibus operibus, quibus iuſti communiter obſeruant mandata, euntes de virtute in virtutem, cùm tamen communiter non ſemper hæc opera ſint intenſiora; & *canone 24.* definitur iuſtitiam acceptam augeri coram Deo per bona opera; & *canone 32.* definitur, iuſtificatum bonis operibus ex gratia factis, mereri augmentum gratiæ.

Probari etiam poteſt prædicta ſententia, quia per tales actus quantumuis remiſſos ſufficienter diſponitur iuſtus in ratione diſpoſitionis meritoriæ ad recipiendum

dum augmentum habitus gratiæ & charitatis. Sciendum enim est supposita communiori & valde certa opinione suprà tradita, quòd actus remissus mereatur augmentum gratiæ, dicendum esse per quemlibet actum virtutis hominis iusti constitui iustum magis sanctũ: constituitur enim dignus maiori gloria, sicut peccator nouis peccatis redditur magis iniustus. Et hanc sanctitatem recentiores, qui contra hæreticos scripsere, appellant sanctitatem operum. Per illa ergo opera constituitur operans magis sanctus. & hanc sanctitatem actuum dicimus esse sufficientem dispositionem in genere meriti, & formæ constituentis amicum; ergo cùm homo ille per talem actum magis placeat Deo, atque adeò in eo ordine sufficienter videtur dispositus ad infusionem habitus, non est cur negemus infundi. Et confirmatur ampliùs, quia prima iustificatio non fit sine habitu: ergo augmentum iustificationis non fit sine augmento habitus: hoc enim ipsa natura iustificationis videtur postulare: præsertim cùm non sit euidens aliqua aut efficax ratio pro contraria sententia. Propter quæ mihi hæc sententia semper visa est multum habere probabilitatis, licèt prima opinio sit valde probabilis.

Restat satisfacere argumentis primæ opinionis. Ad primum respondent communiter Doctores secundæ opinionis, sufficientem dispositionem esse ad infusionem habitus opus meritorium illius, quo iustus redditur magis sanctus: neque est eadẽ ratio de aliis habitibus acquisitis; illi enim augentur sicut aliæ qualitates naturales, nempe efficienter, seu per modum effectus physici: habitus verò gratiæ & charitatis augentur à suis actibus meritoriis; nec potest efficaciter probari necessarium esse, vt actus meritorius sit etiam intensior habitu gratiæ & charitatis.

Ad secundum concedendum est per quemlibet actum cuiuslibet virtutis ex gratia factum mereri hominem augmentum gratiæ & charitatis, & augmentum illud statim dari, vt diximus: nam per quemlibet actum, quo homo redditur actualiter magis sanctus, augetur etiam sanctitas habitualis, quæ consideratur relatè ad meritum, & ita non mirum est si per actum cuiuslibet virtutis augeatur meritorum habitus charitatis propter assignatam rationem. In habitibus tamen naturalibus id nõ contingit, sed solùm augetur habitus à propriis actibus tanquam à propria causa physica: non potest autem actus temperantiæ. v. g. physicè causare habitum acquisitum iustitiæ, aut fortitudinis.

Ad tertium aliqui respondent, hominem iustum non experiri eam facilitatem, quia habitus supernaturalis non iuuat ad facilitatem, sed ad substantiam actus; quam doctrinam tradidit P. Vasquez *1.2.tomo 1.disput.83.cap.1. num.7.* de qua doctrina dixi suprà *ad quæst.6.* Modò autem ego non negarem iustum hominem, qui frequenter bene operatur, maiorem in dies facilitatem experiri ad obseruanda mandata Dei, & bene operandum, siue hæc oriatur ex augmento habituum infusorum in voluntate, siue ex adiuncto exercitio habituum adquisitorum, siue etiam ex parte intellectus, si multiplicentur rationes, quæ efficaciùs mouent ad operandum, quamuis dum sumus in statu agonis, & pugnæ, non desint motus vitiorum, causæve extrinsecæ, impedimentáque vincenda & superanda ex auxilio gratiæ per Christum.

Quartum argumentum difficultatem inuoluit de remissione venialis per Sacramentum, de qua fusè dixi in materia de pœnitentia, solétque variis modis dissolui iuxta diuersas opiniones, quas retuli *loco citato*, vbi ego docui interdum esse aliquam attritionem, quæ extra Sacramentum non sufficiet ad delendum veniale peccatum, & sufficiet cum Sacramento, cuius rationem eo loci assignaui, nec præsentis est instituti. Sed posset aliquis obiicere, secundam opinionem quam retulimus esse contra S. Thomam, & non me latet recẽtiores aliquos voluisse explicare D. Thomam, verùm locis citatis manifestè videtur loquutus. Illud tamen est aduertendũ S. Thomam nõ negasse actum remissum hominis iusti mereri augmentum gratiæ, sed potiùs affirmasse contrarium, in quo amplectimur eius sententiam. Illud solùm videtur difficile, quod negat tale augmentum statim dari, res tamen est magni momenti. Et ex familia D. Thomæ contrarium docuit Victoria, & nos fatemur sententiam D. Thomæ multum habere probabilitatis, nec est operosum illam defendere.

Scire autem oportet in hac quæstione recentiores aliquos interpretes S. Thomæ *in articulum sextum*, docuisse sententiam asserentium actus remissos hominis iusti esse meritorios noui augmenti gratiæ & gloriæ, & augmentum gratiæ statim dari esse improbabilem; in quo planè decipiuntur. quod facile possumus ostendere: nam prædicta opinio duas continet partes, prior est; actus remissos mereri nouum augmentum gratiæ & gloriæ, quæ est opinio communior Scholasticorum, imò etiam ferè communis inter Thomistas, habẽt etiam plures alios authores, quos suprà retuli, & contraria graui censura notatur à multis, quam etiam partem suprà probauimus. Altera pars est de præmio gratiæ horum actuum, quòd statim detur. Et hæc etiam plures habet & grauissimos authores, atque adeò nõ potest dici improbabilis, præsertim cùm contra illam nulla sit ratio alicuius magni momenti.

Sed obiiciunt prædicti recentiores, ex tali opinione sequi fieri augmentum secundùm totam latitudinem actus. Sed hoc nullum est inconueniens, vt constat ex dictis, sed intelligendum est vt detur præmium secundùm totam latitudinem actus meritorij, quod dixerim, quia nobis incertum est an actus, v.g. vt 6. secundùm intensionem mereatur alios sex gradus gratiæ, aut pauciores, vt gradus actus correspondeat gradui habitus; quidquid tamen actus vt 6. meretur, statim dabitur. Alia etiam inferunt incõuenientia de magna intensione habitus, & de comparatione meriti actus in tempore & in instanti, quæ omnia ex supradictis facilè possunt solui. Ex dictis intelligi potest habitum charitatis & gratiæ augeri actu meritorio cuiuslibet virtutis magis aut minus secundùm maiorem, vel minorem perfectionẽ actus considerata specie virtutis, & aliis circumstantiis actus. Item cessat ex dictis dubium quod alij tractant de tempore, quo datur præmium gratiæ debitum actui remisso, quod non est magni momenti, dummodo non negetur actum remissum hominis iusti mereri peculiare præmium gratiæ & gloriæ distinctum à præmio cuiuslibet alterius actus.

Disputant verò aliqui, an si aliquis actus durans per tempus in quolibet instanti intenderetur, esset meritorius infinitè? Ratio dubij est, quia ex hypothesi in quolibet instanti esset denuo productus aliquis gradus, vel aliqua pars determinata intensionis. & ita cùm sint instantia infinita, si illis responderent partes præmij infinitæ, & determinatæ, euaderet præmium infinitum. Et variis modis posset responderi huic difficultati, iuxta diuersa placita relata dubio præcedenti. Ego tamen existimo non minus hoc esse impossibile, quàm quod in infinitis instantibus vnius

horæ possint fieri infiniti actus distincti, quod moraliter non posse fieri ab homine, vel experimento potest cuilibet constare. An verò de potentia absoluta possit fieri infinitum, alienum est ab hac disputatione. De infinita verò intensione habitus gratiæ vel charitatis an sit possibilis, dicebam ad quæstionem septimam tertiæ partis, & infrà attingam. Item solet disputari quod paulo antea tetigi de proportione inter intensionem actus meritorij,& intensionem habitus gratiæ & charitatis. An v. g. actus habens quatuor gradus mereatur alios quatuor gradus habitus? Et res valde est incerta.legi potest P.Suarez *disputatione secunda de reuiuiscentia meritorum.sectione tertia, à num.45.* qui de actibus charitatis putat rem dubiam; de actibus verò meritoriis aliarum virtutum probabilius putat non mereri tantam intensionem habitus, quantam habent ipsi actus ex sola intensione,cùm sint actus inferioris virtutis.

DVBIVM V.

An in Concilio Tridentino sit definitum aliquid circa augmentum habitus gratiæ, vel charitatis.

DVo possunt hîc quæri,vnũ est an definiat Concilium Tridentinum per quælibet opera etiam remissa mereri iustum augmentum gratiæ & gloriæ, siue nomine gratiæ intelligatur habitus, siue aliqua relatio, vel denominatio sanctitatis; alterum est an in specie sit definitum, iustum per quælibet bona opera mereri augmentum habitus gratiæ, vel charitatis. Circa primam partem recentiores Thomistæ in articulum sextum, dubio secundo putant, nihil esse definitum à Concilio in eo sensu, quia Concilium solùm intendit damnare errorem Lutheranorum asserentium omnes esse æqualiter sanctos,& iustum per bona opera non crescere in sanctitate. Et hoc sensu intelligunt canonem 24.& 32.non tamen existimandum esse Concilium definire per quælibet bona opera iustum crescere in sanctitate. Nam per opera bona moralia facta ex viribus naturæ nõ meretur iustus augmentum gratiæ; ergo Concilij definitio non est intelligenda de quolibet opere iusti quomodolibet facto.

Alij verò putant definitum esse à Concilio, per quodlibet opus hominis iusti factum ex gratia constitui iustum magis sanctum,& amicum, quod mihi apparet probabilius, siue dicatur fieri magis amicus per relationem ad actum, siue per habitum, propter ea, quæ dixi suprà agens de merito actus remissi. Et confirmari potest ex *sess.6.Concilij,cap.10.* vbi loquitur Concilium de quodam augmento iustitiæ communi & frequenti comparatione iustorum, vt patet ex illis verbis, *renouantur de die in diem.* Communis autem modus operandi non est per actus intensiores, & tamen credendum est Concilium assignare frequentiorem modum crescendi in iustitia.Item Concilium non solùm docet iustos posse crescere in iustitia, sed etiam quomodo crescant, vt patet ex illa particula explicationis, *hoc est, mortificando membra carnis suæ.* Et idem potest colligi ex locis, quibus vtitur Apocalypsis vltimo. *Qui iustus est, iustificetur adhuc,* quod eodem sensu dicitur,sicut illud eiusdem capitis, *Et qui in sordibus est, sordescat adhuc,* & illud Ecclesiastici 18. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari.* quibus verbis ostendit Concilium communem modum crescendi in iustitia,qui, vt dixi,non est per intensiores actus. Et canone illo 32. absolutè de omnibus operibus factis ex gratia dicitur mereri augmentum gratiæ vitam æternam,& consequutionem illius, & ita sentiunt multi Theologi huius ætatis.Quæ verò in contrarium obiiciuntur, facilem habent solutionem. Ad primum respondetur Concilium damnasse errorem Lutheranorum,& simul etiam docuisse per opera ex gratia facta crescere iustum in iustitia.Alterum verò leuioris est momenti: loquitur enim Concilium in tota sessione de operibus factis ex gratia, dum loquitur de merito, & constat ex canone illo 32. citato.

Circa alteram partem non pauci docent definitum esse à Concilio, iustum per bona opera mereri augmentum gratiæ habitualis, vel charitatis. Nam secundùm veriorem doctrinam de fide est, iustificationem in Baptismo fieri per habitum, iuxta Concilium *sessione 6. capite septimo.* & deinde dicitur *citatis capitibus,* iustum crescere in iustitia accepta. quæ verba referuntur ad iustitiam acceptam per Baptismum; & *canone 32. citato* dicit Concilium,iustum per bona opera mereri augmentum gratiæ, quod minus propriè intelligeretur de sola denominatione, & effectu formali orto ex ipsis actibus,& tamen actus non dicitur mereri suum effectum formalem, sed ex natura rei refertur ad præmium, quod Deus secluso pacto & promissione posset dare, vel non dare: effectum autem primarium formalem alicuius formæ nullus potest impedire, si semel forma constituatur in subiecto. Propterea Patres Concilij Tridentini versati in disputationibus theologicis, & valde docti in hac materia,planè loquebantur phrasi Scholasticorum,& ita dum dicunt bona opera mereri augmentum gratiæ, videntur intelligendi de habitu gratiæ, vel charitatis. Nihilominus P. Vasquez *1.2.disput.220. cap.7.* putat Concilium Tridentinum nequaquam definisse, accretionem iustificationis fieri per incrementũ gratiæ habitualis, sed solùm definire voluisse,hominem iustum per bona opera fieri magis sanctum,ita vt opera illa non tantùm sint fructus & signa iustificationis,sed etiam sint verè causa maioris iustitiæ,contra hæreticos huius temporis, qui docent, bona opera iusti non esse causam maioris iustificationis, sed tantùm signa & fructus iustitiæ præcedentis:contendit tamen *ibidem,& disput.203.* certissimum esse iuxta Concilium, iustificationem aliquando fieri per habitum, non tamen videri definitum semper augmentum iustificationis fieri per additionem & intensionem habitus.

Ad argumentum verò quòd fecimus,desumptum ex *canone 32. sessione 6.* respondetur duobus modis posse explicari: altero vt opera dicantur mereri augmentum iustificationis, quia verè sunt merita gloriæ, & tanquam opera libera reddunt iustum magis sanctum,atque adeò per modum meriti; & quamuis effectus ille maioris sanctitatis ratione denominanis sumptæ ab ipsis actibus sit effectus formalis, tamen hoc non impedit opus dici meritorium:nam & S.Thom. *2.2.quæst.24. artic.10.* dixit peccatum mortale expellere charitatem effectiuè,& meritoriè,& tamen charitatis expulsio est effectus formalis peccati mortalis: altero, si quis dicat Patres Concilij verè intellexisse opera iusti mereri augmentum gratiæ habitualis,non tamen hoc pertinere ad institutum definitionis ipsius Concilij, vt dictum est.quod placitum probabile est, negare tamen non possumus priorem sensum magis esse consentaneum Concilio Tridentino,quod P.Vasquez non negat,sed solùm vult rem non videri definitam.

Disputant etiam aliqui an sit definitum augmentum præmij actus remissi dari statim,& referũtur aliqui

qui dicentes hoc esse definitum, putant enim definitum esse, omnia opera iusti ex gratia facta mereri peculiare augmentum gratiæ habitualis, & simul arbitrantur hominem crescere in iustitia per tale augmentum habitus. Hoc tamen probandum non est: nam quidquid sit de merito bonorum operum, & præmio illorum, tamen quod attinet ad tempus, in quo confertur augmentum habitus, dandum solum propter opus operantis, nihil disputatum est à Concilio, neque erat controuersia de hoc cum hæreticis. Item cùm S.Thomas,& multi præclari Theologi dixerint præmium illud, & augmentum habitus non statim dari, nulla ratione dicendum est id damnatum esse à Concilio.

Rursus sciendum est Concilium dum loquitur in ea sessione de infusione, vel accretione habitus gratiæ, vel charitatis, nihil velle definire circa distinctionem habitus gratiæ & charitatis: nam de hoc non fuit controuersia cum hæreticis; & vtraque opinio de distinctione, vel identitate horum habituum multum habet probabilitatis, & graues authores, de qua controuersia legi possunt authores, scilicet P. Vasquez 1.2.*disput.* 118. & pro mente Concilij legatur *caput tertium, numero 18.* & Vega *libro septimo in Trideminum, cap.*27. quæ autem earum opinionum probabilior sit, 1.2.*ad quæstionem* 110. ex instituto pertinet explicare, & facili negotio optimè defendi potest sententia S.Thomæ.

DVBIVM VI.

An habitus charitatis possit augeri in infinitum.

IN simili de habitu gratiæ id tractant aliqui Theologi *tertia parte ad quæstionem 7.in articulum 12.* agentes de gratia habituali animæ Christi,de quo nos ibi etiam diximus, & P.Vasquez ibi *disputat.46.& 47. capite secundo.* Alij verò de habitu charitatis hoc tractant cum S.Thoma hîc *articulo septimo.* Prima sententia est asserentium gratiam non posse crescere in infinitum. ita sentit Scotus *in tertio, distinct.13. §. ad primam quæstionem dico.* Bonauentura *in primo, disput.17. secunda parte distinctionis quæst.4.* Richardus *quæstione secunda,articulo secundo,quæstione quarta.*Marsilius *in tertio,quæst. 10. articulo primo.* Driedo *de captiuitate & redemptione generis humani, tractatu 2.cap.2. par.3. artic.6. sententiæ 8.* Durandus *in tertio,disput.13. quæst.1.* & videtur sequi Caietanus hîc *in articulo septimo,& tertia parte,quæstione septima,in articulo decimo & duodecimo.*Potest autem hæc sententia duobus modis explicari, altero vt charitas non possit crescere in infinitum, nō quia secundùm se crescere non possit,sed quia in subiecto creato non sit infinita capacitas. Altero vt hoc habeat gratia ex seipsa. Ad explicationem autem suæ sententiæ duo probat Scotus,vnum est omnem creaturam intellectualem habere æqualem capacitatem ad gratiam, eo quòd gratia, vel charitas habitualis eodem modo cōueniens est animæ rationali,aut cuilibet naturæ angelicæ, eodémque modo potest eas perficere. Alterum est gratiam secundùm se nō posse crescere in infinitum:hoc autem,de quo modò contendimus, probat Scotus, quia si habitus gratiæ, vel charitatis potest crescere in infinitum, posset motus alterationis esse continuus in infinitum, contra Aristotel.*8.physicorum,textu 63.& 74.* Secundò probatur ex eodem Aristot.*2.de anima,cap.4.*vbi docuit omnia quę natura constant terminum habere. Tertiò probari potest ex Augustino *in Enchiridio, cap.221.* vbi docuit cupiditatem minui charitate crescente, donec eueniat ad tantam magnitudinem, qua maior esse non possit.

Aliorum sententia est habitum gratiæ & charitatis posse crescere in infinitum. ita S.Thomas hîc *articulo 7. & 3.par.art.12.* & interpretes communiter in hæc loca. Gabriel *in 3.disput.13. quæstione vnica, artic.1. & 2.& in 1.d.17.quæst.8.artic.2.conclus.3.& 4.* Gregorius *in 1.d.17.quæst.6.* Ocham *quæst.8.* Capreolus *in 3.d.13.quæstione vnica, artic.3.& in 1.d.17.quæst.2.artic.2.* Almainus *in 3.disp.13.quæstione prima.* P. Vasquez *disputatione 47. citata.* ibi P.Suarez *disputatione 22.sectione 2.* Sed non eodem modo intelligunt hanc sententiam omnes citati Doctores: nam Almainus, & Aliacensis ab eo citatus, docent habitum gratiæ & charitatis, posse in infinitum crescere in ratione qualitatis, non tamen in ratione gratiæ. Gabriel verò putat hunc habitum extra subiectum posse crescere in infinitum, non tamen in subiecto, quod ideo dixit ne cogeretur fateri in subiecto capacitatem ad gratiam infinitam,quod illi videbatur absurdum. Communiter verò Doctores absolutè docent,habitum gratię & charitatis posse crescere in infinitum,etiam in subiecto.

Dicendum verò est, hunc habitum posse crescere in infinitum secundùm physicam entitatem:hoc autem probatur, quia homo in statu viæ nouis operibus ex gratia factis in statu iustitiæ potest ampliùs & ampliùs iustificari apud Deum; ergo signum est habitum gratiæ,& ipsam claram visionem Dei posse ampliùs & ampliùs semper crescere,& absurdum esset concedere hominem iustum posse in via bene operari, & non mereri; & ideo concedendum est de potentia absoluta posse iustum per noua opera bona facta ex auxilio gratiæ in statu viæ ampliùs & ampliùs mereri. Et explicari potest ex eo quòd natura diuina ampliùs & ampliùs in infinitum amabilis est, nec potest homo ita perfectè Deū amare, quin Deus ipse sit magis amabilis; ergo sine causa negabimus posse Dominum magis illum amare, posséque crescere habitum, qui est principium huius dilectionis. Vlteriùs ostendi potest, quia tale augmentum infinitum syncategorematicè neque repugnat ex parte obiecti, cùm obiectum sit infinitè amabile, neque ex parte agentis, cùm Deus habeat infinitam virtutem, neque ex parte subiecti,vt infrà dicemus,neque augmentum hoc secundùm intensionem repugnat creaturæ,cùm sit perfectio determinata intra genus qualitatis. Neque modò disputo an in qualitatibus naturalibus possit esse infinitum secundùm intensionem: nam de illis est peculiaris difficultas,& in multis earum facilè est assignare rationem,ob quam non possint in infinitum crescere.

Secundò dicendum est habitum crescere secundùm intensionem non solùm in ratione qualitatis physicæ, sed etiam in ratione gratiæ & charitatis, eo quòd in istis habitibus, siue in hoc habitu ratio gratiæ & formæ sanctificantis sunt idem realiter cum ipso habitu: pono enim ex materia de gratia hunc habitum ex natura rei constituere hominem sanctū, & non sola lege, aut voluntate Dei. vt *1.2.ad quæst.113.* efficaciter probat P.Vasquez. Falluntur autem Almainus & Aliacensis, dum putant prædictum habitum non posse crescere in infinitum in ratione gratiæ,& hanc rationem pendere à voluntate libera Dei.

Tertiò dicendum est contra Gabrielem hunc habitum posse crescere in infinitum in subiecto. Ratio enim facta pro prima conclusione hoc videtur probare, nempe subiectum ipsum posse ampliùs &

pliùs iuſtificari, atque adeò & creſcere in ſanctitate, & recipere maius & maius augmentum gratiæ & charitatis habitualis. Et certè in Philoſophia pugnantia videtur docere Gabriel, cùm enim accidens natura ſua reſpiciat ſubiectum, ſicut non videtur poſſibilis qualitas, quæ non poſſit eſſe in ſubiecto aliquo, ita non videtur poſſibilis aliquis gradus qualitatis ſecundùm intenſionem, qui non poſſit eſſe in aliquo ſubiecto. Imò ſuppoſito quod admittit Gabriel eſſe poſſibilem, hunc habitum creſcere extra ſubiectum; mihi eſt improbabile quod addit non poſſe creſcere in ſubiecto in infinitum, propter rationem factam.

Ad exactiorem verò doctrinæ traditæ intelligentiam oportet explicare an capacitas creaturæ rationalis ad recipiendum habitum gratiæ & charitatis ſit finita, vel infinita. Bonauentura, Richardus, & Driedo ſuprà putant hanc capacitatem eſſe finitam, & aliqui ita explicant vt velint eam eſſe maiorem, vel minorē pro maiori, vel minori perfectione creaturæ rationalis. ex hac autem doctrina videtur ſequi habitum gratiæ & charitatis in diuerſis ſubiectis poſſe creſcere ampliùs & ampliùs, quia ſecundùm veriorem ſententiam, de qua interpretes S. Thomæ *prima parte ad quæſtionem 25.* Deus poteſt producere perfectiorem & perfectiorem Angelum; ergo creſcere poteſt magis ac magis capacitas ad recipiendam gratiam. Videtur autem contra Bonauenturam ſequi, in aliquo Angelo fuiſſe perfectiorem habitum gratiæ, quàm in anima Chriſti, ſiquidem capacitas naturæ angelicæ perfectior eſt ex ſententia illius, qui *in primo ſententiarum,* agens de gratia Angelorum docuit capacitatem illorum ad gratiam eſſe completam. Sed difficultatem hanc animo videtur concepiſſe D.Bonauentura: nam *in tertio, diſtinctione 13. ſecunda parte diſtinctionis, articulo vnico, quæſtione ſecunda,* docuit, animam Chriſti ratione vnionis hypoſtaticæ habuiſſe maiorem capacitatem ad recipiendam gratiam, quàm natura angelica; idémque docuit Richardus ſuprà *ad primum.*

Hæc tamen doctrina meritò diſplicuit Soto *in tertio, diſtinct. 13. §. ad argumenta iſtarum quæſtionum,* quam etiam refutant alij recentiores, quia capacitas paſſiua ad recipiendam gratiam non diſtinguitur à natura animæ rationalis; ergo non potuit creſcere intrinſecè in ſeipſa ratione ſuperadditæ vnionis hypoſtaticæ, & ſi de hac capacitate paſſiua ipſius animæ rationalis loquitur Marſilius *in tertio quæſtione decima, articulo primo, poſt tertiam concluſionem, ad quartum,* fallitur, putat enim naturam intellectualem per gratiam fieri magis capacem gratiæ, quod de prædicta capacitate veluti remota eſt falſum, vt per ſe conſtat, &, vt docui in phyſicis, licèt ſubiectum & potentia paſſiua dicatur interdum eleuari ad recipiendam formam non debitam ſuperioris ordinis, tamen hoc non fit per augmentum paſſiuæ capacitatis, ſed quia agens ſupernaturale, tali potentia paſſiua concurrente in genere cauſæ materialis, producit illam formam efficienter, & ipſa ſubſtantia animæ rationalis eſt receptiua per ſeipſam habitus gratiæ, ſicut & voluntas ipſius eſt receptiua habitus charitatis.

Scotus *in tertio, diſtinctione 13. §. ad primam quæſtionem, & §. ad argumenta, & §. quantum ad ſecundam quæſtionem,* affirmat capacitatem cuiuſlibet creaturæ rationalis ad recipiendam gratiā eſſe finitam, & æqualem, & quòd ſit æqualis in qualibet creatura rationali, probat, quia ſubiectum quodlibet reſpicit formam in gradu ſibi conuenienti, vt patet in formis naturalis ordinis, ſed gratia ſecundùm quemlibet gradum eſt conueniens creaturæ reali cuilibet: ergo capacitas ad illam eſt æqualis, & ex eodem principio colligit eſſe finitam. Secundò probat Scotus eſſe æqualem, quia hæc capacitas penſanda eſt ex forma recipienda, gratia autem ſecundùm quemlibet gradum poteſt recipi in qualibet creatura rationali.

Abſolutè tamen exiſtimo capacitatem hanc talem eſſe in qualibet creatura rationali, vt maiorem & maiorem gratiam poſſit recipere ſine termino, ac proinde eſſe infinitam ſecundùm quid. ita videtur ſentire S.Thom. *quæſt. 29. de veritate, articulo tertio ad tertium.* docet enim potentiā obedientialem creaturæ non poſſe impleri. Sequitur Capreolus *in 3. d. 13. quæſt. vnica, articulo tertio ad primum.* Aureolus & communiter Theologi huius ætatis. Probat verò curſim S.Thom. quia creatura ſemper manet in potentia reſpectu Dei, & in hac materia poteſt explicari, quia, vt ſuprà dicebam, creatura rationalis in ſtatu viæ ſemper poteſt nouis operibus ampliùs & ampliùs iuſtificari. Ex hac autem doctrina ſequitur capacitatem hanc in qualibet creatura rationali eſſe æqualē, quia quælibet poteſt ampliùs & ampliùs per opera facta ex gratia Dei creſcere in iuſtitia. Sciendum autē eſt, capacitatē hanc infinitā non pugnare cum perfectione finita creaturæ ſecundùm eſſentiam, quod poteſt explicari exemplo deſumpto à potentia intellectus, adiutus enim perfectiori & perfectiori ſpecie poteſt elicere perfectiorem & perfectiorem actum, & tamen ſecundùm eſſentiam eſt aliquod finitum; ergo eodem modo poterit anima, vel Angelus maiorem & maiorem gratiam recipere ſi à Deo infundatur. Et idem eſt de capacitate ad quemlibet alium habitum ſupernaturalem.

Duæ verò rationes quibus Scotus contendit probare capacitatem hanc eſſe finitam, facile poſſunt ſolui. Ad primum reſpondetur quidquid ſit de qualitate naturali an poſſit creſcere in infinitum ſyncategorematicè in gratia & charitate eſſe peculiarem rationem, vt oſtenſum eſt. Secunda verò ratio non tam probat capacitatem eſſe finitam, quàm eſſe æqualem, quod nos concedimus modo explicato. Ea verò quæ in principio obiiciebātur, non eſt operoſum ſoluere, pro quarum ſolutione legi poteſt P. Vaſquez *d. 47. capite vltimo.* Et ad primum reſpondetur hoc genus qualitatis non fuiſſe ab Ariſtotele cognitum, qui loquutus eſt de alteratione qualitatum naturalium, & ſecundùm naturæ ordinem. Vnde non miror ſi in qualitatibus ſupernaturalibus poſſit intenſio procedere in infinitum. Ad ſecundum reſpondetur eo loci Ariſtotelem loquutum fuiſſe de augmento non qualitatum, ſed ſubſtantiarum viuentium; quòd ſi de qualitatibus loqueretur, poſſet reſponderi ſicut ad primum. Ad tertium reſpondetur Auguſtinum ibi planè loqui de charitate in via. Abſurdum autem eſſet aſſerere Auguſtinum docuiſſe, in via eſſe aliquam qualitatem ſecundùm intenſionem, vltra quam viator creſcere non poſſet: loquitur ergo, vt explicat P. Vaſquez *loco citato,* de maxima charitate ſecundùm dignitatem ex genere ſuo: hanc autem inquit eſſe cùm quis ponit animam ſuam pro amicis ſuis, iuxta doctrinam Chriſti Domini *Ioan. 15.*

Sed poſſet aliquis obiicere ex S.Thoma *tertia parte, quæſtione ſeptima, articulo vndecimo,* vbi dixit capacitatem ad gratiam eſſe finitam, & *quæſtione vigeſimanona de veritate, articulo tertio, ad tertium,* dicit poſſe fieri à Deo. quæ loca explicui *tertia parte ad articulum 12.*

& in

& in priori loco solùm vult S. Thomas capacitatem hanc esse ens finitum secundùm essentiam; in posteriori autem docet posse fieri capacitatem perfectiorem secundùm entitatem, non tamen in ratione capacitatis, quasi maiorem gratiam possit recipere.

DVBIVM VII.

An charitas in via possit esse tam perfecta sicut in patria.

HOc dubium potest intelligi, & de charitate habituali, & de charitate actuali. & de hac posteriori dicemus *ad quæstionem* 27. vbi S. Thomas agit de actu charitatis; de habitu verò comparatio potest fieri respectu diuersorum hominum, an in aliquo viatore possit esse intensior habitus, quàm in aliquo vidente Deum; & respectu eiusdem hominis, an tam intensum habeat habitum charitatis in via sicut habebit in patria. Item potest esse dubium & de perfectione intensionis, & de perfectione ratione status viæ aut patriæ.

Dicendum verò est habitum charitatis in via, & in patria esse eiusdem speciei, & essentiæ. Hæc est communis Scholasticorum, & docuit S. Thomas 1. 2. *quæst. 67. articulo sexto.* & ratio est, quia obiectum est eiusdem rationis, vt constat ex iis, quæ suprà diximus de obiecto charitatis, nempe bonitas Dei, & complacentia ipsius; vtrobique enim per charitatem volumus Deo bonum, vt bonum ipsius est propter ipsum, & ex complacentia ipsius. Secundò dicendum est habitum alicuius viatoris posse esse intensiorem habitu alicuius beati. Hæc potest explicari exemplo alicuius insignis sancti & iusti in via, qui intensiorem habitum charitatis habebit, quàm beatus aliquis, qui antequam peruenire ad vsum rationis, mortuus est susceptо Baptismate. & de beata Virgine existente in via facilè intelligitur habuisse intensiorem habitum charitatis, quàm aliquis beatus. Et hæc de intensione habitus ex parte subiecti.

Caietanus tamen peculiari alia intensione vult maiorem esse charitatem patriæ. Notat autem intensionem alteram esse ex parte subiecti, qualis reperitur in calore & similibus formis; alteram ex parte obiecti, qualis potest esse in visione quoties propinquius est obiectum. Vult ergo Caietanus intensione, quæ prouenit ex parte obiecti, semper esse intensiorem charitatem patriæ, intensione tamen quæ prouenit ex parte subiecti posse esse intensiorem charitatem viæ. Hæc tamen doctrina Caietani mihi non probatur, eo quòd in accidentibus quæ respiciunt obiectum, non fit intensio circa idem omnino obiectum, nisi fiat intensio in ordine ad subiectum, imò omnino est eadem intensio. v. g. in visione albedinis non est maior intensio ex parte obiecti, quàm ex parte subiecti. Visio enim intensior versatur circa idem obiectum, & ex subiecto non habet aliam intensionem, neque enim visio habet intensionem ab entitate, per quam respicit obiectum. Et ita in his accidentibus non potest esse intensio ex parte subiecti distincta ab intensione quæ versatur circa idem obiectum, quamuis reperiatur intensio circa subiectum sine ordine ad obiectum quando forma accidentalis non respicit obiectum. Habitus ergo charitatis, qui essentialiter respicit suum obiectum, non potest habere intensionem ex parte obiecti diuersam ab intensione ex parte subiecti.

Bañez verò cui non satis placet distinctio Caietani *in articulo septimo*, aliam adducit doctrinam. Ait ergo quantitatem charitatis dupliciter posse considerari, vno modo quantum est ex parte voluntatis determinatæ per talem habitum & auxilium, quibus voluntas potens redditur ad operandum. Altero modo secundùm quòd obiectum magis est & melius applicatum. His positis docet charitatē viæ posse esse maiorem ex parte subiecti charitate patriæ: addit tamen absolutè & simpliciter maiorem esse charitatem patriæ ratione applicationis obiecti, quia obiectum applicatur per visionem claram. in quo videtur inuolui difficultas de charitate actuali, de qua dicam *ad quæstionem* 27. Modò autem quod ad habitum attinet non video hoc modo probari semper esse intensiorem habitum charitatis beati habitu viatoris, quia etiamsi in patria sit melius applicatum obiectum, non infertur necessitas maioris intensionis in habitu beati, vt constare potest in exemplo, quod paulo antea attuli de puero qui cum sola gratia baptismali mortuus est.

Sed solet obiici locus Matthæi 11. *Inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista, qui autem minor est in regno cælorum, maior est illo.* vbi significatur maiorem esse gratiam cuiuslibet beati gratia viatoris. Variè solet exponi locus iste. Aliqui volunt sermonem esse de sanctitate Ioannis, non de dignitate prophetiæ, imò addunt locum hunc de dignitate prophetiæ explicari ab hæreticis; possent etiam dicere à viris piis & doctis. Et Ioannes Maldonatus *in citatum locum* periculosum censet errorem, & à Christi sententia discedentem, de dignitate prophetiæ explicare prædicta verba. & probat, quia omnes veteres de sanctitate Ioannis explicant. Tertullianus *libro de Baptismo*, Cyrillus Hierosolymitanus *Catechesi tertia*, Cyrillus Alexandrinus *secunda Ioannis capite trigesimoquarto*, Ambrosius *sexto in Lucam.* Chrysostomus *in citatum locum.* Author imperfecti *homilia vigesimaseptima.* Augustinus *tractatu decimotertio in Ioannem, & libro secundo contra aduersarium legis & Prophetarum.* Sanctus Maximus *homilia de sancto Ioanne.* D. Bonauentura *in caput septimum Lucæ*, & alij. Secundò probat, quia illis verbis Christus nolebat probare Ioannem spiritu prophetiæ ornatum fuisse; id enim priùs dixerat: *Dico vobis, & pluſquam Prophetam.* Voluit ergo eius sanctitatem prædicare. Tertiò, quia aliis verbis contextus de sanctitate & moribus Ioannis loquitur: *Quid existis in desertum videre, &c.* & Pater Suarez *tomo secundo in tertiam partem, disputatione vigesimaquarta, sectione tertia*, putat ex contextu & Patribus colligi prædictis verbis, *non surrexit maior*, sermonem esse non de officio, sed de merito & sanctitate Ioannis.

Sed Iansenius *capite quadragesimoseptimo concordiæ*, putat illis verbis non loqui Christum de sanctitate Ioannis, etiamsi in illo contextu de sanctitate & moribus eius loquatur. Et idem sentit Pater Salmeron *tomo quarto, parte secunda, tractatu tertio.* & Pater Vasquez *prima parte, tomo primo, disputatione quadragesimaseptima, capite secundo.* & probat ex capite septimo Lucæ: *Dico vobis maior inter natos mulierum Propheta Ioanne Baptista nemo.* Et quamuis in Græco non sit nomen illud, *Propheta*, est tamen in vulgata lectione Latina. qui sensus optimè quadrat in contextum; quæ expositio magnum habet fundamentum in citato loco Lucæ. Et huic sensui planè fauent Cyrillus Hierosolymitanus qui hanc expositionem potius quàm priorem indicat. Et Maximus Taurinensis *homilia tertia*, vtrumque sensum amplectitur non obscurè.

Quod verò ad Patres attinet, aliqui eorum breuiter & obscurè loquuntur, & in vtrumque sensum facilè possunt pertrahi. Alij enim negant sermonem esse de officio prophetiæ. Alij de officio prophetiæ, & aliis eius virtutibus, & donis simul loquuntur, & ex dono prophetiæ deducunt etiam sanctitatem illi muneri conuenientem. Et Tertullianus *libro citato, cap.* 12. nihil dicit.

Cyrillus Alexandrinus per accommodationem adducit testimonium, & licèt aliqui Patres explicent de sanctitate, non sequitur illos excluſiſſe alterum ſenſum de dignitate prophetiæ. Propter quod longè prædicti Catholici differunt ab hæreticis: hæretici enim contendunt non poſſe ex eo loco probari & deduci ſanctitatem Ioannis, quibus totus contextus aduerſatur. Viri tamen Catholici hoc non negant, & ideo excedunt recentiores dum prædictum catholicorum ſenſum ſeuerè negant; & volentes in hæreticos incurrere, in catholicos & pios tela coniiciunt; præſertim cùm non ſit vnus ſanctorum ſenſus, & quæ in contrarium obiiciuntur, ſolui poſſunt.

Ad primum conſtat. Ad ſecundum reſponderi poteſt non eſſe neceſſarium, vt illa verba aliquid ſignificent, quod non eſſet dictum priùs. Ad tertium concedendum eſt in contextu illius capitis ſermonem eſſe de virtutibus & moribus Ioannis. Sed contendunt Doctores ſecundæ ſententiæ eſſe etiam ſermonem de dignitate & excellentia prophetiæ, quod totum pertinebat ad dignitatem Ioannis. quod dixerim vt à cenſura & nota vindicem Ianſenium, & alios viros doctos, & pios. Mihi autem placet quod ad ſenſum illorum verborum attinet, *non ſurrexit maior*, vt intelligantur de ſanctitate & dignitate prophetiæ, & ita vtrumque ſenſum eiſdem verbis aptamus, neque admittimus diſſidium inter Patres.

Illa autem verba, *qui autem minor eſt in regno cælorum, maior eſt illo*, Auguſtinus *lib. 1. contra aduerſarium legis, cap. 5.* & Ambroſius *in 7. Lucæ*, & Tertullianus *libro contra Marcionem, cap. 28.* explicant de Angelis qui tunc erant in regno beatitudinis. Quæ expoſitio non ſatis probatur Maldonato, & Salmeroni ſuprà. Aliis etiam videtur non ſatis quadrare in contextùm, quia non apparet cauſa, ob quam Ioannes Baptiſta tunc temporis compararetur Angelis beatis. Alij verò ad Chriſtum referunt, vt dicatur maior Ioanne, & minor in regno cœlorum, vel ætate, vel ſanctitate, ex vulgi opinione. ita Tertullianus, & Auguſtinus *ſuprà*, & idem Auguſtinus *tract. 13 in Ioan.* Beda *7. Lucæ*. Chryſoſtomus, Theophylactus, Euthymius *in 11. caput Matthæi.* & aliam expoſitionem non diſſimilem refert Maldonatus. Et negare non poſſumus, ſenſum tantorum Patrum magni eſſe momenti.

Primò autem mihi placet id, quod docent P. Vaſquez & P. Maldonatus, nempe per regnum cœlorum loco citato non intelligi ſtatum beatitudinis, ſed ſtatum Euangelij, & nouæ legis. Conſtat enim Chriſtum antitheſi quadam inter nouum & vetus Teſtamentum vti voluiſſe, vt conſtat ex verſu 12. & 13. *A diebus Ioannis Baptiſtæ cælorum regnum vim patitur.* Vnde comparatio Ioannis cum Chriſto non videtur apta inſtituto Chriſti. & vis loquutionis perit, niſi ſententia generalis ſit, & non ad vnum definita, *qui minor eſt*, id eſt, quiſquis minor eſt in regno cœlorum. Verùm reſtat explicandum quo ſenſu dicatur, *qui minor eſt in regno cælorum, maior eſt illo*, id eſt, minor eorum, qui Euangelium recipiunt, maior eſt eo, qui fuit in lege. P. Maldonatus exponit vt maior dicatur relatè ad ſtatum. Item vt dicatur maior quòd ex vi Euangelij potuerit quis ſanctior eſſe, quod ex vi legis non poterat. Vterque verò ſenſus eodem planè recidit. P. autem Vaſquez exponit de dono prophetiæ, & gratia cognoſcendi & explicandi myſteria fidei: cùm enim in dono prophetiæ prælatus eſſet Ioannes aliis Prophetis, protinus addit: *Qui autem minor eſt in regno cælorum, maior eſt illo*, id eſt, minor ex diſcipulis Chriſti, qui dono explicandi myſteria Propheta futurus erat, maior dicitur Ioanne, quòd plura myſteria eſſet explicaturus Chriſtiano populo. quo ſenſu Propheta ſumitur *1. Corinth. 14.*

Ex dictis verò circa prædictum locum deducitur, ex illo non probari habitum charitatis cuiuſlibet beati intenſiorem eſſe quolibet habitu cuiuſlibet viatoris. Nam etiamſi demus tantùm eſſe ſermonem de ſanctitate Ioannis, & fieri comparationem ad Angelos beatos, nihilominus poſſet explicari comparatio non de intenſione habituum, ſed de perfectione, & firmitate, & immobilitate ſtatus. Hactenus de habitu gratiæ, ſeu charitatis in diuerſis hominibus, altero viatore, altero beato.

Nunc verò oportet explicare, an in eodem homine ſemper ſit intenſior habitus gratiæ in patria, quàm fuit in via? Dicendum verò eſt primò aliquando contingere eſſe æqualem in eo, qui ante vſum rationis mortuus eſt, cum ſola gratia Baptiſmi. Hic enim cùm nullum habeat meritum proprium, non habebit in beatitudine per modum præmij nouam aliquam gratiam. Secundò, ſi præmium actus remiſſi non daretur ſtatim, ſed in ingreſſu beatitudinis, vt aliqui, quos ſuprà retulimus, opinantur, communiter intenſior eſſet habitus iſte in patria, quàm in via. Secundùm opinionem tamen aſſerentium præmium actus remiſſi ſtatim dari, non reſtaret augmentum aliquod gratiæ, vel charitatis recipiendum per modum præmij in beatitudine.

Dubium verò eſſe poteſt de gratia, quæ ex communi Scholaſticorum ſententia datur à Deo vltra præmium condignum, an ſolùm detur in hac vita, vel in alio ſtatu: ſi enim daretur in hac vita, etiam ex hac parte nihil ſupereſſet habitus gratiæ, vel charitatis conferendum in altera vita. Mihi probabilius eſt hoc augmentum non dari in hac vita ſtatim ac quis operatur, ſequeretur enim remitti peccatum veniale ſemper in homine iuſto ante realem ſuſceptionem Sacramenti confeſſionis, & tamen, vt dixi in materia de pœnitentia, valde certum eſt virtute clauium remitti aliquando veniale per Sacramentum in re ſuſceptum. Sequela probatur, quia in Sacramento veniale aufertur per gratiam reſpondentem attritioni, vt diſpoſitioni, & de congruo, vt citato loco explicui, & docuit P. Vaſquez *1. 2. diſputat. 207. cap. 4.* datur enim in Sacramento maior gratia, quàm de condigno mereatur præcedens attritio. Si ergo etiam extra Sacramentum propter illam attritionem daretur maior gratia, emundaret à veniali, cuius eſſet attritio, quia illud augmentum vltra meritum de condigno ipſius attritionis, etiam reſpiceret attritionem vt meritum de congruo: ergo eadem eſſet ratio illius, & gratiæ, quæ datur in Sacramento. quòd enim detur in Sacramento, vel extra Sacramentum, nihil refert, vt citato capite, *num. 29. in fine*, docuit P. Vaſquez.

DVBIVM VIII.

An poſſit dari habitus charitatis infinitus ſimpliciter actu ſecundùm intenſionem.

DOctores agentes de habitu gratiæ, ſeu charitatis Chriſti, variè ſentiunt circa præſentem controuerſiam, & aliqui affirmant reipſa fuiſſe in Chriſto talem habitum infinitum ſecundùm intenſionem phyſicam. hanc refert Almainus *in 3. d. 13. quæſt. 1.* & docet fuiſſe communem in Academia Pariſienſi ſuo tempore, nec videtur eam refutari. & hanc amplectuntur aliqui recentiores qui putant in qualibet materia poſſe eſſe infinitum de pœna abſoluta, & præcipuum argumentum, eſt quòd non poſſit aſſignari implicatio contradictionis.

Commu

Communis tamen sententia est non posse dari gratiam seu charitatem habitualem ita intensam, vt non possit ampliùs augeri, & intendi secundùm intensionem. ita sentiunt omnes qui putant non posse fieri infinitum aliquod secundùm intensionem, vel extensionem, de quo Doctores 1. *parte ad q.* 7. & in hac quæstione speciatim P. Vasquez *tom.* 1 *in* 3. *p. d.* 46. *c.* 2. & P. Suarez *ibid. disp.* 22. *sect.* 1. & plures alij in eam quæst. & aliqui interpretes S. Thom. *in art.* 7. *huius quæst.* Vtuntur verò Doctores variis rationibus ad probandam hanc veritatem, quæ ex instituto examinandæ sunt 1. *parte ad quæst.* 7. & aliquas refutat P. Vasquez 3. *parte, d. illa* 46. Et certè mirum est quantis propriæ ratiocinationis tricis implicentur nonnulli dum hæc læti disputant recentiores.

Placet verò hoc loco peculiari ratione vti, quæ licèt difficultate non careat, tamen cæteris videtur efficacior. ea autem est qua vsus est P. Vasquez: nam pura creatura semper potest bonis operibus ex gratia factis in statu viæ & iustitiæ crescere, magísque mereri, cùm habeat omnes conditiones requisitas ad merendum: ergo semper illi esset debita maior gratia habitualis sine termino; ergo posset crescere. Sed dicet aliquis non crescere eum quo haberet gratiam habitualem infinitam, sicut neque Christus habens infinitam sanctitatem. Sed hoc refutari potest, quia est diuersa ratio: nam sanctitas Christi per essentiam est infinita simpliciter; at verò gratia habitualis non est sanctitas substantialis, neque infinita secundùm essentiam, & ideo non posset impedire. Quod ampliùs explicatur, quia sanctitati substantiali non potest humanitas magis vniri Deo quàm per vnionem personalem: at sanctitati per affectum potest ampliùs & ampliùs vniri, quia potest ampliùs & ampliùs Deum diligere, & bene operari in statu viæ, vt bene *sup. disp. cit. cap.* 2. docuit P. Vasquez.

Sed dicet aliquis eum, qui haberet infinitam gratiam secundùm intensionem, bonis operibus crescere in sanctitate extensiuè, non secundùm intensionem: sed contra hoc est quòd augmentũ sanctitatis semper ita fit vt in præmium detur visio Dei respondens meritis perfectior & perfectior: non potest autem Deus ita perfectè videri secundùm intensionem, quin possit ampliùs & ampliùs videri; ergo ille verè creseeret secundùm accessionem intensionis. Quod declaro, quia si daretur infinitus habitus charitatis, posset & dari infinitus habitus luminis glorię, tunc sic vel ex illo sequeretur posse Deum comprehendi, vel non. Primũ non potest concedi, quia certum est Deum esse incomprehensibilem. Si secundum dicatur, ergo sequitur posse crescere visionem Dei secundùm intensionem, & ita hominem in via posse crescere in sanctitate secundùm intensionem, etiamsi haberet gratiam habitualem infinitam, quod repugnat, vnde in hac qualitate peculiaris ratio est.

Dices, etiamsi posset produci vna linea infinita, non implicaret aliam lineam produci: ergo etiam postquam producta esset charitas infinita, posset alia produci, & per illam crescere hominem in sanctitate.

Sed hoc ex dictis potest refutari, quia contendimus hominem semper posse crescere secundùm intensionem, quia Deus non potest ita perfectè videri, quin possit perfectiùs & perfectiùs videri, quod est valde certum, & longè diuersa ratio est de multiplicatione linearum, & de augmento sanctitatis, vt explicatum est. De gratia verò habituali Christi an possit dici aliquo modo infinita, examinandum est 3. *parte ad quæst.* 7.

de aliis verò qualitatibus naturalibus, an possint crescere in infinitum, vel an possit dari actu infinita intensio, disputare philosophici negotij est.

* * *

DVBIVM IX.

An habitus charitatis distinguatur realiter ab habitu gratiæ.

DIfficultatis sensus satis est manifestus, in qua sunt diuersæ opiniones Theologorum. Prima est multorum asserentium habitum gratiæ & charitatis esse omnino eundem secundùm rem. ita sensit Scotus *in* 2. *dist.* 27. *quæst.* 1. & sequuntur Scotistæ. Eandem sententiã docuit Alensis 3. *p. q.* 69. *m.* 2. *art.* 4. Henriquez *quod lib.* 4. *quæst.* 10. Albertus *in* 2. *dist.* 26. *art.* 3. Vega *lib.* 7. *in Trident. cap.* 25. & recentiores non pauci. Probatur verò hæc opinio à recentioribus tum aliquibus testimoniis, tum ratione, & primò ex Concil. Tridentino *sessione 6. cap.* 7. vbi definit formam qua iustificamur esse charitatem; ergo non differt ab habitu gratiæ sanctificantis, & similia loca solent adduci ex Concil.

Idem argumentum sumi potest ex Augustino, qui multis in locis explicat iustitiam, & sanctitatem animæ esse charitatem. *de natura & gratia, cap.* 42. *concione* 26. *in Psal.* 118. *& sæpe aliis locis*, quæ citat P. Vasquez 1. 2. *disput.* 203. *cap.* 4. & eadem ratiocinatio potest deduci ex aliis Patribus dum de excellenda charitatis philosophantur eximiè.

Rursus probari solet eadem sententia ex variis Scripturæ locis, in quibus ea tribuitur charitati quæ authores contrariæ sententiæ tribuunt habitui gratiæ, quod placet speciatim ostendere, & primò tribuitur gratiæ constituere homines filios Dei, quod de charitate dicitur 1. Ioan. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, vt filij Dei nominemur, & simus.* Deinde adscribitur gratiæ esse formam ratione cuius homines dicuntur dilecti à Deo. quod ipsum tribuitur charitati Ioan. 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo.* Rursus gratia dicitur animæ vita, quæ denominatio in charitatem cadere ostendit illud 1. Ioan. 3. *Translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Vlteriùs ratione gratiæ dicimur habere in nobis Spiritum sanctum. quod elogium de charitate pronunciat Paulus ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Item per gratiam dicimur à peccatis iustificari, quod de charitate & dilectione habetur Lucæ 7. *Remissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Præterea gratiæ adscribitur esse formam omnium virtutum, & de charitate dixit Paulus ad Rom. 13. *Plenitudo legis est dilectio.* 1. Corinth. 13. *Charitas patiens est, &c.* Dein gratiæ dicitur promissa vita æterna, quæ etiam promittitur diligentibus Deum, Iacobi 1. Certum etiam est gratiam præferri aliis habitibus virtutum. & de charitate dixit Paulus 1. Corinth. 13. *Maior autem horum est charitas.* Tandem gratia coniungit hominem Deo; de charitate verò habetur Ioannis 14. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Hæc verò, quæ ex Scriptura retulimus de gratia & charitate elogia passim reperiuntur apud Patres, ex quibus potest sumi idem argumentum.

Ratione etiam potest probari hæc opinio, & præcipua est, quia non videntur necessarij duo habitus reipsa distincti ad effectus iustificationis, vel ad esse & operari supernaturale, cùm vnus sufficiat ad constituendum hominem in statu supernaturali, & potentem operari supernaturaliter.

Secundò, quia si duo habitus gratiæ & charitatis distinguuntur realiter; ergo de potentia absoluta posset Deus vnum ab altero separare, & homini vnum tantũ infundere, ex quo sequeretur vel per gratiã sine charitate, vel per charitatem sine gratia iustificari hominem, quod videtur absurdum.

Aliorum sententia est hos habitus distingui realiter. ita docuit S. Thomas 1. 2. *quæst.* 110. *art.* 4. vbi communiter interpretes, Antonin. 4. *parte, tract.* 9. *c.* 2. §. 3. & 4. Ca-

preolus *in 2.diſt. 26.quæſt.1.art.1.*Sotus *2.de natura & gratia,cap.17. in fine.* Probari verò ſolet hæc opinio ab aliquibus Thomiſtis primò,quia putant in Concilio Viennenſi *Clementina vnica, de ſumma Trinitate,*traditam eſſe hanc ſententiam vt probabiliorem, quia traditur vt probabilior opinio aſſerentium in Baptiſmo infundi gratiam, & virtutes theologicas. Secundò probatur ex Concil. Trident.*ſeſſion.6.cap.7.* vbi Concilium docet iuſtificationem fieri per voluntariam ſuſceptionem gratiæ,& donorum. quibus verbis videtur Concilium diſtinguere habitum gratiæ ab aliis habitibus. & *Canon.* 11.damnat eos, qui dixerunt iuſtificationem fieri ſola imputatione iuſtitiæ Chriſti,excluſa gratia,& charitate; agnoſcit ergo Concilium gratiam,& charitatem, quaſi duos habitus diſtinctos.

Item ratione, quia habitus gratiæ neceſſarius eſt vt anima hominis conſtituatur in eſſe ſupernaturali; charitas verò neceſſaria eſt in voluntate vt principium charitatis actualis ſupernaturalis : principium autem operandi in quolibet ordine ſolet ſupponere principium eſſendi,ſicut paſſio ſupponit eſſentiam.

Tertia opinio eſt multorum huius ætatis aſſerentium vtramque opinionem eſſe probabilem, & neutram euidenter probari,& P.Vaſquez 1.2.*d.*198.exiſtimat vtriuſque opinionis argumenta poſſe facile ſolui,& ſoluit.

Cùm autem vtraque opinio,nempe prima, & ſecunda,poſſet facile defendi, mihi ſemper placuit opinio S. Thomæ, quia facilè intelligitur per habitum vnũ eſſentiam animæ affici in ordine ad eſſe ſupernaturale:per alterum autem potentiam voluntatis conſtitui potentem ad eliciendum ſupernaturalem actum amoris, vt non ſolùm potentiæ animæ,ſed etiam ipſa anima euadat exornata venuſtate ſupernaturali in ordine ad eſſe, & ad operari,in quo nihil elucet contradictionis,nihil abſurditatis, ſed accommodata ſatis analogia ad rerum naturalium eſſentiam,& paſſiones.

Secundò arbitror prædictam opinionem S.Thomæ non probari efficaciter teſtimoniis Scripturæ,aut Conciliorum,vt conſtabit ex dicendis.

Tertiò pronuncio affirmandum eſſe, habitum charitatis habere vim ſanctificandi hominem, etiamſi diſtinguatur realiter ab habitu gratiæ, vt oſtendi infrà *ad art. 12.huius quæſt.*

Deinde reſpondẽdũ eſt argumentis primæ opinionis: ad primum ex Conc.Trid.reſpõdetur illa quæ dicũtur à Concilio de charitate intelligi poſſe etiã de gratia, quia licèt iſti habitus diſtinguantur ſecundùm rem, tamen ſecundùm communẽ legem numquam ſeparantur.Rurſus Concilium non diſputabat de diſtinctione horum habituum, ſed contendebat contra hæreticos iuſtificationem fieri per formam inhærentem. & eodem modo reſpondendum eſt ad teſtimonia Scripturæ : nam quæ de charitate dicuntur, de gratia poſſunt enunciari propter naturas & coniunctionem horum habituum. & eodem modo ſunt explicanda teſtimonia Patrum, qui non diſputarunt de diſtinctione, vel identitate prædictorum habituum.

Ad primam rationem conſtat, iam enim aſſignata eſt vtilitas habitus gratiæ diſtincti à charitate. Ad ſecundam rationem conſtabit ex dicendis circa art. 12. huius qnæſtionis.

Supereſt reſpondere ad teſtimonia adducta pro ſecunda opinione. Ad teſtimonium Concilij Viennenſis reſpondet P.Vaſquez *ſuprà,* Concilium non dixiſſe infundi gratiam,& virtutes theologicas, ſed infundi gratiam,& virtutes.quod etiam obſeruauit Vega 7. *in Tridentinum, cap.* 27. Deinde etiamſi diceret infundi gratiam & virtutes theologicas,poſſet explicari de virtute fidei,& ſpei,& cùm charitas ſæpe dicatur gratia,vt concedũt Doctores primæ opinionis,potuit à Concilio eo nomine ſignificari.

Ad Concilium Trident.reſpondendum eſt Concilium non diſputare de diſtinctione, vel identitate habituum gratiæ,& charitatis,ſed contra hæreticos definire iuſtificationem fieri per formam inhærentem, quam interdum vocat charitatem,interdum gratiam;& licèt ex his teſtimoniis non probetur efficaciter opinio S. Thomæ, mihi tamen magis probatur propter rationem ſuprà factam.

Et iuxta doctrinam traditam ſoluendum eſt aliud dubium,de quo diſputant interpretes 1. 2. *ad quæſt. citatam,*nempe quòd ſit ſubiectum habitus gratiæ,& charitatis, & P. Vaſquez *diſput.citata*, varia refert Doctorum placita;verùm ſecundùm opinionem D.Thom.facile eſt conſectariè philoſophari, dicendum enim eſt habitum gratiæ eſſe immediatè in anima, per quem fit particeps diuinæ naturæ : habitum autem charitatis proximèafficere voluntatẽ, quam reddit valentem elicere actum amicitiæ ſupernaturalis erga Deum.

Addendum eſt aliquos recentiores aſſerere habitum gratiæ efficienter producere habitum charitatis, ſicut eſſentia dicitur producere paſſionem. quod dicitur ſine idoneo aut firmo fundamento, ſiue ſermo ſit de habitu charitatis collato per Sacramentum, ſiue de illo qui infunditur extra Sacramentum.

DISPVTATIO LXIX.

De reuiuiſcentia meritorum & gratiæ.

RECENTIORES Thomiſtæ in hunc articulum diſputant de intenſione gratiæ quando merita reuiuiſcunt, vt oſtendant ſolùm reuiuiſcere iuxta diſpoſitionem iuſtificationis, & explicent quomodo ſit conſectariè philoſophandum ad ſuam opinionem de actibus remiſſis, quos putant,vt vidimus,non mereri nouum aliquod & peculiare præmium eſſentiale. Et ideo placet mihi de reuiuiſcentia meritorum & gratiæ hoc loco diſſerere, de qua diſputaui *ad quæſt.*89.3.*parte,* vt doceam quid ſentiendum ſit iuxta doctrinam à nobis traditam de actibus remiſſis.

DVBIVM I.

An merita per peccatum mortale mortificata reuiuiſcant per ſubſequentem iuſtificationem ex natura rei.

PONenda eſt ante omnia doctrina S. Thom. 3. *parte, quæſt.*89.*art.* 4. quæ communis eſt Doctorum, opera in charitate facta poſſe mortificari, hoc eſt,impediri ab efficacitate perducendi hominem in vitam æternam, ſi poſt talia opera ſequatur peccatum mortale,eo quòd tale peccatum quandiu permanet reddit hominem indignum vita æterna. Secundò ponendum eſt, antiquos Theologos & Doctores docuiſſe, opera per peccatum mortificata poſſe reuiuiſcere, ac veluti renaſci per ſubſequentem iuſtificationem. ita docuit Gratianus *de panitentia,diſt.*4. *can.intermittentes, & canone vltimo.* Magiſter *in* 4.*d.*14.& ibi Scholaſtici S. Thom. *quæſt. citata,* vbi interpretes illius, & videntur deſumpſiſſe ex Hugone de Victore *lib.2.de Sacramentis,parte* 14.*cap.*9. & P. Vaſquez ex inſtituto 1.2.*diſp.*221.& P.Suarez *tomo opuſculorum* relectionem habet de reuiuiſcentia meritorum.

Recentiores tamen aliqui, quos ſequitur Bañez hîc *in art. 6. dubio 6.*ita concedunt merita reuiuiſcere,vt reipſa negent reuiuiſcentiam : putant enim merita mortificata ſolùm reuiuiſcere, non quia propter illa detur aliquis gradus gloriæ eſſentialis peculiaris diſtinctus ab eo, qui reſpondet ſubſequenti iuſtificationi; ſed quia idem

idem gradus gloriæ, qui datur in subsequenti iustificatione, detur pluribus titulis, vt de præmio actus remissi philosophantur. quod quàm sit absurdum, infrà ostendemus.

Modò autem probandus est communis Scholasticorum sensus de renascentia meritorum. Solet verò probari aliquibus testimoniis, quæ parum habere efficacitatis, probat P. Vasquez *disp. citata, cap.* 1. Probari ergo potest ante omnia ex Glossa ordinaria interlineali in illud Joëlis secundo capite, *Reddam vobis annos, quos comedit locusta*, vbi Glossa sic interpretatur: Non patiar perire vbertatem, quam perturbationibus animi perdidistis. quòd si merita mortificata per peccatum mortale per subsequentem iustificationem non reuiuiscerent, periret planè prior illa meritorum vbertas. Secundò probari solet hæc veritas ex Paulo ad Hebræos 6. vbi ait, *Non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis sanctis, & ministratis.* Explicandus verò est à nobis hic locus, vt eius efficacitas pro præsenti instituto agnoscatur. Et prima expositio est Paulum loqui de operibus factis in statu peccati: est tamen contra communem sensum interpretum, & ex dicendis facile refutabitur. Alij putant Paulum loqui de operibus in charitate factis ab Hebræis. Docent tamen Hebræos illos non fuisse elapsos in peccatum post illa opera. ita Caietanus *in eum locum.* Sed hæc expositio probanda non est quantum ad secundam partem, quòd sit contra communiorem sensum Patrum.

Verus ergo Pauli sensus est, illum loqui de operibus in statu gratiæ factis, & consolari Hebræos illos lapsos in peccatũ mortale. ita Chrysostomus, Theophylactus, Theodoretus, Glossa ordinaria, & Interlinealis, S. Thom. & Anselmus & minores alij ibi, & optimè P. Vasquez *in eum locum, & disputatione citata*, & quod magni momenti est, Concilium Tridentinum *sess. 6. cap. 16.* hunc sensum apertè sequitur, & contextus ipse Pauli suadet si rectè expendatur. Cùm enim Paulus dixisset, impossibile, hoc est, difficile esse eos qui semel sunt illuminati iterum per pœnitentiam renouari, si mortiferè peccauerint, subiecit statim vt consolaretur Hebræos, *confidimus autem de vobis meliora, & viciniora saluti*, quasi diceret, licèt ita sit difficile, ego tamen magis confido de vestra pœnitentia. & statim addidit, *non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius qui ministrastis sanctis, & ministratis.* Et quòd Paulus loquatur de lapsis in peccatum, supponunt etiam aliqui Patres, qui existimarunt Paulum docuisse, lapsos post Baptismum susceptum non posse renouari per alium Baptismum, quos refert P. Vasquez *1. parte, disp. 97. cap. 1. num. 6.*

Deinde Concilium Tridentinum *sess. 6. cap. 16.* inter alias conditiones, quas assignat vt opus iusti meritoriũ, consequatur reipsa vitam æternam, vna explicatur in his verbis: *Si tamen in gratia decesserit.* pendendum autem est Concilium non dixisse, si post bonum opus semper in gratia perseuerarit, sed tantùm docuisse, opus illud habiturum effectum, si tamen homo in gratia decesserit. Et in eodem capite dicit hac ratione iustificatis hominibus, siue acceptam gratiam perpetuò conseruauerint, siue amissam recuperauerint, proponenda esse Apostoli verba, *Abundate in omni opere bono*, 1. Corinth. 15. & infrà, *Non enim iniustus est Deus vt obliuiscatur operis vestri.* Loquebatur autem Concilium apertè, non solùm cum his qui in gratia perseuerarunt post bona opera, sed etiam cum his qui amissam recuperauerint. Et ideo, vt paulo antea dicebam, Concilium intellexit locum Pauli ad Hebræos 6. cum communi sensu Patrum; quod fusiùs ostendit P. Vasquez *disputat. citata*: rationem autem huius veritatis assignabimus infrà. Illud interim notandũ est ex dictis sequi veritatem hanc de reuiuiscentia meritorum ita esse certam, vt sine temeritate negari non possit, vt docuit P. Suarez *disputatione citata, sectione 2. in fine*, licèt quantum ad modum reuiuiscendi variæ sint inter Doctores opiniones, vt videbimus.

Restat explicare an merita reuiuiscant per subsequentem iustificationem ex natura rei, vel solùm ex Dei misericordia.

Recentiores aliqui vocant in quæstionem, an merita reuiuiscant ex iustitia, vel solùm ex misericordia. quam quæstionem de industria omitto, quia, vt probaui *in hac 2.2. ad quæstionem 61. & 3. parte ad quæstionem 1.* cum communi opinione Theologorum, inter Deum & homines non est propriè iustitia prout definita est ab Aristotele & aliis Philosophis: solùm ergo potest esse controuersia, an merita reuiuiscant per subsequentem iustificationem ex natura rei, & natiua illorum efficacitate, aut necessaria sit aliqua misericordia, pactum, & acceptatio Dei?

Aliquorum opinio est merita reuiuiscere ex misericordia Dei. ita Scotus *in 4. d. 22. quæst. 1.* Gabriel *quæst. 1. art. 2.* Durandus *quæst. 1. ad 2.* Bonauentura *act. 1. quæst. 1.* eo quòd existimant in operibus iusti factis ex operibus gratiæ non esse sufficientem condignitatem ad meritũ, absque superaddita acceptatione Dei. Hæc tamen doctrina meritò communiter refutatur à Theologis in materia de merito, & præsertim ab interpretibus S. Th. *1. 2. ad quæstionem vltimam.* vbi docent opera iusti habere condignitatem ex operibus gratiæ. Et quidem si merita hominis iusti priùs mortificata non reuiuiscerent per subsequentem iustificationẽ ex efficacitate natiua ipsorum operum, reuera non facerent hominem dignum gloriæ, sed voluntate, & acceptatione Dei homo ille acceptaretur ad gloriam, quod fieri posset etiamsi merita illa non dicerentur reuiuiscere.

Alij verò existimant opera hominis iusti ex spiritu gratiæ facta habere condignitatem; requiri tamen ad completam rationem meriti promissionem Dei, quam requirunt ad meritum de iustitia. Et eodem modo philosophantur de renascentia meritorum. Sed quod dicitur de iustitia locum non habet secundùm doctrinam à nobis traditam. Item modò solùm contendimus explicare, an dignitas priorum meritorum ablato peccato per iustificationem subsequentem reuiuiscat. Nec tractamus de promissione an sit, vel non sit necessaria ad meritum, sed solùm quærimus an opera iusti, quæ semel habuerunt rationem meriti ex omnibus requisitis, & tamen per peccatum mortale sunt impedita, ablato peccato per subsequentem iustificationem quasi iterata natiuitate ex natura rei feliciter reuiuiscant absque nouo pacto, seu acceptatione.

Alij verò recentiores licèt fateantur in operibus iusti aliquam condignitatem, non tamen idoneam ad reuiuiscendum absque noua promissione Dei. Horum tamẽ opinio probanda non est; ex illa enim sequitur prædicta opera ex natura sua non facere hominem dignum gratia.

In hac controuersia vnum videtur certum ex dictis suprà, ad reuiuiscentiam meritorum necessariam esse misericordiam Dei ad auferendum impedimẽtum peccati per subsequentem iustificationem quod naturæ viribus fieri non potest. Dubium ergo est, an posita subsequenti iustificatione ex misericordia Dei, ex natura rei reuiuiscant merita mortificata? Et mihi placet ex natura rei merita renasci, & reddere hominem dignum gloria illis correspondentem: hoc autem probandum est ex eo, quòd illa merita non sunt remunerata, & ablatum est impedimentum peccati, vt ponimus siue per satisfactionem, & iustificationem ex opere operantis, vel per remissionem & infusionem gratiæ ex opere operato; ergo merita illa adhuc manent digna remuneratione. Illustremus rẽ exemplo, si quis haberet me-

rita

rita apud Regem,& Rex deberet remunerari,& homo illi per iniuriam Regi illatam apponeret impedimentum remunerationi, certè ſi talis homo ſatisfaceret pro iniuria,aut Rex illam condonaret, manerent priora merita adhuc digna remuneratione: ablatum enim eſt impedimentum,& non ſunt remunerata, vt bene explicuit P. Vaſquez *diſputatione citata.* Quæ ratio & eius efficacitas exactiùs intelligetur ex ſolutione aliquorum quæ obiici ſolent contra illam.

Primò obiiciunt aliqui contra aſſignatam rationem peccatum non ſemper remitti per ſatisfactionem condignam peccatoris, ſed per attritionem cum Sacramento; ergo ſi peccator non ſatisfecit pro peccato, non reuiuiſcent merita ex natura rei. Hæc tamen obiectio facilè ſoluitur, nos enim non diximus neceſſarium eſſe vt peccatum auferatur per condignam ſatisfactionem peccatorum; ſed quòd auferatur peccatum reuera ſiue per ſatisfactionem,ſiue per remiſſionem illius,conceſſo aliquo dono intrinſeco:ablato enim peccato per veram ſanctitatem remuneranda ſunt merita, quæ non ſunt remunerata. Secundò ſolet obiici argumentum deſumptum à ſimili: nam peccata ſemel dimiſſa non reuiuiſcunt; ergo merita impedita per ſubſequens peccatum mortale non reuiuiſcunt per ſubſequentem iuſtificationem.Quod argumentum multum exhibuit negotij Doctoribus, quia non minor contrarietas eſt inter peccatum & gratiam,quàm inter gratiam & peccatum. Si ergo gratia ita expellit peccatum, vt maneat omnino extinctum; ergo peccatum ita expellit gratiam, vt dignitas meritorum ad gloriam maneat omnino extincta, ac proinde merita ipſa non ſolùm mortificata,ſed mortua.

Aliqui referunt diſcrimen peccatorum, & meritorum quantum ad hoc in ſolam miſericordiam Dei: arbitrantur enim etiam peccata poſſe redire de potentia abſoluta, ſi Deus vellet, & merita non reuiuiſcere niſi ex miſericordia ipſius, vt ſuprà retulimus. Principia tamen huius diſcriminis falſa ſunt, vt diximus, atque adeò diſcrimen non eſt admittendum.Alij verò licèt arbitrentur peccatum ſemel dimiſſum non poſſe redire, putant tamen merita omnino extinguenda per peccatum mortale ſubſequens,niſi accederet nouum pactum, & miſericordia Dei. & ex hac parte aſſignant diſparitatem inter peccata, & merita. Sed neque hæc diſparitas probanda eſt,quia,vt diximus,meritum reuiuiſcit ablato peccato, & poſita ſubſequenti iuſtificatione ex natura rei.

Aſſignatur ergo verum diſcrimen inter peccatum & meritum,quia peccatum, vt infrà dicemus, abſolutè dimiſſum eſt per ſubſequentem iuſtificationem: debitum autem abſolutè & verè dimiſſum nullo iure poteſt redire, vt conſtat, aliàs non eſſet verè & abſolutè dimiſſum; licèt enim per peccatum ſubſequens auferatur gratia habitualis, merita tamen remunerata non ſunt, atque adeò ſi ſubſequatur iterum iuſtificatio, & auferatur peccatum,reſtant merita illa remuneranda. Et ideo dixit Concilium Tridentinum *loco citato*,merita hominis iuſti remuneranda ſi in gratia deceſſerit ex hac vita.Vnde obiectioni propoſitæ reſpondendum eſt,aſſumptum eſſe verum,& conſequutionem nullius efficacitatis,propter aſſignatam rationem.

Tertiò obiiciunt recentiores vt probent merita non reuiuiſcere ex ſola natura rei; non implicare contradictionem in pœnam peccati ſubſequentis priuari hominem prioribus meritis, ita vt nolit Deus illis præmium retribuere, in quo euentu merita illa non mortificata ſolùm,ſed extincta viderentur; ergo quòd non extinguantur,ex promiſſione & voluntate Dei pendet. Huic tamen argumento bene reſpondet P. Vaſquez *diſputat. citata,cap.3.num.24.* non pendere ex voluntate Dei, quòd priora illa merita non ſint digna vitæ æternæ, & quamuis poſſit hominem lapſum in peccatum mortale non iuſtificare,tamen non poteſt facere vt ſubſequuta iuſtificatione merita non reuiuiſcant.Rurſus quamuis poſſit negare præmium illis debitum ablata promiſſione, tamen non poteſt hoc facere in pœnam iuſtificatione ſubſequuta. Placet deinde obiicere aliqua,quæ non parum videntur habere difficultatis,& quorum apud authores mentionem non inuenio.

Quartò ergo obiici poteſt hoc modo: in materia iuſtitiæ tunc cenſetur debitum omnino extinctum,quando res in eum ſtatum deuenerunt vt debitor etiamſi poſſit ſoluere, ſua tamen voluntate poſſit non ſoluere, nihil faciens contra rationem:ſi enim tunc debitum nõ eſſet extinctum, faceret debitor contra rationem non ſoluens cùm poſſet. ſed per peccatum mortale res in eũ ſtatum deueniunt, vt poſſit Deus non ſoluere priora merita puniens in inferno peccatum illud mortale;ergo ſignum eſt priora merita per peccatum mortale fuiſſe extincta, ſiquidem poſt illud poteſt Deus non concedere gratiam ad iuſtificationem, ac proinde nunquam merita reuiuiſcerent. Quod argumentum fieri poteſt etiamſi inter Deum & homines admittatur iuſtitia propria. Reſpondetur maiorem propoſitionem non eſſe abſolutè veram, diſtinctione enim opus eſt: nam ſi ſermo ſit de eo ſtatu in omni euentu, vera eſt maior, non tamen quando poſita aliqua conditione poteſt ſtatus rerum variari,etiamſi conditio pendeat à ſola voluntate debitoris. v. g. ſi Petrus promiſit Ioanni centum ſub euẽtu talis aut talis conditionis, quæ pendeat à ſola voluntate promittentis: licèt enim in voluntate eius ſit euentus conditionis, tamen non erit in voluntate eius ſubſequuta conditione non obligari ex præcedenti cõtractu: ſimili ergo modo ex natura rei merita hominis iuſti ſunt digna remuneratione ablato omni peccati impedimento, vt antè dicebam; & licèt ſit in poteſtate Dei auferre, vel non auferre illud impedimentum, tamen ſi auferat ſtatim,velutirenaſcuntur merita,propter aſſignatam rationem.

Sed contra hanc doctrinam poteſt obiici quintò:nam ex ea videtur ſequi,merita non omnino extingui etiam per peccatum finale,& in inferno manere ſolùm mortificata,& non extincta, quod tamen eſt contra communem ſenſum Theologorum. Sequela probatur, quia ex natura rei quodlibet peccatum mortale cõſtituit hominem inimicum Dei, & indignum gratia, & ſecluſa lege poſſet Deus poſt quodlibet peccatum mortale relinquere hominem in illo in perpetuum; ergo quòd in inferno extinguantur merita,& non in hac vita,ſolùm oritur ex lege Dei, & ita fatentur aliqui recentiores, qui putãt hîc ad reuiuiſcentiam eſſe per actum Dei neceſſarium, & arbitrantur non poſſe eſſe meritum poſt hanc vitam oriri etiam ex Dei lege.Alij verò exiſtimant ſtatum inferni ex natura rei talem eſſe vt in eo non poſſit eſſe meritum,ſicut tertia parte *ad quæſt.19.* philoſophabamur de ſtatu beatitudinis, ſcilicet eum ſtatum ex natura rei non eſſe ſtatum merendi, quod ex inſtituto docuit P.Vaſquez 1.2.*ad quæſtionem vltimam*, & conſectariè docent in ſtatu inferni ex natura rei extingui omnino merita.quæ doctrina quod ad ſtatum damnationis attinet,difficilis poſſet alicui videri,quia ſi ſtatus beatitudinis non eſt ſtatus merendi,ex eo eſt,vt dicebam *ad quæſt. 19.citatam*, quia beatitudo eſt forma quæ conſtituit hominem in centro creaturæ rationalis ſecundùm prædicatum ſpecificum ipſius beatitudinis, & ita quælibet beatitudo & viſio Dei conſtituit hominem ſimpliciter beatum,atque adeò homo ille vlteriùs non indiget motu in centrum,quod eſt meritum,ſed in inferno non videtur poſſe aſſignari aliquid quod ex natura rei conſtituat hominem in centro damnationis.

Nihilominus mihi placet ſtatum æternæ damnationis talem eſſe, vt ſecundũ legem ordinariam ex natura rei non poſſit eſſe in illo meritum.quod ſic explico:nam

ſtatus

ſtatus viæ,ſi rectè conſideretur,ille eſt,in quo poteſt homo moueri ad ſuum centrum,motus eſt meritum,& cétum eſt beatitudo:in ſtatu autem damnationis non poteſt homo ſic moueri per meritum hoc ipſo quòd Deus abſoluta voluntate decreuit in perpetuum non dare gratiam:hoc autem non eſt ſtatum merendi pendere ex pacto aut lege, ſicut aliqui Theologi putant,qui ad merendum etiam in hac vita putant eſſe neceſſarium pactum,& legem Dei:cùm tamen,vt aliquid poſſit moueri in centrum connaturali modo, ſolùm requiratur eſſe extra centrum. Ex quo videtur colligi in hac via ad meritum quantum ad condignitatem attinet non requiri pactum,de quo alibi. In inferno ergo requiritur voluntas Dei, qua decreuit in perpetuum non dare gratiam his qui in peccato mortali mortui ſunt: ſuppoſita autem hac voluntate ex natura rei, ſequitur damnatum eſſe in termino contrario beatitudini. Vnde P.Vaſquez qui 1.2.*ad quæſtionem vltimam*, ſtatum merendi,aut emerendi refert in naturas rerum. 1.*parte,diſputat.* 229.*capite vltimo num.* 49. loquens de ſtatu damnationis Angelorum requirit ad illum non ſolam priuationem gratiæ, ſed voluntatem Dei in perpetuum damnantis Angelum.& 1.2.*diſput.* 216.*cap.vltimo,num.* 35. ſolùm dixit ſtatum damnationis talem eſſe ex natura rei,vt in eo non poſſit eſſe meritum; requiritur ergo voluntas Dei vt cauſa efficiens perpetuæ negationis gratiæ relatæ ad peccatum mortale:per hanc autem negationem conſtituitur damnatus in ſtatu contrario beatitudini, quia manet dignè perpetuò priuatus beatitudine. Et per totum hoc tanquam per formam conſtituitur in eo ſtatu, hoc eſt,in priuatione centri,quæ eſt pœna damni.Iuxta quam doctrinam facilè intelligitur in ſtatu damnationis ex natura rei extingui merita per formam illius ſtatus tanquam per contrarium. In quo ſtatu non poteſt ſequi iuſtificatio,cùm tamen in via ſemper ſit poſſibilis ſecũdũ potentiã ordinariã iuſtificatio,ac proinde poſſibile eſt ſecundùm eandem potentiam merita reuiuiſcere ſubſequuta iuſtificatione. Qui verò ad meritum requirunt pactum & ad ſtatum merendi, aut non merendi, quæ breuis eſt,& compendiaria Theologia, facilè poterunt in præſenti philoſophari.

Difficilius eſt,an eſſet dicendum, merita reuiuiſcere, ſi Deus de abſoluta potentia vellet hominem liberare ab inferno, & iterum iuſtificare. quod facilè concedent qui totum hoc in legem Dei referunt; in caſu verò arguenti poſſet aliquis dicere merita reuiuiſcere, quia ſi Deus habuit abſolutam voluntatem hominem poſt mortem iterum iuſtificandi, non potuit ſimul habere abſolutam voluntatem illum in perpetuum damnandi: nos autem contendimus ſtatum damnationis æternæ extinguere merita, qui ſtatus ſupponit voluntatem abſolutam damnandi hominem æterna pœna, & negandi gratiam. Ex his verò non erit difficile non diſſimiles obiectiones ſoluere.

DVBIVM II.

An merita reuiuiſcant ad præmium eſſentiale.

ALiqui indicant merita ſolùm renaſci quantum ad præmium accidentale,id eſt, gaudium futurum in beatitudine de operibus illis in gratia factis, ita tamen vt non reuiuiſcant ad conſequutionem viſionis Dei. Hoc tamen placitum prorſus eſt improbabile,hac enim ratione reipſa non reuiuiſcerent merita, ſiquidem non facerent hominem magis dignum gloria. Item res eodẽ modo ſe haberent ſicut ſi merita non dicerentur reuiuiſcere,ſed omnino fuiſſe extincta, ſiquidem ratione illorum non datur aliquis gradus beatitudinis eſſentialis. Et quod ad gaudium accidentale attinet ſolùm verſaretur circa opera priùs facta, & hoc obiectum gaudij maneret etiamſi dicerentur extincta.Rurſus ea quæ attulimus *dubio* 1. planè faciunt contra hanc ſententiam, quæ ex dicendis ampliùs refutabitur.

Aliorum ſententia eſt aſſerentium merita reuiuiſcere quoad præmium eſſentiale; ita tamen hoc explicant, vt reipſa non differant à Doctoribus præcedentis placiti. Docent enim non dari maiorem gratiam ratione illorum, ſed ſolùm gratiam, quæ reſpondet iuſtificationi ſubſequenti dari pluribus titulis, nempe intuitu iuſtificationis illius,& intuitu priorum meritorum,ita tamen vt in re eadem gratia daretur propter ſolam iuſtificationem illam ſubſequentem, ac ſi priora merita non præceſſiſſent. ita philoſophatur Bañez hic *in articulum 6.dub.6. concluſione* 3. & probat ex S. Thom.3.*parte, q.*89. *art.*5.*ad* 3.vbi ait: Ad tertium dicendum, quòd ille qui reſurgit per pœnitentiam in minori charitate, conſequitur quidem præmium eſſentiale ſecundùm operationem charitatis,in qua inuenitur,habebit tamen gaudium maius Deo operibus in prima charitate factis. Et idem videtur docuiſſe *in* 3.*d.*31.*quæſt.* 1.*art.*4.*quæſtiuncula* 3.*ad* 4.pro qua etiam citat aliquos Doctores,qui tamen aliam ſequuntur opinionem; non enim negant merita reuiuiſcere ad præmium eſſentiale, ſed non reuiuiſcere ad totã intẽſionẽ præmij eſſentialis, ſed ad aliquos gradus.Adducit etiã pro ſua opinione teſtimoniũ Hieronymi,quod habetur in decreto *d.*1.*cap. quicumque*, vbi ait: Quicumque dignitatem diuini gradus non cuſtodiunt, contenti fiant animam ſaluam facere; reuerti enim in priſtinum gradum difficile eſt. Adductus autem videtur in hanc ſententiam eo, quòd exiſtimauit præmium eſſentiale conſiderandum eſſe reſpectu diſpoſitionis iuſtificati, non cuiuſcumque, ſed præſentis, & intenſioris.

Hunc tamen modum philoſophandi plures refutant ex eadem familia Dominicana. Sotus *in* 4.*d.*16.*quæſt.* 2. *art.*2.docet eſſe falſiſſimam,& contra S.Thom. & communem Doctorum.Ledeſma 1.*parte,quæſt.*30.*art.*2.docuit eſſe erroneam, quod etiam ſentiunt plures alij huius ætatis. P.autem Suarez *relectione citata,diſput.*2.*ſect.*1.*n.*13. ſentit,parum eſſe conſentaneam Patribus & Conciliis, & ferè contra omnes Doctores,quorum multos citabimus infrà. Et ſanè quæ ex Scriptura & Concilio Tridentino adduximus *dubio primo*, parum haberent efficacitatis ſecundùm modum philoſophandi, quem ſequitur Bañez. Si enim priora merita non reuiuiſcant ad peculiarem gradum gloriæ diſtinctum ab eo, qui reſpondet ſubſequenti iuſtificationi, frigeret planè conſolatio Pauli,qua conſolabatur Hebræos *cap.*6.vt retulimus *dubio* 1. Si illi nihil omnino amplius eſſent recepturi ratione operis,& dilectionis,quam oſtenderant miniſtrãtes Sanctis,quàm ſi non miniſtraſſent. Neque aptè poſſent explicari illa verba Pauli, *Non enim iniuſtus eſt Deus vt obliuiſcatur operis veſtri.*nihil enim referret oblitum eſſe, aut non eſſe illorum quantum ad gaudium accidentale, ſi ratione illorum nihil eſſet conferendum. Parum etiã deſeruiret exhortatio Concilij Tridentini ibidem adducta ad eliciendum animos hominum ad bene operandum. Periret etiam inſignis meritorum vbertas contra manifeſtum teſtimonium Gloſſæ interlinealis ibidem citatum.

Et mihi omnino diſplicet talis modus explicandi reuiuiſcentiam meritorum; ſolùm enim nomine, & non re reuiuiſcerent ſecundùm illam opinionem, ſiquidem, vt expreſsè fatetur Bañez *concluſione illa* 3. homo non acciperet maiorem gloriam, quàm quæ reſponderet iuſtificationi illi ſubſequenti. Quod verò dicitur de eadem gloria collata propter diuerſos titulos, nullius eſt momenti, ſiquidem in reipſa eademmet gloria daretur propter ſolam iuſtificationem ſubſequentem, etiamſi merita illa non præceſſiſſent. Et quod ſupponit Bañez de merito actus remiſſi,iam refutatum eſt. Item ſecun-

dum

dùm talem doctrinam poſſent etiam dici peccata de facto reuiuiſcere, quia poſſet aliquis dicere pœnam collatam propter peccatum ſubſequens conferri etiam propter peccata dimiſſa tanquam propter diuerſum titulum. Hoc autem eſt contra communem ſenſum Theologorum, vt conſtabit ex dicendis *diſputatione ſequenti.* Teſtimonia autem S. Thom. & Hieronymi explicabuntur infrà.

Deinde neceſſarium eſt oſtendere, an merita mortificata integrè reuiuiſcant per ſubſequentem iuſtificationem.

Multi exiſtimant merita quidem reuiuiſcere quantum ad præmium eſſentiale, non tamen integrè, id eſt, non ſecundùm omnem gradum intenſionis, quem habuerunt ante mortificationem. ita Alenſis 4. *parte, quæſt.* 12. *num.* 4. *art.* 5. Caietanus 3. *parte ad quæſt.* 89. *in art.* 5. Bonauentura *in* 4. *d.* 14. 2. *parte diſtinctionis, art.* 2. *quæſt.* 1. Paludanus *quæſt.* 1. *num.* 8. Capreolus *quæſt.* 2. *art.* 1. Sotus *in* 4. *d.* 16. *quæſt.* 6. *art.* 5. Ledeſma 1. *parte* 4. *quæſt.* 30. *art.* 2. Petrus Sotus *lectione* 6. *de pœnitentia*, & recentiores alij. Variè autem explicant authores iſti ſecundùm quam menſuram reuiuiſcant merita. Dominicus, Soto, & Ledeſma exiſtimant reuiuiſcere ſecundùm proportionem ad diſpoſitionem iuſtificationis ſubſequentis, ita vt ſi per illam iuſtificationem adquirat homo duos gradus gratiæ, verbi gratia, merita etiam præcedentia reuiuiſcant quantum ad duos gradus: conſentaneum enim videtur rationi, vt merita reſurgãt iuxta diſpoſitionem, in qua reſurgit homo. Alij verò, vt refert Sotus, non admittunt quodlibet meritum reſurgere, vt dicebat Sotus, ſed propter hominis ſimul merita præcedentia non plus dari gratiæ, quàm reſpondeat iuſtificationi ſubſequenti.

Capreolus verò & nonnulli alij cenſent, non dari aliquem gradum gratiæ ratione meritorum præcedentium, donec homo diſponatur per intenſiorem actum; iuxta id quod ex eodem Capreolo ſuprà retuli agens de merito actus remiſſi. Et quòd merita non integrè reuiuiſcant, videtur docere S. Thom. 3. *parte, quæſt.* 89. *art.* 5. *ad* 3. quem dubio ſequenti interpretabimur. Aliorum tamẽ ſententia eſt, omnia merita mortificata integrè reuiuiſcere ablato peccato per ſubſequentem iuſtificationem. ita ſentit Magiſter *in* 4. *d.* 14. Albertus *ad diſtinctionem* 21. & 22. vbi Richardus *art.* 8. Henriquez *quod lib.* 5. *q.* 24. Scotus *in* 4. *d.* 22 *quæſt.* 1. §. *de* 2. *art.* Gabriel *diſt.* 14. *quæſt.* 3. *art.* 3. *dub.* 3. Almainus *quæſt.* 1. *art.* 2. Maior *quæſt.* 1. Ochamus *in* 4. *quæſt.* 9. *ad* 2. *dub.* Marſilius *quæſt.* 11. *art.* 1. Durandus *in* 3. *d.* 31. *quæſt.* 2. Alexander Peſantius Comes Romanus 3. *parte ad quæſt.* 89. *in art.* 5. *d.* 2. P. Suarez *relectione citata d.* 2. *ſectione* 2. *n.* 17. P. Vaſquez 1. 2. *d.* 221. *c.* 6. & frequentiùs Theologi huius ætatis, & mihi maximè probatur, primò, quia contrarij modi philoſophandi nõ habent idoneum fundamentum, ac proinde iure optimo eos refutant P. Vaſquez & Suarez *locis citatis.* deinde iuxta Concilium Tridentinum *ſeſſione* 6. *c.* 16. vt merita reuiuiſcant ſolùm requiritur hominem diſcedere in gratia ex hac vita, neque reſtringitur reuiuiſcentia ad hũc, vel illum gradum. Sine cauſa ergo limitatur à citatis Doctoribus. Item ſi merita non reſurgunt integrè, ex eo eſſet, vt contendunt aliqui Thomiſtæ, quòd diſpoſitio iuſtificationis ſubſequẽtis futura eſſet menſura reuiuiſcentiæ meritorum quantum ad talem, vel talem gradũ, quod hactenus probatum non eſt, nec probari poteſt, quia, vt conſtat ex dictis, iuſtificatio ſubſequens ſolùm requiritur ad auferendum impedimentum peccati.

Vlteriùs vel citati Doctores concedunt merita reuiuiſcere ex lege, vel ex natura rei: ſi ex lege Dei, ſine cauſa negant merita integra reuiuiſcere; nullum enim eſt teſtimonium Scripturæ, vel Patrum, ex quo deducatur limitatio illa reuiuiſcentiæ meritorum. Si verò concedant merita reuiuiſcere ex natura rei propter rationem à nobis ſuprà aſſignatam, non eſt maior ratio vnius gradus, quàm alterius, vt vnus reuiuiſcat, & non alter, quia omnia merita reſtant ſoluenda, & remuneranda, & homo eſt capax remunerationis recipiendæ quantum ad omnes gradus meritorum. Solent verò obiici nonnulla, quæ vel ex dictis ſoluta ſunt, vel iam explicata diſputatione præcedenti, cùm ageremus de merito actus remiſſi. Illud vnum obiicit Ledeſma ſuprà, ſequi ex noſtra doctrina, hominem qui habuit multa merita, & permulta peccata mortificata ſunt, ſi poſtea reſurgat à peccatis, habiturum maius præmium eſſentiale, quàm ſi non peccaſſet. Hoc autem, inquit, eſt contra communem doctrinam Patrum, & tamen nullum citat teſtimonium ex Patribus.

Dicendum verò eſt poſſe illum hominem habere maiorem gloriam eſſentialem, quàm ſi ſolùm habuiſſet merita ante peccata prædicta, vt concedit P. Suarez *ſectione citata, num.* 21. neque eſt aliquod inconueniens, quia in collatione præmij eſſentialis non habetur ratio mortificationis meritorum ſi poſtea renaſcantur, & homo in gratia diſcedit ex vita. An verò quoties homo reſurgit à peccato reuiuiſcat in tanta gratia habituali maiori, vel minori, quàm habuit ante peccatum, iamiam dicemus.

DVBIVM III.

An gratia habitualis per peccatum mortale corrupta reuiuiſcat, & reproducatur integrè per ſubſequentem iuſtificationem.

VArij ſunt modi philoſophandi in hac quæſtione. Certum verò eſt habitum gratiæ, ſeu charitatis per peccatum mortale corrumpi, & hoc ex natura rei, vt infrà dicemus. Verùm cùm merita non extinguantur, ſed mortificentur, quærimus an reuiuiſcentibus meritis per ſubſequentem iuſtificationem renaſcatur habitus gratiæ & charitatis, quem habuit homo iuſtus ante peccatum mortale. Et plures Thomiſtæ putant gratiam illam non integrè renaſci, quæ videtur expreſſa ſententia S. Thom. locis à nobis citatis ſuprà.

Sed poteſt eſſe quæſtio & de gratia, quæ data eſt homini ex opere operantis, & de illa, quæ collata eſt ex opere operato. Et quidem ſi ſermo ſit de priori gratia, mihi placet, illam integrè renaſci, & reproduci: vt docuit Maior *in* 4. *d.* 22. *quæſt.* 1. Gabriel *d.* 14. *quæſt. art.* 3. P. Suarez *diſputat. citata, ſectione* 3. P. Vaſquez *diſputat. citata, cap.* 7. cum aliis; & ratio eſt, quia, vt diximus, merita integrè reuiuiſcunt, & gratia illis reſpondens confertur ſtatim, vt priùs dicebam de gratia, quæ reſpondet actui remiſſo.

Poſſet verò aliquis quærere, an redeat prima gratia habitualis reſpondens primæ contritioni ex opere operantis, quando homo primò iuſtificatus eſt extra Sacramentum? Quæſtionis cauſa eſſe poteſt, quia illa contritio non fuit meritoria gratiæ illius primæ habitualis; ergo licèt reuiuiſcant merita, poteſt eſſe dubium de merito illius gratiæ. Nihilominus exiſtimo, illum etiam gradum gratiæ redire: tum quia ad illum per auxilium gratiæ diſpoſitus eſt homo ex opere operantis ex natura rei, & ita cùm redeant merita, non mirum ſi redeat etiam gratia reſpondens vltimæ diſpoſitioni ex opere operantis. Quod efficaciùs oſtẽdi, quia ſecundùm communiorem opinionem Theologorum in materia de merito prima cõtritio prout in formata gratia habituali eſt meritoria primæ gloriæ; cùm ergo redeant omnia merita, redit etiam meritum primæ gloriæ ex natura rei; prima autem gloria connexionem habet cum prima illa gratia habituali, ſeu charitate, & ita hæc etiam reſurgit, & ſic conſtat ad rationem dubitandi.

Circa ſecundam partem de gratia comparata ex opere operato per Sacramenta, P. Suarez *ſectione citata, n.* 57.

& Comes Pesantius 3.*p.ad quæst.*89.*in art.*5. *disput.*3. aliique recentiores putant, illam quoque gratiam reuiuiscere per subsequentem iustificationem. Et probari potest primò,quia hoc decet Dei misericordiam. Secundò quia illa gratia data est homini in Sacramento intuitu meritorum Christi; ergo reuiuiscet intuitu eorumdem meritorum, sicut reuiuiscit gratia quæ correspõdet merito ipsius operantis. Secùndùm hanc autem doctrinam concedendum est,hominem resurgẽtem à peccato semper resurgere cum maiori gratia habituali, quàm fuit illa,quam habuit ante peccatum,quod est manifestè cõtra S.Th. 3.*p.q.*59.*art.*5.*ad* 3. cuius verba sunt : Ad tertium dicendum, quòd ille, qui per pœnitentiam resurgit in minori charitate, consequetur quidem præmium essentiale secundùm quantitatem charitatis, in qua inuenitur, habet tamen gaudium maius de operibus in prima charitate factis, quàm de operibus quæ in secunda fecit,quod pertinet ad præmium accidentale. disputabat autem de reuiuiscentia meritorum.

P.Vasquez 1. 2.*disp. citata,n.*55.*c.* 7. & alij recentiores censent gratiam collatam per Sacramentum semel amissam per peccatum mortale, non reuiuiscere. Et probari potest, quia illa non reuiuiscit ex natura rei, cùm non fuerit comparata merito operantis;si ergo reuiuiscit, hoc esset ex legẽ & volũtate Dei,de qua tamen nobis non constat:nullum enim est Scripturæ aut Patrum testimonium ex quo possit colligi. Et licèt per Sacramentum data fuerit ex meritis Christi,non tamen constat nobis Christum voluisse vt gratia data nobis per Sacramentum, & semel admissa per peccatum iterũ reuiuisceret ex merito ipsius, ex vi prioris susceptionis Sacramenti. Et ideo hæc sententia mihi videtur probabilior, & prior opinio, vt dixi, planè videtur contra S. Th.& secùndùm hanc vltimam opinionem facile intelligitur posse hominem per subsequentem iustificationem resurgere in minori gratia, quam habuit ante peccatum:fieri enim potest, vt per peccatum mortale magnam gratiam amittat, cuius plures gradus essent comparati ex opere operato, qui tamen postea non reuiuiscũt, & homo tunc resurgeret ad minorem gratiam.Poterit etiam resurgere aliquando ad æqualem,si per iustificationem subsequentem tot gradus gratiæ comparet, quot sint illi qui non reuiuiscunt, & interdum poterit resurgere ad maiorem. Argumenta verò contrariæ opinionis iam sunt soluta.

Restat verò explicare verba suprà citata S.Th.ex quibus videtur deduci, merita integrè non reuiuiscere. Et aliqui planè fatentur, S. Thomam in ea fuisse sententia, secundùm quam certè hoc testimonium non fauet opinioni quam sequutus est Bañez:nam ex eo quòd S.Th. diceret,hominem per subsequentem iustificationem resurgere in minori gratia, non sequeretur illum sensisse, nihil præcedentium meritorum reuiuiscere iuxta opinionem Soti,& aliorum Thomistarum; quibus tamen neque hoc concedam, eo quòd S.Th.non negat simpliciter merita non reuiuiscere integrè. Et quod dicit de minori gratia,intelligi potest secundùm doctrinam à nobis traditam de gratia collata per Sacramentum,quæ cùm nõ reuiuiscat, fieri potest,vt paulo antea dicebam, vt homo resurgat in minori gratia: Quod verò dixit S. Thom. posse hominem habere gaudium accidentale de operibus factis in prima charitate, non est referendum ad illa opera quatenus erant merita de condigno ex opere operantis, sed ad illa vt dispositiones recipiendi gratiam in Sacramento,quæ non renascitur. Et ita constat in nostra sentẽtia nihil esse contra doctrinã D.Th.

Sed possunt obiici primò ea quæ attulimus *dubio primo* ex Paulo, Concilio Tridentino & Glossa interlineali ad probandam reuiuiscentiam meritorum, quæ etiam videntur probare de gratia comparata per Sacramentum:sed Concilium Tridentinum planè loquebatur de meritis meritorum de condigno. quo sensu videtur intellexisse Concilium locum Pauli,in quem aptari potest testimonium Glossæ interlinealis *dubio illo primo citato.* Secùdò solet obiici testimonium Hieronymi,quod refertur *cap.quicumque,distinct.*50. ex quo videtur colligi, merita nõ integrè reuiuiscere.Sed hoc testimoniũ S.Th. 3.*p.q.*89.*art.*3.*ad* 2.& Glossa *in citatum cap.*explicant non de reditu ad gradum gratiæ, sed de reditu ad dignitatẽ Ecclesiasticam.Et simile quid habetur *canone* 27.D. Basilij ad Amphilochium. Tertiò potest obiici hoc modo: Si gratia Sacramentalis non reuiuiscit; ergo peccata semel dimissa puniuntur aliqua pœna æterna,nempe priuatione illius,gratiæ quæ nunquam conferetur.Sed bene respondet P.Vasquez disputatione citata priuationẽ illam non esse pœnam si propriè & expressiùs loquendum sit;sed effectum formalem ipsius peccati; licèt aliquando laxè effectus formalis dicatur pœna, vel præmium actus,vt ipse P.Vasquez cõcessit *eadem* 1.2. *d.*220. *cap.*7.iuxta modum loquendi S.Th.hìc *art.*1. neque hoc est aliquod absurdum.

Tandem solet obiici,hominem in iustificatione recipere gratiam iuxta dispositionem, vt docet Concilium Tridentinum *sess.*6.*c.*7.ergo per subsequentem iustificationem solùm resurgunt merita,& gratia,iuxta dispositionẽ hominis.Respõdetur antecedẽs esse verum,& intelligendũ de gratia,quæ solùm datur intuitu illius dispositionis,non tamen de gratia, quæ reuiuiscit ratione præcedentium meritorum, de qua nos loquimur. legatur P.Suarez sectione citata,*num.*26. Et iuxta hanc doctrinam philosophandum est de reuiuiscentia eorum habituum,qui cum habitu gratiæ & charitatis renascũtur.De quibus S.Thom.3.*p.q.citata,art.*1.*&* 2.

DISPVTATIO LXX.

Excursio tempestiua de reuiuiscentia operis satisfactorij.

DIsputauimus de reuiuiscentia meritorum comparatione vitæ æternæ,oportet autem aliquid dicere de reuiuiscentia operis satisfactorij.Hoc autem intelligi exactè non potest nisi priùs explicemus naturam & conditiones satisfactionis,neque intendimus disputare de satisfactione quæ dicitur de rigore iustitiæ, de hac enim materia disputani per otium 3.*p.ad q.*1.& de eius conditionibus dicemus infrà nonnulla,agentes de iustitia commutatiua. Rursus non est animus disputare de satisfactione pro peccato mortali,aut veniali, de qua diximus 3.*p.loco proximè allegato,*sed solũ instituẽdus est sermo de satisfactione pro pœna temporali quæ fit ab homine iusto.

DVBIVM I.

An opus factum in statu peccati mortalis nascatur ad satisfactionem adueniente statu sanctitatis.

POnendum est ante omnia quid sit satisfactio.de cuius definitione S. Th.& Scholastici *in* 4.*ad dist.*15.& recentiores aliqui *in additionibus ad* 3.*p. ad q.* 12. vbi P. Valentia *q.*4.*p.*1.Solet autem definiri satisfactio, illatæ iniuriæ recompensatio,quæ in materia iustitiæ propriæ erit actus proprius illius : in materia autem meriti erit actus iustitiæ,laxè sumptæ.Et vt antea dicebam hìc non agimus de satisfactione pro ipsa iniuria,& peccato,sed de satisfactione pro pœna temporali, quæ solet remanere luenda post remissionem peccati mortalis,aut venialis,vt ostendebam in materia de pœnitentia. Nõ me latet Anselmum aliquando satisfactionem definire, exhibitionẽ debiti honoris comparatione Dei, quam explicationem S.Th. *dist.allegata,& in additionibus ad* 3.*p.q.* 12.*art.*3.in rectum sensum pertrahit.

Deinde ponendum est ad satisfactionem hanc pro pœna temporali necessarium esse statum gratiæ.ita sen-

serunt multi & graues Theologi, S.Th. *in 4.d.15.q.1.art.3. quæstiuncula 2. & in additionibus ad 3.p.q.14. art. 2.* vbi P. Valentia *quæst.citata,p.3.* Bonauentura *dist.citata,art.1 q.3.* Durand. *quæst.2.* Paludanus *q.1.art. 3.* Ledesma *2.p. 4.q. 13.*Maior *in 4.q.11.art.2.*Sotus *d.19.q.1.art.4.* & alij, quos refert & sequitur P.Suarez *tomo 4.in 3.p.d.37.s.2.* & probari potest ex Concil.Trid. *sess.14.cap.8.* illis verbis:Nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, cooperante qui nos confortat omnia possumus, vt omnis gloriatio nostra in Deo sit, in quo viuimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habẽt, & ab illo offeruntur Patri, & per illum acceptantur à Patre. Dixerat etiam Cõcilium quòd dum satisfaciendo patimur pro peccatis nostris, Christo Iesu qui pro peccatis satisfecit conformes efficimur. ex quo testimonio constat non posse nos satisfacere sine gratia Christi. Rursus videtur colligi necessarium esse statum vitæ & sanctitatis ex illis verbis, *viuimus*, & illis, *conformes efficimur.* & quidem opposita sententia nullum habet firmum fundamentum, & S.Th. doctrina probari potest ex eo quòd satisfactio condigna sicut & meritum debet esse opus amici. Sicut ergo non est meritum de condigno, nisi in statu gratiæ & iustitiæ, ita nec satisfactio, si per illam homo constituendus est dignus, qui non puniatur.

Et ideo admittenda non est sententia asserentium statum iustitiæ non esse necessarium ad satisfactionem pro pœna temporali, quam sequutus est Scotus *in 4.dist. 15. q.1.art.5.*Gabr. *dist.16.q.2.art.3.dub.3.*Nauarr. *in c.1. de pœnitentia,d.6.n.46.*

Ex nostra verò doctrina colligitur in inferno non posse esse condignam solutionem pœnæ, de quo Doctores 1.2. *ad q.* 87. vbi legi potest P. Vasquez & P. Suarez *disput.37.citata de pœnitentia.*

Sed obiiciet Scotus, quia si per solam solutionem pœnæ, etiam inuoluntariam, liberatur homo in Purgatorio à pœna debita: ergo multo magis in hac vita, etiã in statu peccati per satisfactionem voluntariam. quod explicat exemplo eius qui inter homines soluit pœnam pro delicto, etiamsi non sit amicus regis. Hæc tamen obiectio vim non habet: nam quod adducitur de Purgatorio dissimile est, quia homo ibi existens est in statu gratiæ; quando verò homo in hac vita est in statu peccati mortalis, satisfactio eius non potest esse condigna apud Deum, sicut nec meritum, si non sit opus amici. Exemplum verò de eo qui apud homines satisfacit pro delicto, etiamsi non sit amicus Regis, parui momenti est in hac materia, quia apud Deum opera condigna debẽt esse opera amici honesta, & ex gratia, vt pono ex materia de merito, quod inter homines non est ita necessarium: iuxta hanc ergo doctrinam sciendum est opera satisfactoria hominis existentis in peccato mortali non esse condigna coram Deo.

His præmissis procedit controuersia proposita an opera satisfactoria facta in statu peccati mortalis adueniente statu gratiæ, per iustificationem fiant condignè satisfactoria, id est, an comparent vim satisfaciendi. Sicut si tunc primo in statu gratiæ veluti nascerentur. & refertur opinio aliquorum asserentium, illa opera talem efficacitatem acquirere. Et nonnulli hoc explicant de operibus quæ reliquerunt aliquem effectum in satisfaciente. v.g. de ieiunio quod reliquit carnis macerationem & afflictionem. Sed non video quo argumento probetur hoc placitum.

Et meritò contrarium docuit Alensis 4.*p.q.* 24. *m.4. art.2.§.3.* Ledesma *2.p.4.q.13.art.2.* Sotus *in 4. d.19.q.1. art.5.*Paludanus *d.15.q.1.art.3.*Medina *cod.de satisfact.q.2.* Adrianus *in 4.q.2.de satisfact.*& alij recẽtiores. Et probari potest, quia illa opera tempore quo facta sunt, non fuerunt condigna: adueniente autem gratia ponimus non existere; ergo ex natura rei nõ nascuntur vt fiant digna.

A Sola autem Dei voluntate aut lege non possunt fieri digna, vt pono ex materia de merito. & confirmari potest à simili de ratione meriti, ea enim opera non dicuntur nasci ad merendum de condigno, ex sola subsecuta iustificatione, neque vllus Scholasticus hactenus hoc dixit. Eadem autem est ratio de condignitate ad satisfaciendum, & ad merendum.

Deinde dici non potest ex lege & voluntate Dei ea opera nasci ad satisfactionem, adueniente gratia, tum quia de tali lege aut voluntate non constat, tum quia cùm illa opera iã sint præterita, nõ possunt ex sola libera voluntate Dei fieri digna ad satisfaciẽdum, pono enim ex materia de gratia cũ politioribus Theologis dignitatẽ operũ nõ oriri, ex libera Dei volũtate, aut acceptatione, sed ex spiritu gratiæ, & aliis circunstantiis ex natura rei requisitis. Ex quibus constat contrariũ placitum B nullum habere firmum fundamẽtũ, nullum veritatis vestigium, nullam etiã captiosæ probabilitatis speciem. Et idem iudicium est de illius opinionis subiuncta limitatione à nobis relata de operibus factis in statu peccati mortalis, relinquentibus in operante effectũ aliquẽ perseuerantẽ pro statu gratiæ: aliud enim est hominẽ existentem in gratia voluntariè pati infirmitatẽ, aut defectum aliquẽ, procedentem ex prioribus operibus, & per talem voluntatem satisfacere; & longè aliud priora illa opera elicita in statu peccati, quasi iterata natiuitate ad satisfactionem resurgere; prius enim illud certum est, & verum, hoc autem posterius falsum, neque admittendum. Et S.Th. *in additionibus ad 3 p.q.14.art.3.ad 3.* solùm voluit hominem per voluntariam susceptionẽ defectus deriuati à prioribus operibus posse hominem satisfacere, si alia adsint ad satisfactionem necessaria, vt explicabam *in additionibus ad 3.p.* euoluens inuolutam de satisfactione Philosophiam. C

Illud verò occurrit explicandum hoc loco, an prædicta opera honesta facta ab homine existenti in peccato mortali, habeant effectum aliquem. Quæstionis causa sumitur ex authore libri de patientia apud Augustinũ. *tomo 4.c.26.* Cùm enim dixisset, patientiam esse donum Dei, subiungit: Si quis autem nõ habens charitatẽ, quæ pertinet ad vnitatem spiritus, & vinculum pacis, quo catholica Ecclesia congregata connectitur, in aliquo schismate constitutus, ne Christum neget patitur tribulationes, angustias, famem, nuditatem, persecutionem, pericula, carceres, vincula, tormenta, gladium, vel flammas, vel bestias, vel ipsam crucem, timore gehennarum, & ignis æterni, nullo modo ista culpanda sunt, imò verò & hæc laudanda patientia est. non enim dicere poterimus, melius ei fuisset vt Christum negãdo, nihil eorum pateretur, quæ passus est confitendo, sed existimandum fortasse tolerabilius ei futurũ iudicium, quàm si Christum negando cuncta illa vitaret, vt illud quod ait Apostulus: *Si tradidero corpus meum vt ardeam, charitatem autem nõ habeam, nihil mihi prodest.* nihil prodesse intelligatur ad regnum cœlorum obtinendum, non ad extremi iudicij tolerabilius supplicium subeũdum. Hęc author citatus. Ex quibus verbis colligitur, opera satisfactoria facta in statu peccati mortalis, prodesse ad tolerabilius & minus seuerum iudicium subeundum. quod intelligendum est eo sensu, quòd si eadem opera faceret peccator, & non ex fine honesto, propter illa etiam puniretur, vt constat. quod adeò verum est vt mirum sit authorẽ illum vsum fuisse particula illa fortasse, quæ nutantis animi est. Quẽ locum citat S.Thom. *3.p.q.89.art.6.ad 3. & in 4.d.14.q.2. art.3.quæstiuncula 1.*& ibi aliqui interpretes, *& in additionibus ad 3.p.q.14.art.4.*Meritò ergo S.Th. *3.p.loco proximè allegato,* docuit opera mortua, id est, quæ fiunt in statu peccati mortalis, non viuificari aduenienti iustificatione quantum ad meritum & satisfactionem; an verò in statu peccati iuuent ad aliquẽ effectũ, non disputamus modò. legatur S.Th. *in 2.d.27.art.4.& 3.p.loco citato.* D

An opera satisfactoria facta in statu sanctitatis ita extinguantur per peccatum mortale vt subsequuta remissione illius & iustificatione non reuiuiscant.

DIfficultatem hanc de meritis iustorum fusè, vt vidimus, tractarunt Theologi variis locis: necessarium verò est explicare, quid sentiendum sit de operibus iustorum, quatenus sortiuntur rationem satisfactionis pro pœna temporali. aliqua tamen præmittenda sunt ad explicationem huius dubij, & ante omnia ponendum est, hic non esse sermonẽ de satisfactione pro pœna æterna, hæc enim remittitur per iustificationem, vt diximus in materia de pœnitentia; homo enim iustus nõ potest manere dignus pœna æterna, cùm sit dignus vita æterna; ac proinde non potest esse dignus priuatione illius, esset enim homo dignus & indignus respectu eiusdẽ rei: docẽt autẽ Theologi frequẽter manere in homine iustificato reatum alicuius pœnæ temporalis soluẽdæ. Est autem difficultas an reatus iste pœnæ temporalis maneat ex natura rei, vel ex pacto & lege Dei. Et aliqui docuerũt manere ex Dei voluntate, qui nõ vult alio modo remittere pœnã æternã, nisi imposita obligatione pœnæ tẽporalis soluẽdæ. ita docuit Scotus *in* 4.*d*.22.*q*.1. & sequũtur eius discipuli, & indicauerat Alensis 4.*p*.*q*.24.*m*.1. sequitur P. Suarez *tomo* 4.*in* 3.*p*.*d*.10.*s*.3. & explicat, quia Deus sua voluntate ab æterno assignauit pœnam æternã cuilibet peccato mortali, & hanc commutat in aliquã temporalem quando remittit culpam mortalem. Isti autem Doctores ita philosophantur, vel quia putant iustificationem fieri voluntate & acceptatione Dei superueniẽti, vt Scotus & eius discipuli; vel quia saltem arbitrãtur posse remitti culpam per gratiã non remissa pœna æterna, vt censet P. Suarez, vt dixi in materia de reuiuiscentia peccatorũ. quod principium si esset verum, facile intelligitur fieri posse talem commutationem. Adducũtur etiam in hanc sentẽtiam ex eo quòd non satis appareat, qua ratione ex natura rei remaneat prædictus reatus.

S. Thom. *in* 3.*p*.*q*.86.*art*.4. & eius discipuli *in eum articulum*, hoc videtur reducere in ipsas naturas rerum; nullam enim faciunt rationem commutationis factę à Deo pro libera voluntate. & P. Vasquez in materia *de pœnitentia*, hoc reducit in ipsam naturam iustificationis. Explicat verò rem hanc S. Th. quia in peccato mortali est reatus pœnæ æternæ quæ respõdet auersioni, & hic reatus tollitur ablata culpa mortali; ex parte verò conuersionis ad creaturam, est reatus pœnæ temporalis, & hãc inquit non semper auferri per actus cõcurrentes ad iustificationem, & ideo posse manere reatũ aliquem pœnæ temporalis. quam doctrinam recipit P. Valentia in citatam quæst. S. Th. *d*.7.*q*.4.*p*.4. Caietan. & alij nonnulli *in eundem art*. Sotus *in* 4.*d*. 15.*q*.1.*art*.4. & quòd ex parte conuersionis reatus nõ sit per se vitæ æternæ, probat S. Th. quia in veniali peccato reperitur talis cõuersio sine auersione, & ita per se nõ debetur illi pœna ęterna. Probat S. Th. quia conuersio in quantum respicit bonum creatum, finitæ malitiæ est, & ideo concludit S. Th. fieri posse vt ablato reatu pœnæ æternæ, per gratiam habitualem, remaneat aliquis reatus pœnæ temporalis, quia actus pœnitentis non abstulerunt omnem reatum pœnæ debitæ conuersioni ipsi.

Sed contra hanc doctrinam obiiciunt nonnulli, pœnam sensus quæ infligitur propter peccatum, non correspondere soli conuersioni, sed potiùs auersioni, tanquam maiori malitiæ. & tamen S. Th. in doctrina tradita videtur supponere contrarium.

Secundò obiiciunt ex eadem doctrina S. Th. sequi, pœnam quæ remanet post iustificationem, esse eandem cum illa quæ debebatur, & infligeretur si culpa non esset remissa, quod non videtur verum.

Tertiò obiiciunt quòd secundùm prædictam doctrinã non satis explicatur quid sit inordinatio cõuersionis,

A quæ remanet dimisso peccato mortali. Dici enim nõ potest quòd sit aliqua macula peccati, cũ iã sit ablata macula peccati mortalis, neq; aliud videtur posse remanere nisi vel dignitas pœnæ, vel aliquis habitus vitiosus.

Nihilominus mihi placet doctrina S. Thom. qui non deducit manere reatum pœnæ post iustificationem, ex breui illa quorundam Theologia de lege & voluntate libera Dei, sed ex ipsis naturis rerum, & sequitur Caiet. *tomo* 1. *opusculorum*, & recentiores alij interpretes S. Th. *in additionibus ad* 3.*p*.*in q*. 18. & probari potest, quia, vt diximus in materia de pœnitẽtia, pœna æterna vt æterna formaliter remittitur simul cum culpa, forma enim quæ facit hominem sanctum, facit dignum vita æterna: ergo nõ potest homo iustus manere dignus pœna æterna,
B non enim potest esse simul dignus & indignus visione Dei, dignus & indignus gaudio beatitudinis: pœna ergo æterna non potest non remitti remissa culpa mortali; non ergo remittitur post remissionem culpæ, ex sola libera volũtate Dei: igitur nõ potest pro libera volũtate Dei prædicta illa cõmutatio pœnæ æternæ in tẽporalẽ. Et Caietan *tract*. *citato*. reprehendit modũ loquẽdi eorum qui docent, pœnã æternã cõmutari in tẽporalem. Quod ampliùs explico: nam ex sola Dei volũtate sine hominis peccato nõ potest aliquis fieri dignus pœna sensus: ergo ex natura rei debet oriri quòd remisso peccato mortifero maneat aliquis reatus pœnæ temporalis soluendæ.

Deinde hoc rectè explicatur ex doctrina citata S. Th. quam vt intelligamus, sciendum est quòd S. Th. nõ vult
C pœnam sensus infligi ob solam conuersionem quæ est in peccato, sed etiã propter auersionem ab vltimo fine: verùm distinguit veluti rationes formales peccati, vt explicet quæ pœna cui rationi peccati respondeat, acutè contemplatus, quæ sunt in peccato mortifero, docet etiam pœnas sensus & dãni posse inter se separari, quãdo separantur auersio & conuersio. v. g. in peccato veniali furti est conuersio ad obiectum creatum eiusdem speciei cum conuersione quæ est in peccato graui furti, & tamen in peccato veniali non est auersio à Deo quæ constituat hominem inimicũ, & ita per se loquẽdo peccato veniali solùm debetur pœna temporaria. Cùm ergo conuersio coniungitur auersioni peccati mortalis,
D respondet conuersioni illi pœna æterna. Quòd si auferatur auersio per iustificationem, iam pœna debita conuersioni nõ est æterna, quia amicus dignus æterna beatitudine non potest esse dignus pœna æterna: per dispositionem autem actualem coniunctam gratiæ habituali, remittitur aliquid pœnæ temporariæ, & potest esse dispositio ita perfecta vt aliquando remittatur tota pœna temporaria, vt docent Theologi, & nos dicemus. Itẽ docet Caietan. *tract*. *citato q*.4. remissa culpa mortali manere partẽ eiusdem pœnæ sensus, ablata æternitate. Probat primum ex æqualitate iustitiæ qualis potest esse inter Deum & homines, id est, ex æqualitate inter conuersionem ad creaturas & pœnã illi debitam, pro qua non semper homo satisfacit integrè & ad æqualitatem per primam contritionem. Secundum probat, quia amicus, vt antea dicebamus, cùm sit dignus æterna beatitudine,
E non potest esse dignus simul pœna æterna.

Restat soluere ea quæ attulimus pro prima opinione, & argumenta facta contra rationem S. Th. & principia primæ opinionis negãda sunt: vt enim diximus ex natura rei respõdent peccato mortifero pœna damni & sensus vt æterna, neque hoc pendet ex sola Dei voluntate, & ita si remittatur culpa mortalis, etiam remittitur pœna damni: pœna autem sensus post iustificationem non potest manere æterna, propter assignatam rationem. & ideo P. Vasquez, qui in materia de gratia *c*. 2.*ad q*. 113. meritò docuit iustificationem fieri per formam inhærentem absque vlla superaddita acceptatione, & ita in materia de pœnitentia ad naturam iustificationis reducit remanere reatum pœnæ temporalis.

Ea verò quæ obiiciuntur contra rationem D. Thom.

facilem habent solutionē. Ad primū respondendum est hominem in inferno reipsa puniri pœna damni & sensus, propter peccatum mortiferum; si tamen velimus considerare ea quæ sunt in peccato mortali, & quæ pœna cui rationi peccati respondeat, obseruanda est distributio S. Thom. modo explicato.

Ad secundum constat manere posse post iustificationem pœnam aliquam temporariam, ablata tamen æternitate propter iustificationem, quia iustus non potest esse dignus pœna æterna, & ablata etiam aliqua parte pœnæ sensus præcedētis ratione satisfactionis exhibitę.

Ad tertium respondetur S. Th. satis explicare quid sit illa inordinatio, neque vult S. Doctor esse aliquā maculam culpæ, vel partē aliquam maculæ mortalis relictā, sed reatum aliquem pœnæ tēporariæ soluendæ, quia nō satisfecit pro pœna temporaria ad æqualitatē, iuxta doctrinam ipsius S. Th. *3.p.q.86.art.4.& in 4.d.14.q.2.art.1.*

Sed obiiciunt aliqui ad probandum S. Th. existimasse ex volūtate Dei manere reatum pœnæ temporariæ, post iustificationem & remissionē culpæ mortalis, quia *quæst. 86.art.4.allegato*, docet manere reatum secundùm ordinē diuinæ iustitiæ; verùm per ordinem diuinæ iustitiæ non intelligit S. Th. ordinationem aliquam liberam, sed naturalem exigentiam iustitiæ, secundùm quam ipsa rei natura postulat, vt pro iniuria fiat satisfactio.

Illud vocatur in quæstionē à Doctoribus, an per quālibet contritionem in prima iustificatione consequatur homo remissionem alicuius pœnæ temporariæ, & affirmant communiter Doctores, Sotus *in 4. d. 15.q.1. art.4.* Caiet. *tomo 1.opusculorum, tract.4.q.4.* Medina *cod. de satisfactione, q.4.* P. Suarez *tomo 4.in 3.p.d.10.sect.3.n.18.* & probant, quia quælibet contritio perfecta est opus difficile & pœnale, & ex gratia: ergo in instanti in quo est simul cum gratia habituali, erit opus satisfactorij, atque adeò dignum vt ratione illius remittatur aliquid pœnæ temporalis. quæ doctrina vt exactiùs intelligatur sciendum est, contritionem perfectam vel posse considerari secūdùm opinionem asserentium posse esse formam sanctificantem, vel secundùm opinionem aliorum qui dicunt, solùm esse vltimam dispositionem ad remissionem peccati & iustificationem. Et quidē si solùm sit vltima dispositio, dicendum est, non esse opus satisfactorium secundùm se tantùm, sed vt opus informatum gratia habituali: nam ad satisfactionem, vt suprà diximus, requiritur status sanctitatis, & sic per gratiam habitualem priùs natura aufertur dignitas pœnæ damni, cum ipsa macula habituali peccati, & in posteriori naturæ aufertur per contritionem gratia informatam, aliquid pœnæ temporariæ, & interdum tota pœna temporaria, si valde perfectissima sit contritio, ex consensu Doctorū; si verò contritio dicatur habere vim sanctificandi, vlteriùs cōsiderandum est an procedat à gratia habituali, vel non, de quo 1.2.*ad q.113.* In præsenti verò satis sit dicere, nō satisfacere nisi provt intelligitur in statu sanctitatis.

Hæc dicta sunt in præsenti dubio, vt intelligāmus primum opus satisfactorium, id est, primam contritionem perfectam, quantum ad remissionem pœnæ æternæ, aut temporariæ, quæ iam remissa fuit, non reuiuiscere formaliter quantum ad hunc effectum, quia pœna illa, vt ponimus, iam remissa fuit ex natura iustificationis: debitum autē absolutè remissum nulla ratione potest reuiuiscere; ergo nec potest esse opus quo actu pro debito illo iam remisso fiat satisfactio, quamuis ex se opus esset dignum ad satisfaciendū, si debitum nō esset remissum, præsertim quia vt opus dicatur reuiuiscere, priùs debet intelligi operans sine peccato mortifero, & mundatus à dignitate pœnæ æternæ; ergo respectu illius non dicetur reuiuiscere prædicta contritio; comparatione verò pœnæ temporariæ priùs remissæ non reuiuiscit, propter assignatam rationem, licèt, vt suprà diximus, reuiuiscat quantum ad meritum primæ gloriæ.

Et discrimen potest intelligi ex dictis ibi de reuiuiscentia meritorum, & ex his quæ diximus in hoc dubio de satisfactione.

Vt autem ostendamus quid dicendum sit de aliis operibus hominis iusti quantum ad renascentiam, sub ratione satisfactionis quædam alia priùs explicanda sunt.

Vnum est an ad satisfactionem pro pœna temporaria, requiratur pactum vel promissio Dei de remittēda pœna. Ponendum verò est, vt opus sit satisfactorium, necessarium esse vt sit opus honestum liberum, & ex gratia; rationes verò ob quas sint necessariæ istæ cōditiones, assignatæ sunt à Doctoribus in materia de merito 1.2.*ad quæst.vlt.* & quantum ad illas idem iudicium est de merito & satisfactione. & aliqua diximus suprà *ad q.2.* agentes de conditionibus requisitis ad meritum de cōgruo: hīc autem placet disputare an sit conditio necessaria pactū aut promissio Dei, sicut à Doctoribus disputatur in materia de merito, an requiratur ad meritum. Et prima sententia esse potest, esse necessariū pactū & legem liberam Dei, ad completam rationem satisfactionis in opere, sicut aliqui philosophātur de pacto requisito ad meritum. quæ sententia diuersis modis potest explicari, altero vt pactū sit necessarium ad dignitatem operis, quo sensu aliqui locuti sūt de merito quos retulit P. Vasquez 1.2.*d.214.* quem tamen modū multi Theologi post Cōcil. Trident. efficaciter refutant 1.2. *ad q. allegatam*, quod ponendum est hoc loco, & disputandū cum his qui admittunt in operibus hominis iusti liberis honestis, & ex gratia esse condignitatē ex spiritu gratię, & non ex sola acceptatione extrinseca Dei. Vnde probandus non est modus loquendi Durādi *in 4.d.15.q.5.ad 2.* dicentis opus hominis iusti non esse satisfactorium, nisi ex beneuolētia Dei; altero autem modo explicatur prædicta sententia ab aliis qui docent in operibus hominis iusti prædictis esse quidem condignitatem, ad perfectam tamen rationem satisfactionis necessarium esse pactum & constitutionem liberam Dei. ita philosophatur P. Suarez *tomo 4.in 3.p.d.37.sect.8.* & Recentiores aliqui Thomistæ *in additionibus ad 3.p.ad q.12.in art.2.* Probari autem solet hæc opinio ex Concil. Tridentino *sess.14.c.8.* vbi dicitur nostras satisfactiones per Christum offerri Patri, & per illum acceptari. quod videtur aliquid diuersum ab eo quod est, fieri ex gratia Christi; ergo significatur pactum acceptandi opera alias digna.

Secundò probari potest, quia pœna Purgatorij diuersa est à pœna huius vitæ; ergo Deus non tenetur acceptare ex sola natura rei satisfactionem pœnalem huius vitæ loco pœnę Purgatorij, si secludamus pactum & legē, quod in humano iudice facilè intelligitur, qui seclusō pacto non tenetur damnati & rei satisfactionem accipere loco pœnæ infligendæ ab ipso iudice.

Aliorum tamen sententia est non esse necessariū pactum ad meritum, qui id facilè cōcedunt de satisfactione, sic sentiētes de merito fida relatione citat P. Vasquez 1.2.*d.214.c.4.* & ita sentit S. Th. 1.2.*q.114.* & ex discipulis S. Th. & Dominicana familia Franciscus Romeus *de libertate & necessitate operum* ... 22. Caiet. & Conrad. *in citat. art. S. Thom.* Capreolus *in 2.d.27.q.1.art.3. ad 3.4.& 5.& præcipuè ad 9.* & nouissimè Vincentius de gratia Christi, *q.6.pag.766.& pag.400.* pro qua etiam sententia P. Vasquez *c.citato* refert Clithouæū Lyndanum & Silitanū, & de satisfactione in specie id docuit P. Vasq. *d.citata c.11. n.85.& d.vlt.c.3.n.41.& 1.p.d.85.c.6.& in materia de pœn.*

Vt verò rem explicemus ponendum est in hoc dubio quæstionē esse de satisfactione ex opere operantis extra Sacramentū. Deinde probandū est, in operibus hominis iusti liberis honestis & ex gratia factis, esse cōdignitatē etiā seclusō pacto. quod probant aliqui solùm, quia prædicta opera iusti habent condignitatē vitæ æternæ, etiā sine pacto, ex quo inferunt habere etiam condignitatē ad satisfaciēdum pro pœna temporali. Sed hoc ampliùs explicandum est, & confirmandum, quia posset aliquis dicere remissionē pœnæ temporariæ esse diuersæ rationis

nis à vita æterna, ac proinde mirũ nõ esse si opus habeat condignitatem respectu vnius, & non respectu alterius.

Alij probant, quia aliàs nostra satisfactio pro pœna temporaria non esset de condigno, quia pactum non facit opus condignum. quod argumentum optimum est, vt infrà dicemus, præsertim contra eos qui ingenuè fatentur condignitatem operis oriri non posse ex pacto, aut promissione, & eo argumento vtitur P. Vasquez 1. 2. *d. vltima, cap.* 3. *num.* 41.

Probari ergo potest, quia, vt probaui 3. *p. ad q.* 1 *& ad quæst.* 87. homo iustus potest mundari à peccato veniali per actum contritionis supernaturalis, ex natura rei tãquam per formã contrariam, & confirmatur, quia si non esset forma contraria ex natura rei, esset aliquod meritum in Purgatorio, quando ibi esset luctus cum macula peccati venialis, quod in hac vita commisit. Consequẽs autem concedi non potest. Quòd si actus contritionis habet vim in homine iusto ad expellendam culpam venialem, etiam habebit ad expellendam dignitatem pœnæ tẽporariæ illius. Sequela illa de merito in Purgatorio probatur, quia si in eo euentu peccatum veniale non expelleretur per actum cõtritionis, tanquam per formã: ergo expelleretur per actum tanquam per opus meritorium; ex quo etiam fit vt habeat condignitatem ad remissionẽ pœnæ temporalis. & quòd opera hominis iusti libera, honesta & ex gratia habeant condignitatem ad satisfaciendum, probari potest ex Bulla Pij V. & Gregorij XIII. contra Michaëlem Baium Louanienſem, quæ habetur inter opera P. Vasquez post cõmentaria in epistolas Pauli, in qua Bulla hæc est propositio 59. damnata: Nos non ferre pretium condignum pro pœna temporali, cùm aliquid facimus, sed intuitu nostri operis nobis applicari meritum Christi. Sentiunt ergo Pius V. & Gregorius XIII. opera hominis iusti facta ex spiritu gratiæ esse pretium condignum pro pœna temporali, neque egere noua applicatione meritorum Christi.

Deinde vel prædicta opera hominis iusti habent cõdignitatem ex gratia, vel non: si non, ergo non remittitur pœna propter opus condignũ, quod dici non potest. sola autem voluntate Dei vel acceptatione superueniẽti non fiunt condigna: si autem opera illa habent condignitatem; ergo per illa aufertur dignitas pœnæ; ergo non potest homo pœna illa iam dignè puniri, quia condignè satisfecit. Si autem sola promissione, aut voluntate Dei, condonaretur pœna debita, & non satisfactione cõdigna: ergo dignitas illius pœnæ non auferetur ab homine, ex quo fit vt si semel concedamus condignitatem in prædictis operibus necessariam ad satisfactionem, non sit necessaria promissio, quia non requiritur ad condignitatem, vt probatum est.

Ad testimonium Concilij Tridentini respondendum est vt respondet P. Vasquez *d. illa* 214. *cap.* 11. solùm velle Concilium satisfactionem hominis iusti habere à Christo vim per gratiam excitantem, & comitantem collatam ex meritis Christi, & explicatur, quia vel Doctores oppositæ sententiæ volunt opera hominis iusti procedentia ex gratia, esse condigna remissione pœnæ temporariæ, vel non. Hoc secundum dici non potest, vt suprà probaui, vnde condignitas nõ potest oriri ex fauore extrinseco: si autem concedant opera prædicta ex spiritu gratiæ habere condignitatem, fateri debent non esse necessarium pactum, quia per illa opera redditur homo dignus, vt non puniatur neque ex Concilio potest colligi ad condignitatem operum necessariam esse superadditam acceptationem.

Ad secundum constat ex dictis opera hominis iusti ex spiritu gratiæ esse condigna remissione pœnæ debitæ, siue soluenda in hac vita, siue in purgatorio, aliàs concedendum esset, opera illa non habere condignitatẽ, sed acceptari vt condigna.

Sed obiici solet iterum ex Concilio Tridentino *sess.* 14. *c.* 9. vbi dicitur: Docet præterea tantã esse diuinæ munificentiæ largitatem, vt non solùm pœnis sponte à nobis pro peccato vindicando susceptis, aut sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis, sed etiã, quod maximum amoris argumentum est, temporalibus flagellis à Deo inflictis, & à nobis patienter toleratis, apud Deũ Patrem per Christum Iesum satisfacere valeamus. Sed hæc verba loco allegato explicat P. Vasquez de misericordia & amore, ratione gratiæ excitantis & adiuuantis, collatæ intuitu Christi, non tamen ratione superadditæ acceptationis extrinsecæ.

Sed P. Suarez *opusc. de iustitia, d. de iustitia Dei, sectio.* 2. *an.* 44. refutat doctrinam de satisfactione nostrorum operum, sine pacto Dei, & arguit hac ratione: Deus potuit facere vt post tantam, vel tantam contritionẽ peccatoris maneret maior, vel minor reatus pœnæ temporariæ, quia in hoc non apparet repugnantia. Deinde vt colligat suam sententiam, docet secundò non posse probabiliter negari quin potuerit Deus decernere & statuere vt post remissum peccatum pœna temporaria solùm esset luenda in Purgatorio, & nullo modo in hac vita. Probat hoc secundũ dictũ, quia nulla pœna huius vitæ est eiusdẽ rationis cũ pœna Purgatorij. Secundò quia assignare hãc pœnam, debet pendere ex voluntate supremi iudicij. Tertiò quia in hoc nulla apparet implicatio.

Ex iis principiis infert fieri potuisse vt isti per nulla opera huius vitæ satisfacerent pro pœna temporaria. Rursus infert opera hominis iusti etiam ex gratia facta sine promissione Dei non esse digna remissione pœnæ, quod etiam probat, quia ex sola natura rei non exigitur hæc pœna potius quàm illa pro auferenda dignitate pœnæ temporariæ: ergo assignatio satisfactionis pendet ex voluntate Dei.

Verùm P. Vasquez totam hanc doctrinam refutat 1. 2. *d. vltima, cap.* 3. & defendit opinionem quam ipse tradiderat 1. *parte, d.* 85. *cap.* 6. Et mihi nullo modo placet quod dicitur, opera hominis iusti facta in statu iustitiæ, facta ex spiritu gratiæ, non esse condigna remissione pœnæ absque promissione aut lege Dei, quod suprà à nobis refutatum est, & solùm restat satisfacere obiectionibus. Et primum dictum admittendum non est, quia manere tantam vel tantam dignitatem pœnæ, non pendet ex voluntate libera Dei, sed ex natura satisfactionis, & iustificationis, & ita ad secundum dicendum est non esse in potestate libera Dei, statuere vt iustus non satisfaciat in hac vita, si in statu iustitiæ faciat opera satisfactoria, ex gratia. Ad alia constat ex dictis.

Ad vltimum respondetur ex natura rei oriri, vt homo teneatur satisfacere pro pœna temporaria in hac vita, vel satis pati in Purgatorio, & satisfactio ex spiritu gratiæ facta in hac vita, condigna est pro pœna debita, vt suprà probauimus, & ita constituit hominem dignum qui non puniatur, nec potest dignè puniri post satisfactionem exhibitam, quòd si non satisfecerit in hac vita, dignus manet vt puniatur in Purgatorio ante ingressum beatitudinis.

Ex his quæ diximus constat opera satisfactoria hominis iusti pro pœna temporaria ab ipso debita per modum effectus formalis tribuere homini vt liberetur à dignitate pœnæ soluendæ, & ideo si semel habuerunt hũc effectum: non possunt ita reuiuiscere post commissum peccatum & subsequutã iterum iustificationem, vt denuo emundent hominem à dignitate pœnæ, hæc enim nõ est eo quòd ablata fuit in statu prioris iustificationis, in quo agnoscitur discrimen inter remissionem huius pœnæ temporariæ, & collationem gloriæ, opera enim hominis iusti ideo possunt reuiuiscere quantum ad rationem meriti gloriæ, quia dignitatem habent, & gloria nondum fuit collata; at verò quando iam fuit remissa dignitas pœnæ temporariæ, non possunt opera comparatione illius iterum reuiuiscere,

quia pœna ipsa semel remissa non reuiuiscit, imò semel remissa ita omnino extincta est, vt renasci nulla ratione possit. quod maximè obseruandum est in hac materia. Ad perfectam autem notionem naturæ satisfactionis, alia quædam explicanda restant sequentibus dubiis.

DVBIVM III.

An satisfactio pœnæ temporariæ requirat statum viatoris.

IN hac quæstione solùm disputamus de satisfactione pro pœna temporaria, debita propter propriam peccatum remissum: nam de satisfactione pro pœna alterius infrà dicemus. Et de satisfactione hac explicandum est dubium propositum vt intelligamus an hæc conditio sit necessaria ad satisfactionem, sicut & ad meritum. Certum autem est in inferno non posse esse satisfactionem propter rationem suprà à nobis assignatam, requirit enim satisfactio statum sanctitatis. Rursus non potest esse in cœlo, nullus enim consequitur beatitudinis statum, nisi plenè purgatus ab omni culpa & pœna; an verò in Purgatorio sit satisfactio, explicabitur infrà.

Certum deinde est, ad satisfactionem requiri statum viatoris, sicut & ad rationem meriti. Controuersia autem esse potest, an hic status sit requisitus ex sola voluntate Dei libera, vel ex natura rei, in qua controuersia circa naturam meriti contrariæ sunt opiniones, vt videre est apud Doctores 1. 2. *ad quæst. vltimam.*

Secundò existimo ex natura rei in statu beatitudinis, non posse esse satisfactionem pro pœna aliqua debita ex proprio peccato, quia hæc ante ingressum beatitudinis remittitur, & ita non manet debitum in eo statu pro quo beatus possit satisfacere.

Potest autem esse difficultas, de qua ante multos annos dixi in materia de pœnitentia; an si homo de potentia absoluta assumeretur ad visionem beatam, ante remissionem alicuius pœnæ, temporalis emundaretur à dignitate eius pœnæ ipsa beatitudine formaliter. In qua controuersia qui putant beatitudinem non pugnare formaliter cum macula peccati habituali de potentia absoluta, faciliùs hoc concedent de dignitate pœnæ temporariæ. Deinde aliqui recentiores qui putant, 3. *p. ad quæstionem* 15. dignitatem pœnæ temporariæ non pugnare formaliter cum vnione hypostatica, facile etiam id concedent de beatitudine.

Ponendum nihilominus est hoc loco vt probabilius, beatitudinem quæ essentialiter consistit in visione clara Dei, non posse esse cum macula peccati, vt docuit P. Vasquez cum aliis 1. 2. *d.* 11. *cap.* 10. cuius rationem non semel assignaui variis locis.

Secundò ponendum est cum vnione hypostatica pugnare, debitum pœnæ temporariæ ortum ex peccato, si de potentia absoluta Verbum assumeret naturam prius tempore infectam tali debito: vt docuit P. Vasquez 3. *p. tomo* 1. *d.* 61. *cap.* 6. *num.* 51. infinita enim vnionis sanctitate emundaretur non solùm à macula peccati, si natura illa eam haberet, sed etiam ab omni reatu pœnæ temporariæ, neque ampliùs ille homo esset dignus pœna: vt probaui 3. *parte ad quæst.* 15.

Deinde existimo posse hominem ipsa visione beatifica emundari ab omni reatu pœnæ temporariæ, in euentu quo de potentia absoluta assumeretur homo ad beatitudinem, non plenè purgatus. ita sentiebat P. Vasquez, à quo ego id accepi, & ratio est quia homo constitutus in statu beatitudinis qui ex natura sua perpetuus est, non potest esse dignus pœna ex peccato præterito, pœna enim hæc & dignitas pugnat cum statu æternæ beatitudinis.

Solùm restat explicare quid dicendum sit de Purgatorio, & quidem de facto non satisfacere, animas Purgatorij per actus ibidem elicitos, ille enim non est locus satisfactionis, sed satispassionis. Difficultas autem remanet, an hoc oriatur ex natura rei, vel ex lege, & constitutione libera ipsius Dei. & aliqui breui & compendiaria vtentes Theologia, hoc referūt in legem liberam Dei: alij ex natura rei id putant prouenire, sicut de merito philosophantur, quod ex instituto discutiendum & explicandum est 1. 2. *ad quæst. vltim.* & mihi probabilius est eum statum ex natura rei nō esse statum merēdi, nec satisfaciendi, quod vt explicem, sciendum est posse quidem Deum assignare, si velit, tempus merēdi, vel satisfaciendi ante ingressum beatitudinis, si toto illo tempore relinquat alias conditiones requisitas ad meritum. quod explico: nam in Angelis videtur assignare hoc tempus, siquidem post primum peccatum nō concessit ampliùs illis tempus merendi, aut satisfaciendi, & tamē ex natura rei non erat causa aliqua, ob quam dicamus implicasse contradictionē Angelos per gratiam Dei posse emūdari à peccato, & in statu sanctitatis mereri, & hac ratione pro hominibus assignatum est tempus merendi, tempus huius vitæ; & licèt non posset produci, aut protrahi ad tempus quo homo iam esset in statu beatitudinis, vt probaui in materia de Angelis, 1. *parte, ad quæst.* 62. *in art.* 9. *&* 3. *p. ad quæst.* 19. tamen ex natura rei non videtur implicatio quòd Deus protraheret tempus merendi etiam post mortem in statu separationis, si relinqueretur anima in statu agoniæ, & pugnæ, pro aliquo tempore cum gratia Dei, vt posset bene operari cum difficultate & pugna; verùm quia, vt dixi, determinatū est tempus merēdi in hominibus vsque ad mortem, existimo supposita hac voluntate Dei, non manere tempus satisfaciendi, quia opera bona quæ facit iustus in Purgatorio, dātur intuitu meritorum præcedentium, neque manent cum difficultate operandi, sicut si essent in statu pugnæ, & habeant difficultatem in patiendo, & ideo P. Vasquez 1. 2. *d.* 216. *c. vlt. n.* 36. docet animas in Purgatorio non mereri, quia status ille solùm est status, in quo auferuntur impedimenta ad ingressum beatitudinis. dicit etiam esse extra statum viæ, agonis & pugnæ, quod ampliùs explicandum est in materia de merito 1. 2. *ad q. vlt.* Itaque non negamus, esse necessariam aliquam voluntatem Dei ad determinandum tempus meriti. quam doctrinam colligo ex P. Vasquez 1. *p. d.* 229. *c. vlt. n.* 49. vbi dicit damnationem Angeli non esse solùm priuationem gratiæ, sed cum lege Dei damnantis perpetuò Angelum. & *disp.* 239. *cap. vlt. & disp.* 240. *cap. vlt. ad fin.* eandem causam assignat, ob quam animæ separatæ ad pœnitentiam non possint conuerti: ergo manifestè supponit tempus merendi extra beatitudinem pendere ex voluntate Dei. hæc autem doctrina non est ita intelligenda quasi ex sola voluntate Dei pendeat opus esse meritorium, aut in statu merendi, sed quia ex illa voluntate sequitur aliquis affectus, ratione cuius non manet status merendi: v. g. si auferatur id quod necessarium est ad meritum, vt in inferno vbi aufertur onus illud gratiæ, & in cœlo vbi ita constituitur homo in centro suæ beatitudinis, vt ad illud ampliùs moueri motu meriti non possit. In Purgatorio autem aufertur status agonis, & pugnæ, quia non est difficultas in bene operando, neque obiecta proponuntur ad pugnam, de quo fusiùs 1. 2. *ad q. vlt.* Et certè si opera in Purgatorio facta haberent vim merendi, non negaret Deus illis mercedem; & quidquid sit de hac cōtrouersia, certum est secundùm communem legem, necessarium esse ad satisfactionem statum viatoris, & hunc non esse in Purgatorio.

Ex his quæ hactenus diximus, facile intelligitur errasse Lutherum, qui existimauit remissa culpa nihil manere pœnæ temporariæ soluendæ: sic refert Bellarm. *tomo* 2 *lib.* 4. *de pœnitentia, cap.* 2. Roffensis *art.* 5. *contra Lutherum,* Castro *de hæresibus, verbo, pœnitentia.* legatur Vega *lib.* 13. *in Trident. à cap.* 36. qui multis Scripturæ & Patrum testimoniis,

moniis, refutat hunc errorem, & damnatus est in Concilio Florentino *sessione vltima, in decreto Eugenij*, & in Cõcilio Trident. *sess.14. capite 8. canone 12.13. & 14.*

Errarunt etiam hæretici, vt refert Bellarm. *lib. citato, cap.3. & 7.* existimantes non posse hominem satisfacere pro pœna temporali, sed contraria veritas definita est in Concilio Florentino *loco allegato*, & in Concilio Tridentino *sess.14. cap.13.* & ex Scriptura & Patribus fusè ostendit Bellarmin. *lib. citato à cap.8.*

Sciendum autem est Michaëlem Baium Louaniensem *lib. de indulgentiis, capite vltimo*, dixisse iustos non satisfacere pro pœna temporaria per sua opera bona, sed ad præsentiam illorum applicari illis satisfactionem Christi, vnde inter propositiones huius Doctoris damnatas à Pio V. & Gregorio XIII. in Bulla quæ habetur post commentaria P. Vasquez in epistolas Pauli. Propositio 73. damnata, est hæc: Satisfactiones laboriosæ iustificatorum non valent explicare de condigno pœnam temporalem restantem post culpam condonatam. Alia propositio est hæc: Quando per eleemosynas, vel aliqua pœnitentiæ opera, Deo satisfacimus pro pœnis temporalibus, nõ dignum pretium Deo pro peccatis nostris offerimus, (sicut quidam errantes autumant:) nam alioquin essemus saltim aliqua ex parte redemptores: sed aliquid facimus cuius intuitu, Christi satisfactio nobis applicatur, & communicatur. Certa tamen res est, posse hominem iustum ex auxilio gratiæ satisfacere pro pœna temporaria debita ex peccato remisso, & constare potest ex suprà dictis, & legi possunt præter citatos authores, Scholastici in materia de satisfactione.

DVBIVM IV.

An ad satisfactionem pro pœna temporaria requiratur opus pœnale.

HVius etiam dubij solutio necessaria est ad exactam notionem naturæ satisfactionis. Est autem prima opinio asserentium, ad satisfactionem hãc necessarium esse opus pœnale. ita senserunt Bonauentura *in 4.d.15.2. parte dist.artic.1.q.3.ad 4.* Richard. *artic.1.quæst.3.* Durand. *q.5.* Palud. *quæst.3.* Maior *quæst.2.dub.2.* Alens. *4 par.q.84.aliàs 21. art.2.memb.2.* Adrian. *quæst.vltima, de satisfactione*, & videtur S. Thom. *in 4.d.15.q.1.art.5.quæst.1.* & probari potest, quia satisfactio est recompensatio offensæ; hæc verò denotat ad æquationem inter hominem offendentem, & Deum offensum: hæc autem adæquatio videtur exigere subtractionem alicuius rei quæ sit offendentis, hoc autem fit per opus pœnarium per quod aliquid subtrahitur homini, qua ratione vsus est S. Thomas, & alij non pauci.

Secundò probatur, quia satisfactio hæc est pro pœna; ergo loco pœnæ debitæ subrogari debet opus pœnarium vt versetur æqualitas inter debitum & satisfactionem. hoc argumento vtitur Bonauentura *loco allegato.*

Aliorum sententia est absolutè asserẽtium omne opus meritorium esse satisfactionem. ita docuit Henriquez *quodlib.8.quæst.18.* Scot. *in 4.distinct.q.1.§. de tertio dubio.* qui falsò citatur pro opposita sententia, Gabr. *quæst.1. artic.1.* Victoria *in summa, num.202.* Sot. *in 4.d.19.q.2.art.1.* Ledesma *2.par.4.q.14.art.1.* & recentiores Thomistæ *in additionibus ad 3.par. ad quæst.15. in artic.1.* Ioan. Medina *Cod. de satisfactione*, multique alij viri docti huius ætatis, quæ sententia infrà explicabitur.

Scire autem oportet aliud esse quærere an omne opus meritorium in hac vita sit etiam satisfactorium alicuius pœnæ temporariæ, & aliud quærere an in eodem actu eadem sit ratio, ex qua præcipuè sumitur meritum, & ex qua sumitur satisfactio. Et primò mihi placet formaliter loquendo: diuersam esse principalem radicem meriti à radice satisfactionis, & hoc videntur velle Doctores primæ opinionis, & plane amplectuntur Doctores secundæ, & expressè docuerunt Henriquez & Ledesma. P. Suarez *in materia de pœnitentia, disputat.37. sect.6.* P. Vasquez *tractatu de pœnitentia*, agens de satisfactione. Et explicatur, quia præmium meriti est veluti laus & approbatio debita bene operanti: iuxta doctrinã Theologorum in materia de merito, & de bonitate & malitia: meliori autem operi debetur maior laus, fieri autem potest vt opus sit melius & nobilius, etiamsi non sit magis pœnarium. Ratio autem satisfactionis maximè consideratur secundùm rationem passionis alicuius mali, eo quòd satisfactio subrogatur loco pœnæ debitæ. & hoc sensu rectè intelligitur ratio S. Thomæ relata pro prima opinione, sicut & ratio Bonauenturæ ibidem adducta.

Secundò mihi est probabilius, opus honestum meritorium simul esse satisfactorium ratione laboris & pœnæ, ita sentio cum Doctoribus secundæ opinionis. & ratio est, quia omne opus honestum ex ipsa difficultate sit laboriosum, & pœnarium, quod sanè vel ipso experimento manifestum est. Rectè autem contemplatur P. Suarez difficultatem obiecti posse deseruire ad rationem meriti per modum obiecti; ad rationem verò satisfactionis, quatenus infert laborem & molestiam operanti, ex quo fit idem opus posse esse satisfactorium magis, & meritorium minus, cùm istæ rationes ex diuersis capitibus sumantur.

Restat explicare an possit esse aliquis actus qui ita sit meritorius, vt nullo modo sit satisfactorius, & referuntur aliqui affirmantes. Doctores tamen secundæ sententiæ suprà relatæ meritò contrarium sentiunt, nullum enim est opus honestum quod vel ex obiecto, vel ex materia, vel ex ipso exercitio non inferat operanti molestiam aliquam, vel laborem, quod, me iudice, experimentum ipsum suadet, experietur autem quis si voluerit honestè operari.

Deinde ostendere oportet an ex ratione meriti iuuetur ratio satisfactionis, & è contrario; & iure affirmat P. Suarez *loco allegato*, quia ipsa difficultas & pœna iuuat ad meritum; quia conducit ad rationem bonitatis, & ratio bonitatis cõducit ad rationem satisfactionis, quia iuuat ad rationem difficultatis; & facile intelligitur difficultatem actus externi iuuare vt actus voluntatis sit satisfactorius & meritorius, quia illa difficultas est volita, & ita potest esse obiectum meriti, & satisfactionis; in actu verò interiori ipsa molestia & labor, qui est in exercitio, conducit ad meritum & satisfactionem; licèt enim non sit volita actu reflexo, est tamen voluntaria, quia procedit à voluntate cum cognitione, sicut & ipsa intensio actus voluntatis, & ideo iuxta hanc doctrinam dicendũ est omnem actum meritoriũ vitæ æternæ esse satisfactorium pœnæ temporariæ. Scire verò oportet discrimen inter meritum & satisfactionem apud Deum, quòd meritum respicit præmium, satisfactio verò supponit aliquam iniuriam illatam, & ordinatur ad remissionem culpæ, & recompensationem pœnæ debitæ; ex doctrina verò tradita manent soluta argumẽta illa duo primæ opinionis in principio relatæ.

At quæret aliquis, si omne opus bonum potest esse satisfactorium, qua ratione, quóve sensu, communiter numerantur tria opera satisfactoria, ieiunium, oratio, & eleemosyna? Verùm præsentissima est responsio, numerant enim Theologi hæc tria, tanquam præcipua capita, cætera omnia comprehendentia, quod optimè explicat S. Thom. *in additionibus ad 3.p. quæst.15. artic.3.* & legi potest Bellarm. *tomo 2. lib.4. de pœnitentia.*

De flagellis præsentis vitæ vocant Doctores in quæstionem, an per illa possit quis satisfacere pro pœna temporaria? Et quidem Concilium Tridentinum *sess.14.*

cap.9.& can.18. docet per flagella à Deo immissa, & patienter tolerata, posse iustum satisfacere pro pœna temporaria. Sed posset quis vocare in dubium an per quæcunque flagella, siue à Deo immissa, siue permissa, possit iustus satisfacere.

Richardus *in 4.disput.15.art.1.q.4.* Gabr. *quæst.2. artic.3. dub.7.* sine distinctione vlla docent posse per illam satisfacere, quatenus actu patientiæ ea suffert.

Ioan.Medina *Cod.de satisfact.quæst.5.* duo docet, alterum est solùm satisfieri per flagella, secundùm mensuram patientiæ; ita tamen vt satisfaciat homo pro maiori pœna quàm ipse actus inferat; sicut etiam meretur maius præmium gloriæ, quàm in se habeat formaliter. Alterum est pœnam æternam non esse meritoriam, nec satisfactoriam per modum meriti, per satispassionem tamen illam posse liberari à debito pœnæ secundùm mensuram eiusdem quantitatis, in hoc enim sequutus est Scotum.

Sotus *in 4.d.19.* docet flagella occurrentia ex cursu communi naturæ, non esse satisfactoria, nisi ex actu voluntatis, quo iustus patienter illa fert. Deinde docet alia esse flagella vel à Deo immissa, vel permissa supra naturalem cursum rerum, & hæc dicit esse satisfactoria, etiamsi positiuè non acceptentur, dummodo homo negatiuè se habeat, & non repugnet, imò indicat vt probabile fore satisfactoria, etiamsi iustus illa patiatur.

In hac controuersia dicendum est primò satisfactionem per hæc flagella, solùm fieri quãdo homo per actũ positiuum voluntatis, & honestum ea suffert. ita S.Th. *in additionibus ad 3.par. quæst.15. artic.2.* hac enim ratione flagella ipsa sunt volita, & intercedit voluntaria satisfactio, ad quam sicut & ad meritum requiritur voluntas; hanc verò conclusionem S.Thom.& alij, de omnibus flagellis intelligunt sine restrictione vlla, & iuxta illam mihi placet primum dictum Ioannis Medinæ.

Secundò dicendum est in hac satisfactione non esse considerandam solam internam volitionem, sed etiam passionem externam, quia ratione illius augetur pœna & afflictio, quæ maximè conducit ad rationem actionis pœnariæ, ac proinde satisfactoriæ, iuxta doctrinam suprà traditam, vnde maior satisfactio ex quantitate flagelli, & aliis circumstantiis colligenda est, sicut & maius meritum.

Tandem quod docuit Sotus de satispassione, probandum non est, quia in hac vita non est modus quo liberetur homo à pœna, nisi per satisfactionẽ. Est enim status satisfactionis & meriti, & ideo bene P. Suarez *disp.37. de pœnitentia, sect.7.* refutat hanc Soti doctrinam, quæ videtur contra communem sensum Theologorum.

Sed potest obiici S.Thom. qui *in additionibus ad 3.par. quæst.15. artic.2.* docuit flagellum immissum à Deo sine voluntate patientis habere rationem vindictæ: ergo per talem vindictam poterit homo liberari à debito pœnæ. Respondetur vindictam ibi significare actum iustitiæ vindicatiuæ, & punitiuæ, & nos contendimus, per talem vindictam, nisi voluntariè acceptetur à patiente, non liberari hominem à debito pœnæ, quia sine actu voluntatis non est satisfactio.

DVBIVM V.

An per opera quæ sunt in præcepto possit iustus satisfacere pro debito pœnæ temporariæ.

POnendum est tanquam certum opera quæ sunt in præcepto, si habeant alia requisita ad meritum, posse esse meritoria, vt constat ex Concilio Trident. *sess.6. cap.16.& can.26.* de quo Theologi in materia de merito, & P.Vasquez *1.2.d.213.cap.8.num.52.*

Circa satisfactionem tamen non est vna Scholasticorum sententia, & prima est asserentium non posse hominem satisfacere pro pœna temporaria per opera debita ex præcepto. ita Palud. *4.d.15.quæst.1.artic.3.* Maior *quæst.2.dub.1.* Gabr. *quæst.1. artic.1.* & citantur alij, qui non satis apertè loquuntur. Probatur primò, quia in materia iustitiæ qui debet aliquid ex vno titulo, non potest debito illi & alteri simul satisfacere, per eandem solutionem. v. g. per decem nõ potest quis satisfacere duobus debitis vt decem; ergo à simili si quis debet aliquod opus titulo præcepti, non poterit debito præcepti, & satisfactionis, pro pœna temporaria satisfacere. Secundò quia aliàs in Sacramento posset imponi satisfactio implenda per opus præcepti, quod non videtur verum.

Tertiò probatur ex Anselmo qui *lib.1. cur Deus homo, cap.20.* probat neminem posse Deo satisfacere pro suo peccato, quia quidquid homo potest facere, potest Deus exigere ab homine alio titulo.

Secunda opinio est asserentium non posse iustum satisfacere pro pœna temporaria per opus præceptum ex iure naturali, bene tamen posse satisfacere per opus debitum ex præcepto positiuo. ita philosophatur Syluester *verbo, satisfactio, quæst.8.* sed non video eius distinctionis idoneum fundamentum.

Tertia opinio est communis asserentium posse hominem satisfacere pro pœna temporaria, per opera præcepta. ita sensit Adrian. *4.quæst.3.de satisfactione,* Sotus *4. d.19.quæst.2.artic.1.* Supplementum *4.d.45.quæst.2.artic.3.* P. Suarez *de pœnitent. d.37.sect.4.* P. Valentia *in additionibus ad 3.par. circa quæst.13.p.13.§.2.* sequitur, & mihi est valde certa. & probatur primò à simili: nam opus præcepti si aliàs habeat conditiones ad merendum, potest esse meritorium, quod non potest negari sine iniuria fidei; ergo & satisfactorium, est enim hæc satisfactio per modum meriti. Secundò, quia per ieiunium quod est in præcepto sæpe postulat Ecclesia remissionem peccatorum; ergo idem opus poterit esse satisfactorium. Tertiò, quia si per opera quæ sunt in præcepto non possumus satisfacere, quia non sunt ita in nostra potestate vt possint omitti sine peccato; ergo nec per flagella immissa aut præmissa à Deo, ante nostrum consensum: hoc autem est contra sensum Ecclesiæ.

Tandem quia opera pœnaria habent conditiones ad satisfaciendum, etiamsi sint præcepta, sicuti ea quæ non sunt præcepta, possunt enim esse honesta ex gratia, & liberè fieri in statu viatoris: ergo sunt satisfactoria, sicut & meritoria: nam quòd non possint omitti sine peccato, non aufert rationem satisfactionis, sicut nec rationem meriti, neque argumenta contrariæ opinionis vim habent.

Ad primum variè solet responderi, sed breuiter respondeo in debitis iustitiæ non satisfacere duobus debitis vt decem, per vnam solutionem vt decem, quia iustitia consistit in æqualitate dati & accepti, seu ablati: vna autem solutio vt decem non potest esse æqualis duobus debitis vt decem, vt per se constat; secus verò contingit in hac materia in qua nec satisfactio est de iustitia propriè, nec satisfactio obligat ex iustitia, solùm enim præceptum postulat vt opus fiat. Et aliàs, sicut operans per tale opus potest mereri, ita & satisfacere. si quis verò fateatur, satisfactionem hanc debitam esse ex iustitia, & simul affirmet præceptum quodlibet obligare, ex iustitia cogeretur fateri, per tale opus non posse fieri satisfactionem, quod est valde absurdum; secus si quis assereret, satisfactionem esse ex iustitia, præceptum verò solùm obligare obligatione eius virtutis, in cuius materia versatur actus, secundùm hoc enim posset solui primum illud argumentum facile, verùm nos non admittimus propriam iustitiam inter hominem & Deum.

Ad secundum in materia de pœnitentia agens de satisfactione sacramentali dixi communem esse opinionem asserentium, posse sacerdotem imponere pœnitentiam implẽdam per opus præceptum. legatur Sotus *4.d.19.*

4.d.19.q.2.artic.1.in fine. Nauarrus in cap.1.de pœnitentia, à num.4. Victoria in summa num.205. interpretes S.Th. in additionibus ad 3.par.in quæst.15. & alij in materia de pœnitentia agentes de satisfactione sacramentali.

Ad tertium aliqui fatentur Anselmum pluribus ibi rationibus vti quæ non concludunt, & legi potest P. Vasquez tom.1.in 3.par.ad quæst.1.in art.2. agens de conditionibus requisitis ad satisfaciendum, de quibus & nos ibidem diximus,& attulimus aliqua testimonia Anselmi,& pro præsenti instituto satis sit dicere Anselmũ ibi velle neminem posse satisfacere Deo pro peccato suo mortifero secundùm leges seueræ iustitiæ,quod verissimum est,quidquid sit de rationibus Anselmi:modò autem non loquimur, de satisfactione secundùm iustitiæ seueritatem,sed de satisfactione per modum meriti, vt explicatum est.

Solet autem disputari an pœna quæ remanet post iustificationem, possit per vnum actum sequentem auferri, etiam quantum ad dignitatem, & præsertim solet disputari de actu contritionis,sed eadem est difficultas de qualibet operatione satisfactoria hominis iusti, si habeat conditiones ad satisfaciendum.

Et quæstionis causa sumitur ex suprà dictis : nam si prima contritio abstulit dignitatem pœnæ æternæ; ergo quælibet sequens poterit conferre totum reatum remanentem. huic rationi respondet Sotus 4.d.15. quæst.1.artic.4.in fine, comparationem fieri debere inter ea quæ sunt eiusdem ordinis:culpa autem & pœna sunt diuersi ordinis, & remittere pœnam æternam non per se conuenit primo actui cõtritionis,sed quia per ipsum remittitur culpa.

P.Suarez de pœnitent.disput.10.sect.3. docet esse diuersam rationem, quia prima contritio solùm est dispositio ad remissionem pœnæ æternæ,sed respectu pœnæ temporariæ se habet vt vera satisfactio, & aufert aliquid pœnæ temporariæ, quod potest facere quælibet alia contritio,& consentaneè loquitur suis principiis.

Sed quidquid sit an contritio faciat hominem sanctum,de quo modò non disputo, sciendum est contritionem posse considerari vel secundùm effectum formalem, & sic vel est forma, vel dispositio saltem vltima ad expellendum peccatum, aut posse considerari in genere causæ efficientis in ordine ad satisfaciendum,& hoc modo semper debet considerari postquam subiectum intelligitur sine peccato, atque ablata dignitate æternæ pœnæ sensus,quia ablata culpa aufertur inimicitia,& ita non potest homo manere dignus pœna æterna, iuxta S.Thomam 3.par.quæst.86.art.4. ablata autem æternitate pœnæ, manet pœna temporaria, & partem eius potest contritio prima auferre. Secunda verò contritio poterit interdum totam pœnam remanentem auferre, si illi sit æqualis per modum satisfactionis,& primam conditionem aliquando posse auferre omnem dignitatem pœnæ temporariæ, docuit S.Thom.4.contra gentes, cap.7. & alij communiter, & per se constat, si contritio sit valde perfecta,& pœna temporaria parua; quod diximus de secũda contritione potest dici de quolibet opere sequuto post iustificationem si satisfactoriũ sit, eadem est enim ratio.

Vocant verò aliqui in quæstionem, an possit quis satisfacere pro vno peccato,& non pro alio mortali.

Dubium autem potest intelligi & de satisfactione pro culpa, & de satisfactione pro pœna temporaria. & in priori sensu disputat de hoc S.Thom. in additionibus ad 3.par.quæst.14.artic.1. & disputari solet in materia de gratia ab aliquibus qui disputant an de potentia absoluta possit omitti vnum peccatũ mortiferum sine alio. Sed hîc solùm quærimus de satisfactione pro pœna temporaria, & recentiores aliqui in additionibus ad 3.par. in quæst.14.ad artic.1. docent posse hominem iustum satisfacere pro pœna debita vni peccato, & non pro alia, quando satisfactionem applicat pro vno, & non pro alio, quia hoc putant pendere ex voluntate operantis, loquuntur enim de satisfactione ex opere operantis; alij verò loquuntur de satisfactione sacramentali. legatur P.Valentia in additionibus ad 3.par.ad quæst.13.p.3.§. iam verò ex parte ipsorum. Oportet autem aduertere hoc dubium esse intelligendum, quando quis iustificatus est,& emundatus à pluribus peccatis mortiferis,& mãsit aliquis reatus pœnę temporariæ:& quando pœna est eiusdem rationis & actus,non est integra satisfactio pro tota illa pœna,si satisfacit pro parte illius;& hoc sensũ dici potest satisfacere pro vno,&nõ pro alio,quia....pro pœna quæ vim sibi intulit,seorsum respõderet, aliàs nõ video quomodo illa satisfactio potiùs sit pro vnius pœna,quàm pro pœna alterius,nisi inquantũ medicina & præseruatio sit remedium ad vitãdum certũ genus peccati : si verò sint pœnæ diuersæ rationis in Purgatorio debitæ,nonnulli putant posse iustum potiùs satisfacere pro vna quàm pro alia, vt aliqui sentiunt, de quo legi potest P.Suarez de pœnitent.disp.37.sect.6.in fine, res enim est dubia.

Deinde circa peccata venialia hominis iusti certum est posse hominem iustum consequi remissionem vnius sine remissione alterius, & tunc poterit satisfacere pro pœna debita vni,& non pro pœna debita alteri, cuius remissionem non est consequutus. quod in specie docuit P.Henriquez lib.2.de pœnitentia,cap.19.in fine.

Ex dictis in tota hac quæstione facile potest intelligi solutio dubij eiusdem quod aliqui tractant, nempe an satisfactio fiat non solùm per actus internos,sed etiam externos,de quo legi potest P.Suarez de pœnitentia, disp. 37.sect.5. & varias refert opiniones. Est autem certum actum internum simul cum externo, qui ab illo procedit,esse satisfactorium,& idem est de externo,vt procedit ab interno, quando vterque habet alias conditiones ad satisfaciendum.

Difficultas verò est an ex opere externo crescat ratio satisfactionis. De merito & bonitate disputant Doctores in materia de bonitate & malitia,an opus externum addat aliquid bonitatis volũtati efficaci,quando cætera sunt parua ex parte intensionis,durationis, & aliarum circumstantiarum, id est, quando voluntas est ita intensa,& tanto tempore durat sine actu externo, sicut si haberet actum externum, & in hoc euentu actum externum non addere bonitatem, docet cum aliis Doctoribus P.Vasquez 1.2.disputat.76. & eandem doctrinam admittit P.Suarez in materia de pœnitentia,disput.37.sect.5.

Quærimus ergo an opus externum pœnarium addat rationem satisfactionis supra actum internum, ita vt vterque simul sit magis satisfactorius quàm sola interna voluntas,quantumuis efficax; & aliqui docuerunt, actum externum non addere rationem satisfactionis, sicut de merito philosophantur citati Patres. ita de satisfactione sensit Henriquez quodlib.8.quæst.8. Ledesma 2.par.4.quæst.14.artic.1.dub.4. & probari potest à simili de merito, eadem enim videtur vtriusque ratio; ergo qui admittunt,opus externum nõ addere rationem meriti,idem dicere debent de ratione satisfactions.

Sed opus externum posse addere rationem satisfactionis, docuit P.Suarez d.37.sect.5.num.3. & sect.6.n.7. P.Henriquez lib.2.de pœnitentia,cap.19.num.5.P.Sala 1.2. quæst.20.tract...disput.6.sect.7.in responsione ad sextum. Sotus 4.d.19.q.2.art.1.§.eadem via patet, & recentiores Thomistæ in additionibus ad 3.par.ad quæst.12.in artic.1.etiam putant opus externum addere rationem satisfactionis, & fatentur idem de merito, sed de merito diximus 1.2. loco allegato.

De satisfactione autem mihi placet opus externum addere rationem satisfactionis,quia satisfactio hæc pro pœna temporaria,sumitur ex labore & afflictione actionis:actio autẽ externa pœnaria magis est quàm interna,

vt

vt conſtat in flagellatione,& ſimilibus:addit ergo talis externus actus rationem ſatisfactionis.

Ex hac verò doctrina P. Suarez reſpondetur argumento pro cõtraria opinione ſumpto à ſimili,eſt enim diſcrimen, quia meritum ſumitur ex ratione bonitatis,ſatisfactio autem ex parte laboris actionis pœnariæ; idem verò actus externus habetur pro obiecto voluntatis efficacis,ſiue fiat, ſiue non fiat, & tamen actus interior etiamſi habeat pro obiecto actum externum, tamen communiter non eſt ita pœnarius ſicut externus, vt conſtat in exemplo flagellorum. quæ doctrina valde conſentanea eſt ſenſui communi Doctorum aſſerentium,opus eſſe ſatisfactorium vt pœnarium.

Sed dices, actus interior eſt æquè bonus, quando ex ſe eſt efficax,ſiue exterior fiat,ſiue non fiat, ob aliquod impedimentum ; ergo & voluntas patiendi laborem & pœnalitatem actus externi erit æquè ſatisfactoria quãdo eſt efficax. Reſpondetur vtramque voluntatem ſumere aliquid ab actu externo vt ab obiecto,& effectu, tamen cùm ſit diuerſa ratio meriti & ſatisfactionis,non mirum ſi non euadat actus ita ſatisfactorius, ſicut meritorius,quando non ſequitur effectus.

Sed poteſt obiici doctrina S.Thomæ *1.2.quæſt.20 artic. 4.* qui docet cæteris paribus ex parte intenſionis & durationis, actum externum non addere bonitatem voluntati efficaci,quando voluntas impeditur ab effectu. Reſpondendum eſt, S.Thomã loqui de opere in ratione meritorij reſpectu præmij eſſentialis, quo ſenſu etiã alij Doctores non pauci poſſunt intelligi ; nos verò loquimur in præſenti quæſtione de ſatisfactione pro pœna temporaria, cuius diuerſa eſt ratio, vt oſtenſum eſt. Item ea doctrina S.Thomæ intelligitur ibi à multis de ſolo præmio eſſentiali, non de accidentali, quia, vt docuit P. Vaſquez *diſputat.76. citata, num.12.* laureola martyrij concedi poterit ob externam paſſionem, & non ob ſolam voluntatem.

Tandem poſſunt obiici Patres, qui docent, voluntatem efficacem pro facto reputari. Auguſt. *1.de libero arbitrio, cap.3.& epiſt.49.* & Gregorius *homil.5. in Euangelia.* Reſpondeo hos Patres intelligendos eſſe de opere & voluntate in ordine ad meritum præmij eſſentialis; nos verò loquimur de opere in ratione ſatisfactionis,& hęc dicta de ſatisfactione ſufficiant hoc loco ; alia quæ de ſatisfactione dici poterant, diuerſis locis tractantur à Doctoribus:nam de ſatisfactione Chriſti pro nobis,diſputatur *3.par. ad quæſt.1.* de ſatisfactione vnius pro alio in materia de pœnitentia, vel de ſuffragiis ; de ſatisfactione autem ſacramentali in materia de confeſſione.

DISPVTATIO LXXI.

De reuiuiſcentia peccatorum.

CVM dixerimus de renaſcentia meritorum, neceſſarium eſt ad exactam materiæ huius cognitionem differere de peccatis ipſius, an aliquo modo poſſint renaſci : vt enim videbimus,& ſuprà tetigimus,argumentum ſolet fieri à ſimili de meritis ad peccata,& de peccatis ad merita,cùm tamen non ſit eodem modo de illis ſentiendum.

DVBIVM I.

An peccata ſemel dimiſſa quantum ad culpam redeant per ſubſequens peccatum.

SEnſus dubij eſt, an redeant peccata iuxta communem legem & ordinariam,vt aiunt:nam quid ſit dicendum de potentia abſoluta, infrà explicabitur. Eſt autem opinio aſſerentium peccata remiſſa redire per quodlibet peccatum ſubſequens mortale. ita ſenſit Hugo de ſancto Victore *tom.3.lib.2.de Sacrament.p.14.cap.9.* Gratianus *de pœnitentia,diſtinct.4.in principio,& per multa capita,præſertim capite vltimo.* Guilielmus Pariſienſis *tract. de Sacramento pœnitentiæ,fol.45.* Magiſter autem ſententiarum *in 4.d.22.* vtramque opinionem refert, affirmatiuam nempe, & negatiuam, & alieno iudicio relinquit electionem verioris opinionis. Probari verò ſolet hoc placitum aliquibus teſtimoniis Scripturæ, & Patrum, quæ infrà referemus.

Secunda opinio eſt aſſerentium peccata quidem dimiſſa redire, non tamen per quodlibet peccatum, ſed per aliquot, v. g.per peccatum odij infantium,per apoſtaſim, & per contemptum confeſſionis,ſeu pœnitentiæ præteritæ,& ſimilia. ita ſenſit Præpoſitiuus,vt refert Bonauentura *in 4.diſtinct.22.artic.1.quæſt.1.* Pro qua ſententia quantum ad omnes partes vix poteſt eſſe probabile argumentum, quamuis pro priori genere peccatorum aliqua teſtimonia poſſint adduci quæ infrà referemus.

Communis tamen Theologorum ſententia eſt, peccata ſemel dimiſſa per iuſtificationem non redire per ſubſequens peccatum mortale. ita S.Thom. *3.par.quæſt.* 88. & interpretes *ibi*, & Scholaſtici communiter *in 4. diſtinct.22.* P.Vaſquez *1.2.diſput.208.cap.4.* Probari verò ſolet aliquibus teſtimoniis, quæ parum habent efficacitatis, vt ibidem docuit P.Vaſquez, & hæc ſententia mihi placet,& probari poteſt primò ex teſtimonio Gelaſij Pontificis in quadam epiſtola decretali, quæ refertur *de pœnitent.d.4. can.diuina clementia.* vbi ſic habetur: Diuina clementia dimiſſa peccata in vltionem vlteriùs redire non patitur. *& canone, ſi illic. 23.quæſt.4.* & eſt expreſſa ſententia Proſperi *in libro ad capitula Gallorum.* Ratione item probanda eſt hæc ſententia, ex eo quòd per gratiam verè & abſolutè aufertur macula peccati,& remittitur culpa : debitum autem ſemel abſolutè dimiſſum non poteſt redire aut reuiuiſcere ſola voluntate creditoris, vt conſtat. Quòd autem peccatum non poſſit dimitti ſub conditione, conſtabit ex dicendis dubio ſequenti.

Interim oportet ſatisfacere aliquibus ex multis quæ ſolent obiici contra communem & veram doctrinam. Vnum eſt illud Pſal.108.*In memoriam redeat iniquitas patrum eius.* quibus verbis ſignificatur interdũ redire peccata dimiſſa. Sed bene reſpondet P.Vaſquez *diſput.citata,cap.6.* redire iniquitatem in memoriam, nõ eſſe idem eo loci ac peccatum dimiſſum reuiuiſcere, ſed ſolùm ſignificare,Deum aliquando more hominum habere ſe inſtar obliuiſcentis,& quaſi differentis pœnã. Aliquando etiam in ſimilibus loquutionibus ſermo eſt de pœna temporali,non de reditu peccati dimiſſi.

Secundò obiicitur illud Oſeæ 7. *Væ eis,quoniam receſſerunt à me. Vaſtabuntur, quoniam prævaricati ſunt in me.* Hoc teſtimonio vtitur Gratianus ad probandum ſuam ſententiam *diſtinctione citata, canone,væ eis.* Ex quo tamen nulla ratione poteſt probari,peccata dimiſſa redire,quia vel non eſt ſermo de peccatis propriis, vel non agitur ibi de peccatis dimiſſis quãtum ad culpam,vt conſtabit legenti interpretes huius loci. Deinde obiicit Gratianus canonem,*ſi Iudas,de pœnitent.d.4.* vbi in hunc ſenſum videtur loquutus Auguſtinus circa illa verba Pſalmi citati, *In memoriam redeat iniquitas, &c.* Reſpondendum tamen eſt, Auguſtinum non loqui de reuiuiſcentia culpæ,ſed de pœna temporali, nec de peccatis propriis,ſed de peccatis parentum, propter quæ aliquando filij puniuntur pœna temporali.

Rurſus obiicitur Beda in illud Lucæ 11. *Reuertar in domum meam.* Sed Beda non loquitur de reditu culpæ, ſed de aliqua pœna temporali, ſicut Auguſtinus paulo antea citatus. Aliqua alia teſtimonia ex Scriptura & Patribus

885

tribus adducuntur à Gratiano, quæ tamen minoris momenti sunt,& ex dictis possunt explicari. Pro secunda autem opinione quantum ad primum genus peccatorum solet sumi argumentum ex cap.18.Matthæi, vbi Christus adduxit parabolam de seruo cui Rex dimiserat debitum, & tamen postea propter peccatum commissum in conseruum iussus est mitti in carcerem donec solueret debitum antea dimissum. Verùm ex hac parabola non potest sumi argumentum contra nostram doctrinam,vt constabit ex variis expositionibus illius loci. Prima est quam sequitur Iansenius *cap.72.concordiæ*, vbi docet peccatum dimissum non reuiuiscere propter subsequens peccatum, redire tamen aliquo modo propter circumstantiam crudelitatis in fratrem,& addit tale subsequés peccatum ita esse graue ratione illius circumstantiæ,vt æquali pœna puniendum sit,ac si peccata priora non essent dimissa. & hoc quia peccatum nouum commisit post tot peccata priùs commissa. Et hunc fuisse sensum aliquorum Scholasticorum testatur S.Thom. *3.par.quæst.88.artic.3.* qui meritò cum aliis Scholasticis refutat hoc placitum, & per sese videtur contra fidelium sensum,& absque fundamento ad asserendum tantam esse eius peccati grauitatem.

Secunda expositio est Abulensis *in cap.18. Matthæi*, quam sequuntur etiam alij,qui putant, dici peccata redire non quia semel dimissa quantum ad culpam reuera redeant propter subsequens peccatum,sed quia ratione subsequentis peccati mortalis redit æqualis pœna damni,de qua Theologia quantum ad æqualitatem pœnæ damni ferendum est iudicium in materia de peccatis, & licèt admittatur vt vera, instituto tamen parabolæ non deseruit,vt constabit ex dicendis.

Tertia expositio est quam etiam adducit Abulensis, vt peccata dicantur redire ratione circumstãtiæ ingratitudinis,quo etiam sensu philosophatur S.Thom. *quæst. citata, artic.3. ad 3.* Bonauent. *in 4. d.22. artic.1. quæst.2.* & plures alij.Et secundùm hanc expositionẽ facilè satisfit obiectioni propositæ, sed quod attinet ad parabolam non omnino quadrat in institutum illius.

Alij docent, ideo dici peccata redire propter peccatũ odij, aut crudelitatis in fratrem, non quia peccata ipsa quantum ad culpam redeant,sed quia propter illud peccatum permittat Deus, vt homo in similia peccata iterum labatur. Hanc expositionem tradidit P. Vasquez *1.2.disput.citata,cap.7.* vbi addidit alias duas.Vna est,quam retuli *in hac 2.2.ad quæst.62.* & indicat P.Salmeron *tom.7. tract13.* vbi verbum illud parabolæ,*debitum dimisit ei*, non de condonatione debiti,sed de dilatione ad soluendum intelligit. Et secundùm hanc expositionem facilè solueretur argumentum factum. Probanda enim non est, eo quòd sit cõtra communem sensum interpretum, qui docent, Regem illum omnino debitum donasse seruo, etiamsi ipse solùm postulauerit dilationem solutionis, vt exponit Theophylactus ibi,& recentiores alij,& planè supponunt omnes Scholastici citati.

Vt ergo verum sensum parabolæ ostendamus, sciendum est id,quod notaui in hac secunda secundæ,sensum parabolæ cuiusuis ex fine illius colligendum esse : finis autem parabolæ deducendus est ex proparabola, id est, ex principio & occasione parabolæ, & ex epiparabola, id est,ex conclusione,& accommodatione illius, vt docet P.Salmeron ex communi doctrina *tom.7.tract.3.& 13.* finis verò præsentis parabolæ fuit ostendere non consequuturum misericordiam,qui non fecerit misericordiã: hoc autem constat ex proparabola, quia cùm interrogasset Petrus: *Quoties peccabit in me frater meus, & dimittam ei.* Respondit Christus: *Non dico tibi septies, sed septuagies septies*: hoc est,quoties peccauerit, & ad hoc ostendendum statim subiunxit parabolam. Et idem colligitur ex epiparabola; concludit enim Christus: *Nonne ergo oportuit te misereri conserui tui, sicut ego tui misertus sum?*

A Et addit: *Sic etiam Pater meus cælestis faciet vobis, si non remiseritis,&c.* Vt verò docuit Chrysostomus *homil.17. in epist. ad Rom.* & passim obseruant interpretes Euangelij, non est necessarium fini & accommodationi parabolæ accommodare omnia, quæ in parabola dicuntur, sed solùm quæ instituto deseruiunt,vt de hac ipsa parabola in specie docuit P.Maldonatus *in cap.18.Matth.num.34.* & Abulensis *suprà*. Iuxta hanc ergo doctrinam, & verum sensum parabolæ nullum argumentum potest sumi ad probandum, peccata reuiuiscere quãtum ad culpam.

Deinde obiicitur testimonium Ambrosij,quod refert Magister *in 4.d.22.*vt inter alia dicit,aliàs Deus repetet dimissa. Desumitur autem ex Ambrosio *in cap.4. epistolæ ad Ephes.* Respondetur primò illa verba in aliquibus exemplaribus non reperiri. Secundò non semel docui, B ea commentaria, si fides eruditis habenda est, non esse Ambrosij. Et fortè author ille solùm voluit alludere ad citatam parabolam, vt significaret non consequuturum misericordiam qui non faceret misericordiam, quod etiam pro aliis testimoniis obseruandũ est; aliqui enim interpretes in citatam parabolam non disputantes de hac re multa dicunt, quæ in præcipuum finem parabolæ aptanda sunt.

Tandem solet obiici Augustinus *serm.19.de verbis Domini,& libro contra Donatistas,cap.12. & 13.* vbi in specie loquitur de peccato apostasis,& videtur docere propter illud peccatum interdum reuiuiscere peccata priùs dimissa. Quem locum difficilem esse fatetur P.Vasquez *disputat. citata, cap.8.* Videtur enim Augustinus aliquid concedere huic peccato,quod aliis negat,& ideo aliqui C putant Augustinum nihil asserendo definire, sed disputationis gratia in vtramque partem aliquid adducere, vt exponit Petrus Soto *lect.7.de pœnitent.* Alij verò docent Augustinum solùm velle,Deum propter grauitatem huius peccati peculiari ratione punire peccatorem. Et S.Thom. *3.par.quæst.citata,artic.2.* explicat de malitia ratione ingratitudinis, & sic possunt explicari similia loca. legatur S.Thom. *in articulo citato.* & facilè quædam alia legi possunt apud P.Vasquez *disput.citata.*

Ratione autem placet arguere ad probandum de facto interdum aliquo modo reuiuiscere peccata iam dimissa,& formari potest ratio in hunc modum : Si pœna temporalis debita pro peccato iam dimisso non sit soluta ante peccatum mortale finale, transit in æternam: ergo peccatum priùs dimissum aliquo modo reuiuiscit, saltem quantum ad aliquem gradum pœnæ, sicut non- D nulli Thomistæ philosophantur de reuiuiscentia meritorum non integrè, sed quantũ ad certum aliquem gradum; ergo à simili. Dicendum tamen est primum assumptum esse verum, & consequutionem non habere vim. quod possumus ostendere primò,quia si satisfactũ esset pro pœna illa temporali ante peccatum finale, nihil omnino rediret culpæ,aut pœnæ dimissæ. Secundò, quia si per subsequens peccatum mortale reuiuiscceret peccatum priùs dimissum, planè reuiuiscceret integrè, & secundùm se totum, neque esset maior ratio quare reuiuiscceret secundùm vnum gradum,quàm secundùm alium,vt in simili de merito dicebamus. Per accidens ergo est quòd pœna temporalis duret in æternum propter coniunctionem cum subsequenti peccato, & quod dignè peccatum illud priùs dimissum puniatur pœna æterna,quando coniungitur peccato mortali finali,non E infert reuiuiscere dignitatem pœnæ æternæ,sed dignitatem pœnæ temporalis durare & permanere in æternum in inferno, in quo nulla dignitas pœnæ aufertur. Ad quod explicandum præsentissimum exemplum est dignitas peccati venialis, quod coniunctum cum mortali finali secundùm communiorem sentẽtiam D.Thomæ,& Theologorum punitur pœna æterna,cùm tamen secundùm se solùm faciat hominem dignum pœna temporali.

Sed

Sed obiiciet rurſus aliquis hoc modo: In inferno res eodem modo ſe habent erga damnatum, ac ſi peccata aliquo modo reuiuiſcerent; ergo dicendum eſt reipſa reuiuiſcere. Conſequutio multum videtur habere efficacitatis, quia ſecundùm veriorem doctrinam Theologorum in materia de voluntate Dei 1.*par. ad quæſt.* 19. non ſunt in Deo aſſignandæ diuerſæ voluntates niſi ex diuerſitate obiectorum in rebus: rebus enim ad extra habentibus ſe eodem modo, non poſſumus theologicè affirmare eſſe in Deo diuerſas voluntates: aſſumptum autem probari poteſt, quia in euentu præcedentis obiectionis damnatus aliqua pœna æterna punitur propter peccatum priùs dimiſſum quantum ad culpam; ergo ſecundùm aliquem gradum reuiuiſcit peccatũ illud: non enim res ſe haberent aliter, etiamſi peccatum reuiſceret, quantum ad aliquam pœnam. Reſpondetur tamen primò vt antea dicebam, ſi peccatum reuiuiſceret propter peccatum ſubſequens deberet renaſci ſecũdùm ſe totum, & ita diuerſo modo ſe haberent res. Item ſi peccati dimiſſi nulla reſtaret diluenda pœna temporaria, damnatus nullo modo puniretur propter peccatũ priùs dimiſſum; ſignum ergo eſt nihil illius reuiuiſcere, ſed pœnam temporariam permanere in eo ſtatu ex coniunctione cum peccato mortali finali.

Deinde poteſt aliquis obiicere, ſaltem peccata dimiſſa reuiuiſcere quantum ad pœnã damni, quia quantum ad illam pœnam res videntur in inferno eodem omnino modo ſe habere erga damnatum, ac ſi peccatum dimiſſum reuiuiſceret ſecundùm ſe totum quantum ad illam pœnam ſaltem ſecundùm communiorem ſenſum Theologorum aſſerentium, pœnam damni æqualem eſſe in omnibus damnatis, ſiue propter vnum peccatum, ſiue propter plura; ergo damnatus eodem modo punitur quantum ad hanc pœnam propter omnia peccata mortalia, quæ habuit in hac vita, etiamſi illorum aliqua aliquando fuerint dimiſſa, quia etiamſi non fuiſſent dimiſſa, non eſſet maior pœna damni, neque eſſet maior ſi verè reuiuiſcerent: habent ergo ſe res eodem modo ac ſi dimiſſa peccata iterata natiuitate dicerentur reuiuiſcere quantum ad pœnam damni; ergo vel admittenda eſt diuerſitas voluntatum in Deo ſine variatione obiectorum, aut pœnam damni non eſſe æqualem in damnatis; vel tandem concluditur peccata dimiſſa, ſaltem quantum ad pœnam damni ortu repetito reſurgere. Reſpondetur peccata dimiſſa non reſurgere quantum ad pœnam damni, neque res ſe habere eodem modo erga damnatum, quod à poſteriori non obſcurè colligitur ex eo quod non reſurgit dignitas pœnæ æternæ damni propter peccatum dimiſſum: hæc enim ſi reuiuiſceret, planè faceret hominem illum dignum pœna æterna ſenſus: eadem enim eſt in peccato mortali dignitas pœnæ æternæ damni, & pœnæ ſenſus quamuis per diuerſos reſpectus poſſint aliqua ratione diſtingui, inſeparabiles tamen ſunt à peccato mortali actionis. An verò de potentia abſoluta poſſit reuiuiſcere pœna æterna ſenſus, dimiſſa culpa, conſtabit ex dicendis.

DVBIVM II.

An de potentia abſoluta poſſint peccata redire quantum ad culpam.

DOctores citati dubio præcedenti pro prima & ſecunda opinione manifeſtè ponunt poſſe peccata reuiuiſcere quantum ad maculam, & culpam de potentia abſoluta, & ita ſentit Sotus *d.22. quæſt.1.* quem ſequitur eius ſchola, & Ioannes de Medina *codice de pœnitentia, tractatu 1.quæſt.9.* & planè videtur ſequi ex opinione aſſerentium, peccatum non deleri ſola natiua efficacitate iuſtitiæ inhærentis, ſed neceſſariam eſſe ſuperadditam voluntatem, & acceptationem Dei: ex hoc enim videtur ſequi, pendere à voluntate Dei, non remittere peccatum abſolutè, ſed ſub conditione, ſi non commiſerit nouum aliud peccatum mortale. Imò P. Valentia *tertia parte ad quæſtionem citatã, punctο primo*, putat poſſe de potentia abſoluta reuiuiſcere peccata quãtum ad culpam, non quidem ſi remittantur, ſicut modò remittuntur, bene tamen ſi Deus illa remittat, ſub conditione; ſed qua ratione id poſſit fieri non explicat, & tamen *1.2. ad quæſtionem 113. de effectu gratiæ, columna 1146.* ex inſtituto probat etiam de potentia abſoluta non poſſe remitti peccatum abſque forma inhærenti, quæ duo, vt conſtabit ex dicendis, difficile poſſunt cohærere.

Contrariam tamen ſententiam docuit P. Vaſquez *1.2. diſputatione citata, dubio præcedenti*, & amplectitur P. Suarez *tertia parte, tomo quarto, diſputatione 13. ſectione prima, numero primo.* Sotus *in 4.d. 16. quæſt.1. articulo primo, concluſione tertia*, & communiter Theologi huius ætatis, & mihi placet. Probant verò recentiores aliqui, quia macula peccati ſemel dimiſſa non reproducitur à peccatore, vt ponimus, nec poteſt produci à ſolo Deo, qui non eſt author peccati, atque adeò non reuiuiſcet macula peccati dimiſſi per ſolum ſubſequens peccatum. Quæ ratio efficax videtur aliquibus viris doctis huius ætatis. Calumniæ tamen patet niſi aliquid aliud addatur, eámque refutat P. Vaſquez *diſputatione citata, capite primo, numero quinto*: nam, qui docent peccata dimiſſa reuiuiſcere per ſubſequens peccatum, non affirmant redire priorem maculam per nouam actionem Dei, aut hominis, ſed philoſophantur, aut philoſophari poſſunt in eo euentu de reuiuiſcentia peccatorum, ſicut nos philoſophati ſumus de renaſcentia meritorum; non enim dicuntur merita renaſci per nouam actionem Dei, aut hominis, ſed poſita iuſtificatione tanquam conditione neceſſaria, priora merita denominant hominem magis iuſtum, & ſic eſſet dicendum de macula peccati in ea opinione. Deinde prædicti recentiores admittunt poſſe peccatum dimitti ſola voluntate Dei, atque adeò non aſſignant rationem, propter quam non poſſit peccatum remitti ſub conditione. Et quod dicitur de reditu peccati per nouam actionem hominis, parui momenti eſt, & modò non diſputamus an eadem phyſica actio poſſit de potentia abſoluta redire, neque deſeruit præſenti inſtituto: nam ſi talis actio repeteretur ab homine, eſſet diuerſum peccatum, & mereretur diuerſam pœnam, ſicut in conſeruatione eiuſdem actionis phyſicæ moraliter malæ eſt meritum augmenti pœnæ: hîc autem quæſtio eſt de ſola reuiuiſcentia præteriti peccati quantum ad eandem omnino maculam & pœnam.

Probanda ergo eſt prædicta ſententia contra Scotum & alios, ex eo quòd peccatum non poteſt remitti ſola voluntate Dei, vt pono ex materia de gratia ſecundùm veriorem & communiorem opinionem, quam fusè probat P. Vaſquez *1.2. diſputatione 204.* Ponendum item eſt maculam peccati non pendere à ſola voluntate Dei, & non poſſe deſtrui niſi per contrariam formam, & probat P. Vaſquez *1.2. diſputatione 206. capite ſecundo*, macula enim illa non pendet in conſeruari à Deo. Ex his ergo principiis planè colligitur peccatum remitti abſolutè per formam contrariam, cùm remiſſio peccati, non pendeat à ſola voluntate Dei, licèt pendeat à voluntate Dei infundere formam contrariam peccato: debitum autem abſolutè dimiſſum nulla potentia poteſt redire ſola voluntate creditoris. Et ſecundùm hanc doctrinam in verum ſenſum poſſet explicari

plicari prior illa ratio recentiorum. Rectè ergo P.Vasquez *loco citato* ex natiua efficacitate iustificationis per formam inhærentem deduxit, peccata semel dimissa nulla ratione posse reuiuiscere, contra Scotum,& alios Doctores primæ opinionis. Et propter eandem rationem non possum probare secundam opinionem: neque enim satis intelligo cohærentiam illarum duarum partium,nempe peccatum non posse dimitti de potentia etiam absoluta sola voluntate Dei extrinseca,& tamen posse remitti sub conditione.

Contra nostram verò doctrinam solùm possent obiici argumenta petita ex natura iustificationis, iuxta sententiam eorum, qui putant peccatum posse remitti sola voluntate Dei; quæ tamen pertinent ad materiam de iustificatione, de qua 1.2.*ad quæst.*113. Causam verò, ob quam reuiuiscant merita, & non renascantur peccata,nec possint renasci, assignauimus disputatione præcedenti. Sed posset quis obiicere verba Gelasij citata dubio primo: Diuina clementia peccata remissa in vltionem vlteriùs redire non patitur. Ex his enim verbis videtur sequi peccata non reuiuiscere ex misericordia Dei:hoc enim videtur significare verbum illud,*diuina clementia non patitur.* Respondendum tamen est appellari diuinam clementiam veluti in radice, quatenus ex diuina clementia & misericordia remissum est peccatum:illa tamē misericordia semel collata ex natura rei, sequitur vt diuina bonitas non possit punire peccatum dimissum. Quo sensu non semel Augustinus beatitudinem & gloriam appellat gratiam,nempe in radice gratiæ,quæ datur ad meritum, semel tamen si fiat opus ex gratia cum aliis conditionibus ad meritum ex natura rei sequitur gloriam esse aliquo modo debitam, & non gratiam simpliciter,sed gratiam pro gratia, vt ipse Augustinus non semel loquitur.

DVBIVM III.

An peccata semel dimissa quantum ad culpam possint reuiuiscere de potentia absoluta quantum ad pœnam æternam.

DVbium intelligitur in euentu, in quo culpa absolutè dimittitur: neque enim modò disputamus cū Scoto, & aliis quos retulimus dubio præcedenti, sed cum recentioribus Theologis, qui admittunt peccata quantum ad culpam semel remissa non posse vlla potentia redire. Et non desunt recentiores aliqui,qui existiment, de potentia absoluta posse pœnam æternā peccati dimissi redire.Inducuntur verò in hanc sententiam ex quibusdam principiis, quæ existimant vera. Vnum est habitum gratiæ non ita sanctificare hominem, quin de potētia absoluta possit esse simul cum peccato mortali. Alterum est habitum gratiæ licèt demus non posse esse cum peccato mortali, tamen probari non posse repugnare in eodem subiecto cum dignitate pœnæ æternæ. Ex quibus colligunt posse remitti peccatum quantum ad culpam,non remissa pœna æterna absolutè, sed sub conditione.

Aliorum tamen sententia est, non posse peccatum reuiuiscere quantum ad pœnam æternam, si non potest redire quantum ad culpam,vt ponimus. Hoc planè indicat P.Vasquez 1.2.*disputat.*208.*cap.*6.*num.*19. & sequitur ex doctrina eiusdem ibidem *disputat.*206.*cap.*2.& 3. vbi docet maculam peccati, & dignitatem pœnæ æternæ non posse tolli à Deo sola voluntate ipsius per extrinsecam acceptationem:& idem sequitur ex doctrina quam tradit *disputat.*204.*cap.*4. vbi probat non posse hominem semel esse dignum pœna æterna,& dignum vita æterna.

Mihi ergo placet non posse peccatum redire quantum ad pœnam æternam damni, hoc ipso quòd non potest reuiuiscere quantum ad culpam & maculam; ad hoc autem probandum ponendum modò est, habitum gratiæ,aut charitatis ex natura sua absque acceptatione aliqua superaddita constituere hominem sanctum, ac proinde & dignum vita æterna:hoc enim cōcedit Concilium Tridentinum *sessione sexta,* dum docet iustificari hominem per gratiam inhærentem, & veram sanctitatem,& renouationem interioris hominis.Ex hoc autem fit per veram iustificationem auferri dignitatem pœnæ damni, id est, priuationis visionis diuinæ,& vitæ æternæ:fieri autem non potest vt quis sit dignus vita æterna, & visione clara Dei, & simul dignus priuatione vitæ æternæ,& visionis diuinæ:esset enim simul dignus & indignus comparatione eiusdem visionis, quod fieri repugnat. Cùm ergo per veram sanctitatem absolutè remittatur peccatum mortale, necessariò sequitur absolutè auferri dignitatē pœnæ damni. Nec potest Deus sola sua voluntate ablata culpa per formam contrariam relinquere in homine dignitatem pœnæ æternæ. Principia verò ex quibus deducitur prior opinio, falsa sunt, & per otium examinanda in materia de gratia. Et eodem modo philosophandum est de dignitate pœnæ sensus.

De reuiuiscentia peccati venialis,siue per subsequens peccatum veniale, aut mortale, quod ex parte attigit S.Thom.3.*par.quæst.citata,artic.*2.*ad* 2. & P.Valentia ibi *puncto primo, in fine.* variæ possent esse opiniones iuxta relata placita de reuiuiscentia peccati mortalis. Et secundùm nostram opinionem consectariè philosophandum est: existimamus enim maculam peccati venialis quantulacumque sit, auferri non posse nisi per veram sanctitatem. Ex quo vlteriùs sequitur, maculam peccati venialis absolutè remitti:debitum autem absolutè remissum non potest redire sola voluntate creditoris.

Superest explicare an peccata dimissa aliquo modo dicantur redire per subsequens peccatum mortale.

Conueniunt Theologi suprà citati, peccata dimissa aliquo modo redire ratione ingratitudinis, quæ est in peccato mortali subsequenti, eo quòd valde ingratus est qui post priora peccata dimissa iterum peccat.Optimè verò explicat S. Thomas *quæstione citata, articulo secundo,* in quatuor generibus peccatorum, de quibus ibidem agit, elucere quammaxime rationem ingratitudinis. Addit verò Scotus *in quarto, d.*22.*quæstione prima.* §. *de tertio articulo,* sequens peccatum post peccata dimissa esse grauius non solùm ratione præcepti, contra quod committitur,sed etiam ratione promissionis,qua agens pœnitentiam promisit se in posterum non peccaturum. Et idem docuit Gabriel *quæstione prima, articulo secundo.*

Meritò tamen Ioannes Medina *codice de pœnitētia,tractatu* 1.*quæst.*9.§.*potest tertio modo.* P.Suarez 3.*par. tomo* 4. *disputat.*33.*sect.*3. refutant Scotum, quia de ratione pœnitentiæ non est promissio non peccandi, sed propositum: propositum autem non obligat, vt tradidi *in hac* 2.2. *ad quæst.* 88. Neque oppositum vllo modo probat Scotus,& ex eius sententia sequeretur, omne peccatum post primam iustificationem adulti præter malitiam ex proprio obiecto habere malitiam contra religionem violatæ pollicitationis Deo factæ, quod & absurdum est,& contra sensum fidelium.

Vocant tamen in quæstionem Doctores an hæc ingratitudo, quæ est in peccato commisso post priora peccata demissa, sit speciale peccatum ingratitudinis. Et prima opinio est asserentium, in omni peccato præter malitiam ex obiecto esse peculiarem malitiam ingratitudinis. ita sensit Ioannes Medina *codice de pœnitent. tract. 1. quæst. 4. §. responsio.* Et probat primò, quia ibi est malitia non solùm cõtra legem peculiaris materiæ, in qua committitur peccatum, sed etiam contra legem gratitudinis, quia reuera fit contra acceptum beneficium. Secundò probat, quia ad talem malitiam non videtur necessaria voluntas expressa ad plura alia peccata. Et ponit exemplum peccati sacrilegij, quod interdum adiungitur peccato homicidij, & alia exempla similia. Eandem verò sententiam videtur tradidisse Richardus *in 4. d. 22. artic. 1. q. 4.* & Abulensis *quæst. 141. super cap. 18. Matthæi.*

Contrariam tamen sententiam sequitur S. Thomas *in hac 2. 2. quæst. 107. artic. 2.* Scotus *in 4. d. 22. quæst. 1. §. de tertio articulo.* Interpretes S. Thomæ *locis citatis.* P. Vasquez *1. 2. d. 202. cap. 5.* Bonauentura, & alij in citatam distinctionem. P. Valentia hîc *punct. 2.* & mihi placet. Probari verò solet aliquibus rationibus, quæ parum hàbent virtutis. Probanda verò est hæc sententia ratione, quam indicat P. Vasquez *1. 2. loco citato.* Quam vt ostendamus, sciendum est breuiter esse aliqua peccata, quæ dicuntur à Theologis exteriùs consummari, eo quòd exteriùs habent materiam peculiarem, ratione cuius contrarietatem habent cum peculiari virtute, etiamsi indirectè, aut virtualiter tantùm sint volita, v. g. peccatum iniustitiæ. Alia verò peccata dicuntur interiùs, hoc est, in voluntate consummari, quæ requirunt in ipsa voluntate peculiarem aliquem respectum, & sententiam in obiectum. Verbi gratia, peccatum inobedientiæ non est speciale ex sola violatione legis, vt communiter docent Theologi, aliàs in violatione ieiunij non solùm esset peccatum intemperantiæ, sed etiam peccatum inobedientiæ specialis, quod absurdum est, & contra omnes Theologos: requirit ergo peccatum specialis inobedientiæ, vt violetur lex ex contemptu superioris, & hic respectus debet esse in voluntate, materia enim generalis est cuiuslibet præcepti. Et hoc modo posteriori philosophandum est de peccato ingratitudinis, vt philosophantur Doctores secundæ opinionis: necessarium enim est ad peccatum ingratitudinis specialis, vt peccans operetur ex contemptu beneficij, aliàs non opponetur peccatum illud peculiari ratione gratitudinis: materia enim faciendi contra beneficium accepti à Deo, generalis est. Ex his verò soluta sunt argumenta Ioannis Medinæ, & exempla, quæ adducit, desumũtur à peccatis, quæ consummantur exteriùs. An verò sit præceptum aliquod affirmatiuum gratitudinis, explicandum est *2. 2. ad quæst. 107.*

Tandem hoc loco posset quæri, an in homine iusto per peccatum veniale subsequens dicantur redire aliquo modo peccata mortalia quantum ad aliquam ingratitudinem. Et videtur affirmare de aliquali ingratitudine. P. Valentia *in quæstionem citatam.* S. Thomas *puncto 2.* Negat tamen S. Thom. *artic. 2. ad secundum,* quem P. Valentia interpretatur, ita vt non dicantur peccata mortalia redire quantum ad notabilem deformitatem mortalis. & reipsa idem videtur sentire P. Suarez *disputatione citata, sectio. 3. num. 8.* Mihi placet modus loquendi S. Thom. Faciliùs intelligitur venialia peccata demissa posse dici redire quantum ad ingratitudinem per subsequens veniale. Et hæc de reuiuiscentia hoc loco dixisse sit satis occasione suprà relata. Ex quibus constat & actus remissos hominis iusti mereri nouum augmentum gratiæ, & omne meritum siue actus remissi, siue intensi reuiuiscere integrè per subsequentem iustificationem, peccata verò semel remissa non reuiuiscere. Fuit autem necessarium ostendere rationem, propter quam non reuiuiscant peccata, cùm renascantur merita, vt innotescat discrimen inter merita & peccata. Hîc poterat disputari an de potẽtia absoluta possit reuiuiscere peccatum originis: sed pendet ex principiis quæ hoc loco non possunt commodè examinari. legatur P. Vasquez *tom. 2. in 3. p. d. 116. cap. 5.*

Hîc erat disputandum de augmento habitus charitatis acquisitæ; verùm quantum ad hoc obseruanda est doctrina de augmento habituum acquisitorum in genere. neque hîc occurrit aliquid peculiare.

Articvlvs VIII.
Vtrùm charitas in hac vita possit esse perfecta.

Ad octauum sic proceditur. Videtur, quòd charitas in hac vita non possit esse perfecta. Maximè enim hæc perfectio in Apostolis fuisset: sed in eis non fuit. Dicit enim Apostolus ad Philip. 3. Non quòd iam comprehenderim, aut perfectus sim. *Ergo charitas in hac vita perfecta esse non potest.*

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83. quæst. * *quòd nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis. Sed vbi est perfectio charitatis, nulla est cupiditas. Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato viuere non possumus: secundùm illud 1. Ioan. 1.* Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. *Omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita charitas perfecta esse non potest.*

3. Præterea, Illud quod iam perfectum est, non potest vlterius crescere. Sed charitas in hac vita semper potest augeri, vt * *dictum est. Ergo charitas in hac vita non potest esse perfecta.*

Sed contra est, quòd Augustinus dicit super primam Canon. Ioan. Charitas cùm fuerit roborata, perficitur. Cùm autem ad perfectionem venerit, dicit: Cupio dissolui, & esse cum Christo. *Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo charitas in hac vita potest esse perfecta.*

Respondeo dicendum, quòd perfectio charitatis potest intelligi dupliciter. Vno modo ex parte diligibilis, alio modo ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est charitas, vt diligatur aliquid, quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est, quantum bonus est. Bonitas autem eius est infinita: vnde infinitè diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinitè: cum qualibet virtus creatura sit finita. Vnde per hunc modum nullius creaturæ charitas potest esse perfecta, sed solum charitas Dei, qua seipsum diligit. Ex parte verò diligentis, tunc est charitas perfecta, quando diligit tantum quãtum potest. Quod quidem contingit tripliciter. Vno modo sic, quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum. Et hæc est perfectio charitatis patriæ, quæ non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est propter humanæ vitæ infirmitatem semper actu cogitare de Deo & moueri dilectione ad ipsum. Alio modo, vt homo studium suum deputet ad vacandum Deo, & rebus diuinis: pretermissis aliis, nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit. Et ista est perfectio charitatis quæ est possibilis in via, non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. Tertio modo ita, quòd habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo: ita, scilicet quòd nihil cogitet vel velit, quod diuinæ dilectioni sit contrarium. Et hæc perfectio est communis omnibus charitatem habentibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostol. negat de se perfectionem patriæ. Vnde * *Gloss. ibidem dicit, quòd perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione peruentor.*

Ad secundum dicendum, quòd hoc dicitur propter peccata venialia, quæ non contrariantur habitui charitatis, sed actui, & ita non repugnant perfectioni viæ, sed perfectioni patriæ.

Ad tertium dicendum, quòd perfectio viæ non est perfectio simpliciter: & ideo semper habet quo crescat.

Conclvsio est affirmatiua.

Articvlvs IX.
Vtrùm conuenienter distinguantur tres gradus charitatis incipiens, proficiens, & perfecta.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter distinguantur tres gradus charitatis, scilicet charitas incipiens

piens proficiens, & perfecta. Inter principium enim charitatis, & eius vltimam perfectionem, sunt multi gradus medij. Non ergo vnum solum medium debuit poni.

2. Praterea, Statim cùm charitas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distingui charitas proficiens à charitate incipiente.

3. Praterea, Quantumcunque aliquis habeat in hoc mundo charitatem perfectam, potest etiam eius charitas augeri: vt * dictum est. Sed charitatem augeri, est ipsam proficere. Ergo charitas perfecta non debet distingui à charitate perficiente. Inconuenienter ergo prædicti tres gradus charitatis assignantur.

Sed contra est, quòd Augustin. dicit super primam Can. Ioan. Charitas cum fuerit nata, nutritur, quod pertinet ad incipientes: cùm fuerit nutrita, roboratur, quod pertinet ad proficientes: cùm fuerit roborata, perficitur, quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus charitatis.

Respondeo dicendum, quòd spirituale augmentum charitatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento. Quod quidem quamuis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones, vel studia, ad quæ homo perducitur per augmentum. Sicut infantilis ætas dicitur antequam habeat vsum rationis: postea autem distinguitur alius status hominis, quando iam incipit loqui, & ratione vti. Iterum tertius status eius est pubertatis, cùm iam incipit posse generare: & sic deinde quousque perueniatur ad perfectum. Ita etiam, & diuersi gradus charitatis distinguuntur secundum diuersa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primo quidè incumbit homini studium principale ad recedendum à peccato, & resistendum concupiscentiis eius, quæ in contrarium charitatis mouent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus charitas est nutrienda vel fouenda, ne corrumpatur. Secundum autem studiũ succedit, vt homo principaliter intendat ad hoc, quòd in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt, vt in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est, vt homo ad hoc principaliter inhiẽdat, vt Deo inhæreat, & eo fruatur & hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolui, & esse cum Christo. Sicut etiam videmus in motu corporali, quòd primum est recessus à termino. Secundum autem est appropinquatio ad alium terminũ. Tertium est quies in termino.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnis illa determinata distinctio, quæ potest accipi in augmento charitatis, comprehenditur sub istis tribus, quæ * dicta sunt: sicut etiam omnis diuisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio, & fine: vt * Philosophus dicit in 1. de cælo.

Ad secundum dicendum, quòd illis in quibus charitas incipit, quamuis proficiant, principalior tamen cura imminet, vt resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea hanc impugnationem minus sentientes, iam quasi securius intendunt ad profectum, ex vna tamen parte facientes opus, & ex alia parte habentem manum ad gladium: vt dicitur in Esdra de ædificatoribus Ierusalem.

Ad tertium dicendum, quòd perfecti etiam in charitate proficiunt. Sed non est ad hoc principalis eorum cura: sed iam eorum studium circa hoc maximè versatur, vt Deo inhæreant. Et quamuis etiam hoc quærant & incipientes & proficientes, tamen magis sentiunt circa alia suam solitudinem, incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes verò de profectu virtutum.

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS X.

Vtrùm charitas possit diminui.

AD decimum sic proceditur. Videtur, quòd charitas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentatio & diminutio sunt contraria. Cum ergo charitas augeatur, vt * dictum est supra, videtur etiam quòd possit diminui.

2. Praterea, * Augustin. 10. Confess. ad Deum loquens dicit: Minus te amat qui tecum aliquid amat. Et in lib. 83. * quæst. dicit, quod nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis. Ex

Lud. de Torres de spe, fide, & charit.

A quo videtur quòd etiam econuerso augmentum cupiditatis sit diminutio charitatis. Sed cupiditas, qua amatur aliquid aliud, quam Deus, potest in homine crescere. Ergo charitas potest diminui.

3. Praterea, Sicut * Aug. dicit 8. super Gen. ad literam: Non ita Deus operatur hominem iustum, iustificãdo eum, vt si absens fuerit, maneat in absente quod fecit. Ex quo potest accipi, quòd eodem modo Deus operatur in homine, charitatẽ eius conseruando, quo operatur primo ei charitatem infundendo. Sed in prima charitatis infusione, minus se præparanti Deus minorem charitatem infundit. Ergo etiam in conseruatione charitatis, minus se præparanti minorem charitatem conseruat. Potest ergo charitas diminui. Lib. 8. ca. 22. in princip. tom. 3.

Sed contra est, quòd charitas in Scriptura igni comparatur, secundum illud Cant. 8. Lampades eius scilicet charitas, lampades ignis atque flammarum. Sed ignis quamdiu manet, semper
B ascendit. Ergo charitas quamdiu manet, ascendere potest, sed descendere, id est, diminui non potest.

Respondeo dicendum, quod quantitas charitatis, quam habet in comparatione ad obiectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri: vt suprà * dictum est. Sed cum augeatur secundùm quantitatem quam habet per comparationem ad subiectum, hic oportet considerare vtrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet, quòd vel diminuatur per aliquem actum, vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitæ, & quandoque etiam corrumpuntur: vt suprà * dictum est. Vnde de amicitia, Philosoph. dicit in 8. * Ethic. quòd multas amicitias inappellatio soluit, id est, non appellare amicum, vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est: quia conseruatio vnius cuiusque rei dependet ex sua causa. Causa autem virtutis acquisitæ est actus humanus. Vnde cessantibus humanis actibus virtus acquisita diminuitur, & tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in charitate locum non habet: quia charitas non causatur ab humanis actibus, sed solùm à Deo, vt suprà * dictum est. Vnde relinquitur, quòd etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Relinquitur ergo quòd diminutio charitatis nõ possit causari, nisi vel à Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis, nisi per modum pœnæ, secundùm quod subtrahit gratiam in pœnam peccati. Vnde nec ei competit diminuere charitatem, nisi per modum pœnæ. Pœna autem debetur peccato. Vnde relinquitur, quòd si charitas diminuatur, quòd causa diminutionis eius sit peccatum vel effectiuè, vel meritoriè. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit charitatem, sed totaliter corrumpit ipsam & effectiuè, quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, vt infrà * dicetur: & etiam meritoriè, quia qui peccando mortaliter (66) aliquid contra charitatem agit, dignus est vt Deus ei subtrahat charitatem. Similiter etiam nec per peccatũ veniale charitas diminui potest neque effectiuè, neque meritoriè. Effectiuè quidem non: quia ad ipsam charitatem non attingit, Charitas enim est circa finem vltimum; veniale autem peccatum est quædam inordinatio circa ea quæ sunt ad finem: non autem diminuitur amor finis ex hoc, quòd aliquis inordinationem aliquam committit circa ea, quæ sunt ad finem: sicut aliquando contingit, quòd aliqui infirmi multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa dietæ obseruationem. Sicut etiam in speculatiuis scientiis falsæ opiniones circa ea, quæ deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori. Deus enim non
E plus se auertit ab homine, quam homo auertat se ab ipso. Vnde qui inordinatè se habet circa ea, quæ sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad vltimum finem. Vnde consequens est, quod charitas nullo modo diminui possit, directè loquendo. Potest tamẽ indirectè dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius, quæ fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operũ charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd contraria sunt circa idem, quando subiectum æqualiter se habet ad vtrumque contrariorum. Sed charitas non eodem modo se habet ad augmentum & diminutionem. Potest enim habere causam augentem, sed non

In corp. art. *potest habere causam minuentem: sicut * dictum est. Vnde ratio non sequitur.*

*Ad secundum dicendum, quòd duplex est cupiditas. Una quidem qua finis in creaturis constituitur: & hac mortificat totaliter charitatem, cùm sit venenum ipsius, vt * Augustin. dicit ibidem. Et hoc facit, quòd Deus minus ametur, scilicet quam debet amari ex charitate, nõ quidem charitatem diminuendo, sed eam* Loco citato in argum. *totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod * dicitur: Minus te amat qui tecum aliquid amat. Subditur enim: Quòd non propter te amat, quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali. Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Est autem alia cupiditas venialis peccati, quæ semper diminuitur per charitatem. Sed tamen talis* In corp. art. *cupiditas charitatem diminuere non potest, ratione iam * dicta.*

Ad tertium dicendum, quòd in infusione charitatis requiritur Art. 3. ad 2. & 1. 2. qu. 113. art. 3. *motus liberi arbitrij, sicut suprà * dictum est. Et ideo illud, quod diminuit intensionem liberi arbitrij dispositiuè operatur ad hoc, quòd charitas infundenda sit minor. Sed ad conseruationem charitatis non requiritur motus liberi arbitrij: alioquin non remaneret in dormientibus. Vnde per impedimentum intensionis motus liberi arbitrij, non diminuitur charitas.*

Conclvsio est negatiua.

Articvlvs XI.

Vtrùm charitas semel habita possit amitti.

1 34. 3 dist. 31. q. 1. ar. 2. Et 4. dist. 14 q. 1. a. 4 qux. 1. cor. Et 4. Cont. ca. 69. Et ver. q. 2. art. 12. *Ad vndecimum sic proceditur. Videtur, quòd charitas semel habita non possit amitti. Si enim amittitur, non amittitur, nisi propter peccatum. Sed ille qui habet charitatem, non potest peccare. Dicitur enim 1. Ioan. 3. Omnis enim qui natus est ex Deo, peccatum non facit: quia semen ipsius in eo manet, & non potest peccare: quoniam ex Deo natus est: Charitatem autem non habent nisi filij Dei. Ipsa enim est, quæ distinguit inter filios regni, & filios perditionis, vt * Augustin. dicit in 15. de Trinit. Ergo ille qui habet charitatem, non potest eam amittere.*

* Lib. 15. c. 18. in prin. t. 3. * Lib. 8. cap. 7. in prin. t. 3. *2. Præterea, * Augustin. dicit in 8. de Trinit. quòd dilectio si non est vera, dilectio dicenda nõ est. Sed sicut ipse * dicit in epist.* * Referuntur de pœnit. dist. 2. ca. Charitas 3. in ord. *ad Iulianum comitem, Charitas quæ deficere potest, nunquã vera fuit. Ergo neque charitas fuit. Si ergo charitas semel habeatur, nunquam amittitur.*

* Homil 30. in Euang. non remotè à princ. *3. Præterea, * Gregor. dicit in homil. Pentecostes, quòd amor Dei magna operatur si est; si desinit operari, charitas non est: sed nullus magna operando amittit charitatem. Ergo si charitas insit, amitti non potest.*

4. Præterea, Liberum arbitriũ non inclinatur ad peccatum, nisi per aliquod motiuum ad peccandum. Sed charitas excludit omnia motiua ad peccandum, & amorem sui & cupiditatem: & quicquid aliud huiusmodi est. Ergo charitas amitti non potest.

Sed contra est, quod dicitur Apocal. 2. Habeo aduersum te pauca, quòd primam charitatem reliquisti.

Q. 23. ar. 1. & qu. 24. ar. 12. *Respondeo dicendum, quòd per charitatem Spiritus sanctus in nobis habitat, vt ex suprà * dictis patet. Tripliciter ergo possumus considerare charitatem. Vno modo ex parte Spiritus sancti mouentis animam ad diligendum Deum. Et ex hac parte charitas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus sancti, qui infallibiliter operatur quodcunque voluerit. Vnde impossibile est hæc duo simul esse vera, quòd Spiritus sanctus velit aliquem mouere ad actum charitatis, & quòd ipse charitatem amittat peccando. Nam donum perseuerantiæ computatur inter beneficia Dei, quibus certissimè liberantur, quicunque liberantur, vt * Augustin. dicit in lib. de prædestinatione Sanctorum. Alio modo potest considerari charitas secundùm propriam rationem. Et sic charitas non potest aliquid, nisi id quod pertinet ad charitatis rationem. Vnde charitas nullo modo potest peccare, sicut nec calor potest infrigidare: & sic etiam iniustitia non potest bonum facere, vt* In lib. de bono perseuerantiæ, c. 1. paulo à prin. t. 7. Lib. 2. c. 3. t. 4. ** Augustin. dicit in lib. de sermone Domini in monte. Tertio modo potest considerari charitas ex parte subiecti, quod est vertibile secundùm arbitrij libertatem. Potest autem attendi comparatio charitatis ad hoc subiectum, & secundùm vniuersalem rationem, qua comparatur forma ad materiam, & secundùm specialem rationem, qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formæ, quòd sit in subiecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiæ: sicut patet in formis generabilium & corruptibilium, quia materia horum sic recipit vnam formam, quòd remanet in ea potentia ad aliã formam, quasi non repleta tota materiæ potentialitate per vnam formã. Et ideo vna forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis cælestis, quia replet totam materiæ potentialitatem, ita quòd non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic ergo charitas patriæ, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis (inquantum scilicet omnis actualis motus eius fertur in Deum) inamissibiliter habetur. Charitas autem viæ non sic replet potentialitatem sui subiecti: quia non semper actu fertur in Deum. Vnde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur. Habitui vero proprium est, vt inclinet potentiam ad agendum: quod conuenit habitui, inquantum facit id videri bonum, quod ei conuenit; malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus diiudicat sapores secundùm suam dispositionem, ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendo secundùm suam habitualem dispositionem. Vnde & Phil. * dicit in 3. Ethicor. quod qualis vnusquisque est, talis finis videtur ei. Ibi ergo charitas inamissibiliter habetur, vbi id quod conuenit charitati, non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, vbi Deus videtur per essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis: & ideo charitas patriæ amitti non potest. Charitas autem viæ, in cuius statu non videtur ipsa Dei essentia, quæ est essentia bonitatis, potest amitti.*

Lib. 3. c. 4. à med. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur secundùm potestatem Spiritus sancti: cuius conseruatione à peccato immunes reddũtur, quos ipse mouet quantum ipse voluerit.

Ad secundum dicendum, quòd charitas, quæ deficere potest ex ipsa ratione charitatis, vera charitas non est. Hoc enim esset si hoc in suo amore haberet, quod ad tempus amaret, & postea amare desineret: quod non esset veræ dilectionis. Sed si charitas amittatur ex mutabilitate subiecti contra propositum charitatis, quod in suo actu includitur, hoc non repugnat veritati charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd amor Dei semper magna operatur in proposito: quod pertinet ad rationem charitatis, non tamen semper magna operatur in actu, propter conditionem subiecti.

Ad quartum dicendum, quòd charitas secundùm rationem sui actus excludit omne motiuum ad peccandum. Sed quandoque contingit, quòd charitas actu non agit: & tunc potest interuenire aliquod motiuum ad peccandum: cui si consentiatur, charitas amittitur.

Conclvsio est affirmatiua.

Articvlvs XII.

Vtrùm charitas amittatur per vnum actum peccati mortalis.

135. 3 dist. 31. q. 1. ar. 1. & 2. veri. q. 2 ar. 6. & 11. *Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quòd charitas non amittatur per vnum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes in 1. * Periar. Si aliquando satietas capit aliquem ex his, qui in summo perfectóque consiterit gradu, non arbitror, quòd ad subitum quis euacuetur, aut decidat: sed paulatim, ac etiam per partes eum decidere necesse est. Sed homo decidit, charitatem amittens. Ergo charitas non amittitur per vnum solum actum peccati mortalis.*

* Lib. 1. c. circa finem, tom. 4.

In ser. 9. de passione dom. circa finem. *2. Præterea, Leo Papa dicit in * sermone de Passione, alloquens Petrum, Vidit in te Dominus non fidem ficlam, non dilectionem auersam: sed constantiam fuisse turbatam. Abundauit fletus, vbi non defecit affectus: afflictus charitatis lauit verba formidinis. Et ex hoc accepit Bernard. quòd dicit in Petro charitatem non fuisse extinctam, sed solùm sopitam. Sed Petrus negando Christum, peccauit mortaliter. Ergo charitas non amittitur per vnum actum peccati mortalis.*

3. Præterea, Charitas est fortior quàm virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitæ non tollitur per vnum actum peccati contrarium. Ergo multo minus charitas tollitur per vnum actum peccati mortalis contrarium.

4. Præterea, Charitas importat dilectionem Dei & proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale, retinet dilectionem

lectionem Dei, & proximi, vt videtur. Inordinatio enim affectionis circa ea, quæ sunt ad finem, non tollit amorem finis, vt suprà * dictum est. Ergo potest remanere charitas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum. Art. 10. huius q. 2. ad 3.

5. Præterea, Virtutis theologicæ obiectum est vltimus finis. Sed aliæ virtutis theologicæ, scilicet fides & spes, non excluduntur per vnum actum peccati mortalis, imò remanent informes. Ergo etiam charitas potest remanere informis, etiam vno peccato mortali perpetrato.

Sed contra, Per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, secundùm illud Rom. 6. Stipendia peccati mors. Sed quilibet habens charitatem, habet meritum vitæ æternæ. Dicitur enim Ioan. 14. Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum. In qua quidem manifestatione vita æterna consistit, secundùm illud Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te verum Deum, & quem misisti Iesum Christum. Nullus autem potest esse simul dignus vita æterna & morte æterna. Ergo impossibile est, quòd aliquis habeat charitatem cum peccato mortali. Tollitur ergo charitas per vnum actum peccati mortalis.

Respondeo dicendum, quòd vnum contrarium per aliud contrarium superueniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati secundùm propriam rationem, quæ consistit in hoc, quòd Deus diligatur super omnia, & quòd homo totaliter illi se subiiciat omnia sua referendo in ipsum. Est ergo de ratione charitatis vt sic diligat Deum, quòd in omnibus velit se ei subiicere, & præceptorum eius regulam in omnibus sequi. Quidquid enim contrariatur præceptis eius, manifestè contrariatur charitati. Vnde de se habet, quòd charitatem excludere possit. Et si quidem charitas esset habitus acquisitus ex virtute subiecti dependens, non oporteret, quòd statim per vnum actum contrarium tolleretur. Actus enim non directè contrariatur habitui, sed actui. Continuatio autem habitus in subiecto non requirit continuitatem actus. Vnde ex superueniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed charitas, cùm sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis, qui sic se habet in infusione, & conseruatione charitatis, sicut sol in illuminatione aëris, vt * dictum est. Et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aëre per hoc quòd aliquod obstaculum poneretur illuminationi Solis: ita etiam charitas statim deficit esse in anima per hoc, quòd aliquod obstaculum ponitur influentiæ charitatis à Deo in animam. Manifestum est autem, quòd per quodlibet mortale peccatum, quod diuinis præceptis contrariatur, ponitur prædicta infusioni obstaculum: quia ex hoc ipso, quòd homo eligendo præfert peccatum diuinæ amicitiæ, quæ requirit, vt Dei voluntatem sequamur, consequens est vt statim per vnum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur. Vnde & * Augustinus dicit 8. super Genes. ad literam, quòd homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo tenebratur, à quo non locorum interuallis, sed voluntatis auersione disceditur. Art. 10. huius q. arg. 1. in oppos. Lib. 12. in medio cap.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Origenis potest vno modo sic intelligi, quòd homo, qui est in statu perfecto, non subitò procedit in actum peccati mortalis. Sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam præcedentem. Vnde & peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale: sicut suprà * dictum est. Sed tamen per vnum actum peccati mortalis si eum commiseris, decidit, charitate amissa. Sed quia ipse subdit: Si aliquis breuis lapsus acciderit, & citò respiscat, non penitus ruere videtur. Potest aliter dici, quòd ipse intelligit eum penitus euacuari, & decidere qui sic decidit, vt ex malitia peccet: quod non statim in viro perfecto à principio contingit. Art. 10. huius q. & 12. q. 88. art. 3.

Ad secundum dicendum, quòd charitas amittitur dupliciter. Vno modo directè per actualem contemptum: & hoc modo Petrus charitatem non amisit. Alio modo indirectè, quando committitur aliquid contrarium charitati propter aliquam passionem concupiscentiæ, vel timoris. Et hoc modo Petrus contra charitatem faciens charitatem amisit, sed eam citò recuperauit.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quòd non qualibet inordinatio affectionis, quæ est circa ea, quæ sunt ad finem, id est, circa bona creata, constituit peccatum mortale: sed solum quando est talis inordinatio, quæ repugnat diuinæ voluntati. Et hæc ordinatio directè contrariatur charitati, vt * dictum est. In corp. & art. 10.

Ad quintum dicendum, quòd charitas importat vnionem quandam ad Deum, non autem fides, neque spes. Omne autem peccatum consistit in auersione à Deo, vt suprà dictum est. Et ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei: sed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei, vel spei tollitur: sicut & per omne peccatum mortale habitus charitatis tollitur. Vnde patet, quòd charitas non potest remanere informis, cùm sit vltima forma virtutum ex hoc, quòd respicit Deum in ratione finis vltimi, vt * dictum est. Qu. 23. art. 8.

Conclvsio est affirmatiua.

DISPVTATIO LXXII.

De corruptione habitus charitatis.

Dvbivm I.

An habitus infusus charitatis possit diminui, vel amitti.

Primò certum est secundùm potentiam absolutam Dei posse talem habitum amittere aliquid suæ intensionis, habet enim latitudinem, vt constat ex supradictis. Posset autem Deus aliquos gradus corrumpere, & alios conseruare, de quo Theologi non dubitant, vt notauit Durandus *in* 1. *d.* 27. difficultas verò est an per peccata venialia in homine iusto possit remitti habitus charitatis. Aliqui recentiores tribuunt Altisiodorensi quòd senserit habitum charitatis posse minui per peccata venialia, cùm tamen Altisiodorensis *tertio libro Summæ, tract. 6. cap. 6.* apertè doceat contrarium; sed quòd possit remitti, videtur docuisse Dionysius *in* 1. *d.* 27. *quæst.* 9. & probabile putat Victoria relectione de augmento charitatis, qui tamen fatetur ab omnibus Doctoribus antiquis & recentioribus refutari.

Contrariam sententiam sequuntur cõmuniter Scholastici *in* 1. *d.* 17. vbi Durandus, Gabriel, & Gregorius, S. Th. ibidem *q.* 2. *art.* 5. *& hic artic.* 10. & interpretes eius communiter. P. Valentia *puncto quinto.* Henriquez *quodlibeto* 5. *quæst.* 23. & mihi maximè placet: plures verò rationes solent adduci, quarum aliquas contendit soluere Victoria *loco citato*: communior verò ratio apud Scholasticos ea est si charitas potest minui per peccatum veniale; ergo tandem posset omnino corrumpi. Consequutio videtur efficax & per se, & à simili in aliis qualitatibus, quæ si à contrario remittuntur, tandem possunt corrumpi. Sequela verò est contra fidem: docet enim Concilium Tridentinum *sess.* 6. *cap.* 11. & Patres passim, iustum in statu iustitiæ posse peccare venialiter. Sed respondent aliqui non sequi, posse tandem destrui omnino charitatem, quia fieri potest, vt peccatum veniale non semper expellat quamcumque partem habitus, sed certæ alicuius intensionis. Sed totum hoc sine fundamento idoneo dicitur, & facile potest refutari. quia vel hæc diminutio ponitur ex lege, vel ex natura rei. Primum dici non potest, quia non constat de tali lege, imò vt antea dicebã, contrarium colligitur ex Concilio Tridentino, & Patribus. Si verò dicatur secundum, planè est contra Philosophiam, quam experimur in aliis qualitatibus: qualitas enim, quæ à contraria qualitate minuitur; potest ab illa corrumpi. Alij verò respondent, vltimum peccatum veniale, quo destrueretur gratia, vel charitas, fore mortale ex hoc capite. Sed hoc omnino est improbabile, quia non alio modo obligatur quis ad seruandum statum sanctitatis, quàm eo, quo obligatur ad seruandum præcepta.

Si ergo præceptum ſecundùm ſe obligat ſolùm ſub veniali, non poterit violatio illius eſſe mortalis. Alias ſolutiones prædicti argumenti refert & refutat bene P. Valentia *puncto quinto citato*, quas de induſtria omitto, eo quòd facilè quiſque eas poterit refutare, & ex dicendis ampliùs confirmabitur hæc veritas.

Sed notandum eſt quòd licèt Scholaſtici ſolùm diſputârint, an habitus gratiæ, vel charitatis poſſit minui per peccatum veniale, tamen explicare etiam oportet, an ipſe ſtatus ſanctitatis poſſit minui: vt enim ſuprà diximus, quamuis non daretur ſtatim quodlibet augmentum habitus, per bona tamen opera homo fieret magis ſanctus, & maneret in eo ſtatu per relationem ad ea opera. De hoc ergo ſtatu poteſt quæri an minuatur per peccata venialia? Et dicendum eſt non minui. Et præter rationem ſuprà factam alio modo rem explico & confirmo. quia ſtatus ille ſanctitatis conſiſtit in relatione ad opera facta, & non retractata, vt conſtat: per peccatum autem veniale non retractat iuſtus ea opera; ergo non minuitur ſtatus ille ſanctitatis. quòd verò non retractet, ex eo intelligitur, quòd non auertit peccatum veniale ab vltimo fine, & amicitia Dei, cùm non ſit inimicitia, & tamen priora opera augebant amicitiam.

Dices, non retractat homo per peccatum veniale priora opera bona ſimpliciter, & ideo non amittit ſtatum ſanctitatis: retractat tamen ſecundùm quid, & minuit aliquo modo. Sed hoc facile refutatur, quia per ſolum peccatum veniale non poteſt retractari actus amicitiæ, cùm tale peccatum non ſit inimicitia. Dices, non opponitur amicitiæ, ſed intenſioni illius. hoc tamen alienum eſt à Philoſophia, quia ſi calor, v.g. non opponitur albedini, neque opponitur intenſioni albedinis: & qualitas quæ opponitur alteri ſecundùm intenſionem, etiam opponitur toti qualitati ſecundùm aliquem gradum. quæ Philoſophia notior eſt, quàm vt egeat probatione. Quomodo verò peccatum veniale dicatur impedire feruorem charitatis, dicemus infrà.

Eandem veritatem ampliùs oſtendo: nam vel peccatum veniale dicitur opponi determinato gradui ſanctitatis, vel opponitur cuilibet intenſioni. Et neutrum dici poteſt, non primum, quia vel dicitur oriri ex natura rei, vel ex lege. hæc non poteſt aſſignari, illud omnino ſine fundamento diceretur, imò contra omnem Philoſophiam, vt paulo antea dicebam. Rurſus peccatum veniale non habet annexam auerſionem ab vltimo fine, ita vt ſimpliciter ſeparet ab illo, & conſtituat hominem inimicum; ergo ex ſola natura rei non poteſt opponi conuerſioni in Deum ſecundùm aliquem gradum; optimè ergo ratiocinatur S. Thomas *articulo* 10. *in corp.* probat enim per peccatum veniale non minui charitatem, quia charitas eſt circa finem vltimum: veniale autem peccatum non ita, quaſi dicat non habere contrarietatem, quia non verſantur circa eundem finem eodem modo. Et vlteriùs deducit, peccatum veniale non mereri diminutionem charitatis, quia qui delinquit in minori (ait S. Thomas) non meretur detrimentum pati in maiori, neque Deus plus ſe auertit ab homine, quàm homo ſe auertat à Deo.

Deinde, vt ſuprà dicebamus ex Concilio Tridentino merita hominis iuſti conſequuntur præmium ſi homo moriatur in gratia; ergo per ſolum peccatum veniale non minuitur ius meritorium: minueretur verò ſi haberet vim minuendi ſtatum ſanctitatis, vel habitum gratiæ, aut charitatis. Sed poſſet aliquis obiicere: iuſtus habens peccata venialia minus placet Deo, quàm ſi non haberet illa, quia peccata venialia verè diſplicent Deo; ergo per illa minuitur ſtatus ſanctitatis. Reſpondetur ratione peccatorum venialium non ita iuſtum diſplicere Deo, vt minuatur ius ad beatitudinem, ſed ſolùm diſplicere illi quatenus peccatum veniale eſt contra rationem, & pro illo ſatisfaciendum eſt, retardabitúrque homo ab ingreſſu gloriæ, donec in hac vita aut in Purgatorio fuerit facta ſolutio pro veniali: bene autem aduertit P. Vaſquez *1.2. tomo 1.d.139. cap.4.* maculam peccati venialis non eſſe maculam ſimpliciter, ſed ſecundùm quid. Et ideo ratione illius non poſſe iuſtum dici ſimpliciter maculatum.

Poſſet autem aliquis quærere an per peccatum mortale poſſit minui ſtatus ſanctitatis, vel ſemper omnino deſtruatur. huius tamen ſolutio ex dicendis infrà perquam facile intelligetur.

Circa ſecundam partem videndum eſt an charitas ſemel habita poſſit amitti. Errorem Caluini refert Bellarminus *3.tom.lib.3.de iuſtificat.cap.14.* & P. Valentia hic *punct.4.* aſſerentis iuſtitiam electorum non poſſe ſemel habitam amitti. cui errori etiã aliqui ex hæreticis contradicunt, vt teſtatur Bellarminus. Eſt autem de fide ſanctitatem ſemel habitam poſſe amitti per peccatũ mortale. definitur in Concilio Tridentino *ſeſſione ſexta, canone 23.* & probat Bellarminus ex multis Scripturæ locis, & paſſim occurrunt teſtimonia Patrum, vnde nõ eſt cur in hoc errore refellendo immoremur. Sed obiiciũt hæretici locum primæ Ioannis tertio: *Qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniam ſemen illius in eo manet, & non poteſt peccare.* Variis autem modis poteſt explicari hic locus. Ambroſius *in commentariis Iſaiæ* refert ſenſum huius loci ad ſtatum gloriæ, cùm tamen communiter interpretes de ſtatu huius vitæ explicent, & textus ipſe ſuadet: agit enim ibi Apoſtolus de ſignis quibus in hac vita poſſunt dignoſci filij Dei. Ambroſius verò non explicabat hunc locum ex inſtituto, fortè per alluſionem loquutus eſt, & verè docuit in ſtatu beatitudinis peccatum eſſe non poſſe.

Secunda expoſitio eſt Bernardi *ſermone primo de Septuageſima, & ſermone 23. in Cantica*, qui hoc refert ad prædeſtinatos qui non habent peccatum finale. Sed facile quiſque ſibi perſuadebit Bernardum ibi per accommodationem vſum fuiſſe Scripturæ verbis, quod illi valde familiare eſt. Apoſtolus verò non loquebatur de ſolo peccato finali, ſed abſolutè. Deinde alij exponunt illud, *non poteſt peccare*, iuxta leges amici, hoc eſt, non debet. quem ſenſum retulit Auguſtinus *libro de naturâ, & gratia, cap.14.* Rurſus Auguſtinus *libro ſecundo de peccatorum meritis, & remiſſione, capite 7. & de gratia Chriſti, capite 21.* qui de peccatis venialibus exponit, & vult, iuſtum non poſſe peccare venialiter quatenus operatur ex charitate. Sed Apoſtolus de peccatis mortalibus videtur manifeſtè loqui, dum per peccata diſtinguit filios Dei à filiis dæmonis.

Quinta expoſitio eſt eiuſdem Auguſtini *tractatu quinto in epiſtolam Ioannis.* Hieronymus *libro primo aduerſùs Pelagianos, & libro ſecundo aduerſùs Iouinianum*, & ſequuntur alij, qui de peccatis mortalibus interpretantur, & volunt iuſtum non poſſe peccare dum perſeuerat in ſtatu iuſtitiæ. Et ideo recentiores hîc *in articulum vndecimum*, docent, iuſtum formaliter non poſſe peccare mortaliter. Eſtque vera doctrina, & locus non omnino difficilis ſi contextum conſideremus. Eſt autem ſenſus, iuſtum vera iuſtitia interiori non poſſe exteriùs peccare mortaliter: docebat enim Ioannes ſuos diſcipulos, quomodo poſſent cognoſcere filios Dei ex operibus, & ideo dixerat, *Filioli nemo vos ſeducat. Iuſtus eſt qui facit iuſtitiam, qui autem facit peccatum, ex diabolo eſt.* Et infrà: *Qui natus eſt ex Deo, non poteſt peccare*, id eſt, qui veram habet animi ſanctitatem, & non ſimulatam, non poteſt exteriùs peccare. Quæ doctrina veriſſima eſt, intellectu facilis, & inſtituto Apoſtoli apprimè deſeruiens. Vnde ex illo loco nullum argumentum deſumitur contra noſtram doctrinam.

Obiiciunt

Obiiciunt secundò illud ad Rom.8. *Quis nos separabit à charitate Christi.* Sed hoc facile soluitur; hæc enim verba solùm significant, in nostra potestate esse vt non separemur à Deo, per amissionem iustitiæ: non tamen significant nó posse nos pro ingenita libertate ab ea discedere per peccatum, vt interim omitam sensum multorum aliorum, qui eum locum interpretantur non de charitate nobis inhærenti, sed de charitate Dei erga nos per Christum, vt sensus sit, nullam omnino tribulationem, neque aliquid aliud præter peccatum, poterit facere quin Deus nos diligat propter Christum. imò rebus ipsis aduersis dum nos probat ex corde diligit. Alij sensus legi possunt apud Bellarminum *libro 3. citato cap.15.& cap.9.in explicatione testimonij 7.*

Tertiò obiiciunt illud primæ Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit.* Ex hoc tamen loco nihil possunt hæretici colligere, cùm Ecclesiæ Patres alio modo interpretentur. Chrysostomus exponit, *nunquam excidit*, id est, nó frangitur doloribus. Alius tamen sensus ex contextu deducitur, quem plures sequuntur, nempe charitatem talem esse, vt ex natura sua possit etiam in statu beatitudinis permanere, secus fides, & spes, vt suprà *ad q. 5.* dicebamus. Plura legi possunt apud Bellarminum suprà. Restat explicare quomodo charitas semel habita amittatur per peccatum mortale, siue habitus charitatis distinguatur ab habitu gratiæ, siue non. Hoc autem non possumus exactè explicare, nisi priùs ex instituto ostendamus, iustitiam nostram inhærentem ex natura sua absque aliqua conditione superaddita, fauore, aut acceptatione extrinseca constituere hominem iustum, remittere peccata, & auferre offensam: ex hoc enim facile intelliget contrarietas peccati mortalis cum nostra iustitia, charitate, & gratia.

Dvbivm II.

An habitus charitatis seu gratiæ ex natura sua sine aliqua acceptatione extrinseca iustificet hominem.

ALiqui existimarunt, habitum, quo iustificamur, egere acceptatione, & fauore extrinseco Dei. Hanc sententiam videntur amplecti qui asserunt qualitatem, qua iustificamur, ex natura sua non pugnare cum peccato mortali in eodem subiecto, id quod docuit Richardus *in 3.d.31.art.1.q.1.in 3.modo opinandi*, quem putat esse probabiliorem Scotus *in 4.d.16.q.2.* Gabriel *d. 14.q.1. art.2.* Ochamus *in 4.q. 3.* Ioannes Medina *Codice de pœnitentia, q.12.§.corollariè sequitur.* Secùdùm opinionem ergo istam, planè sequitur qualitatem qua iustificamur, se solam non constituere hominem sanctum. Eandem opinionem planè videntur supponere Doctores aliqui, dum docent, peccatum mortale non expellere sanctitatem ex natura rei, sed demeritoriè. quod indicat non obscurè Bonauentura *in 1.d.17.2.p.d.q. 3.& in 3.d.31.art.1. ad 2.* Richardus *loco citato.* Scotus *in 2.d.37.q.1.* Durandus *in 1. d.17.q.10.& in 3.d.31.q. 1.* Paludanus *in 3.d. 27. quæst.3. art.3.*

Item aliqui Doctores, qui de iustitia nostra philosophantur, nó secus ac de moneta: putant enim iustitiam nostram ex lege Dei habere valorem, vt ipsi loquuntur. Ochamus *in 1.d.17.q.1.* Gregor. *ibidem, q.1.art. 2.* Gabriel *q.1.art.1.* Aliacensis *in 1.q.9.art.2.* & ex familia D. Thomæ referuntur pro hac sententia sapientissimi magistri Victoria, & Canus. Alios authores referam in sequentibus, qui ab hac sententia reipsa non videntur differre, quamuis diuersis verbis vtantur. Interim tamen oportet explicare breuiter varios modos quibus prædicta sententia solet explicari. Vnus est Ochami, & Nominalium, qui docent qualitatem qua iustificamur secùdùm eam non posse Deo non placere generali ratione, qua omne eus placet Deo, vt tamen possit placere in ordine ad iustificationem, necessariam esse superadditam legem, & institutionem Dei, qua ordinetur homo in vitam æternam.

Secundò alij requirunt legem Dei immediatè ordinantis hominem habentem illam qualitatem in amicitiam Dei. Alij verò cum quibus infrà disputabimus docent qualitatem hanc secundùm se posse facere hominem sanctum, sed non emundare hominem à peccato sine extrinseco fauore, & acceptatione Dei. Alij tandem, quos infrà & referemus & refutabimus, putant rationem maculæ posse auferri per hanc qualitatem, non tamen rationem offensæ, & iniuriæ, nisi superaddatur acceptatio, & volũtas Dei remittentis offensam illã. Solet autem probare prædicta sententia, quia macula, & offensa peccati videtur habere infinitatem quandam propter infinitatem personæ offensæ: crescit autem offensa & iniuria ex persona, cui infertur, vt per se constat; ergo iniuria contra Deum infinitatem quandam habet; ergo non potest remitti absque voluntate & fauore extrinseco Dei per solã aliquam qualitatem, quia quæcumque illa sit, est finitæ perfectionis. Secũdò, quia ratio offensæ & iniuriæ est aliquid morale, & non physicum; ergo non potest auferri sola aliqua qualitate physica. Alia quæ solent adduci ad confirmandam prædictam opinionem, in sequentibus adducemus.

Contrariam tamen sententiam docuit Aureolus *in 1.d.17.q.1.art.1.* Capreolus *q.1.art.3.ad argumenta Gregorij contra 1.& 2.conclusionem.* S. Thom. hîc *art.12.* vbi Caietanus & alij. P. Valentia hîc *q.2.puncto 4.* Sotus *2. de natura & gratia, c.18.* Paludanus *in 3.d.28.art.3.* Bellarminus *tomo 3.lib.2.de iustificatione cap.vlt.* P. Vasquez *1.2.d.91.c. 2.& d. 204.* Richardus *art. 8. §.occurrit hîc,* & multi Theologi huius ętatis post Concilium Tridentinum, & mihi placet; & probari potest primò, quia si qualitas nobis inhærens non iustificat nos sola sua natura sine superaddita acceptatione extrinseca, planè sequitur non inhærere nobis perfectam sanctitatem: si enim ipsa esset perfecta suapte natura, non egeret fauore extrinseco; fuit autem sensus aliquorum hæreticorum asserentium nostram iustitiam imperfectam esse, & egere superaddita extrinseca acceptatione. ita senserunt Bucerus, & Kẽnitius, & ex Scholasticis Canonici Colonienses, vt refert P. Vasquez *1.2.d.202.c.1.& d.204. cap. 2.* & vt constat ex eorum verbis, non negabant iustitiam inhærentem, sed dicebant esse imperfectam. Et Catholici videbantur philosophari de iustitia inhærenti, sicut recentiores aliqui Theologi, qui docent habitum gratiæ, vel charitatis sine acceptatione Dei non constituere hominem sanctum & iustum.

Item Concilium Tridentinum *sess. 6.* docuit, vnicam esse causam formalem nobis inhærentem nostræ iustificationis, & tamen non esset vnica nobis inhærens, si ipsa non esset sufficiens ad iustificandum hominem, sed necessaria esset vt causa totalis, vel partialis, extrinseca acceptatio, & fauor Dei, propter quod meritò viri docti putant Cõcilium Tridentinum *loco citato* assignasse vnicam causam formalem nostræ iustificationis contra hæreticos, & Catholicos citatos ad excludendum eorũ sensum de duplici illa causa formali iustificationis, nẽpe aliqua inhærenti imperfecta, ex superaddita acceptatione Dei. id quod optimè docuit P. Vasquez *1.2.d. 203.cap.9.§.in 3.verò classe,& d. 204.cap.2.* Et reipsa verba Concilij de vnica causa inhærenti iustificationis non possunt propriè explicari, si illa non est quæ facit sanctum formaliter sine superaddita acceptatione, quod manifestam habet vim contra Nominales, & alios nõnullos, qui totam rationem iustificationis referunt in voluntatem & acceptationem Dei: vnde & *canone 11. illius sessionis*, anathema dicitur, qui dixerit iustitiam qua iustificamur tantùm esse fauorem Dei. Rursus qualitas

inhærens non potest habere rationem iustitiæ per extrinsecam acceptationem, & dilectionem Dei superadditam, quia si qualitas illa per seipsam non constituit hominem iustum, & dignum dilectione Dei, extrinseca voluntas Dei sola nō constituit hominem verè iustum, quia, vt constabit ex dicendis, requiritur in peccatore mutatio aliqua intrinseca, vt sit obiectum dilectionis diuinæ, qui antea erat dignus odio. Quæ omnia ex dicendis intelligentur ampliùs, & confirmabuntur.

Ad primam verò rationem respondendum est, offensam quidem crescere ex persona cui infertur, non tamē crescere ad æqualitatem cum ipsa persona, sicut actus bonus crescit ex bonitate obiecti formalis, & tamen actus spei, vel dilectionis supernaturalis Dei non habet bonitatem infinitam simpliciter, & ideo P. Suarez & P. Vasquez 3. *p. ad q.* 1. *in art.* 2. cum aliis Doctoribus meritò docent, peccatum non habere malitiam infinitam simplicitèr; & ex opposita sententia sequeretur non posse Deum producere formam aliquam creatam, per quam ex natura rei absque superaddita acceptatione extrinseca iustificetur homo, quia nulla forma creata est infinita simpliciter. Consequens per se videtur absurdum. Placet autem hoc loco aduertere prædictum argumentum desumptum ex infinitate peccati etiam esse infirmum ad probandum, actum dilectionis Dei supernaturalis amicitiæ non habere vim ad sanctificationem hominis; ex tali enim principio sequitur, vt notaui tertia parte in citatum articulum, nullam formam creatam sanctificare hominem sine acceptatione extrinseca Dei, quod licèt ab aliquibus recentioribus admittatur, tamē reuera parum est consentaneum doctrinæ traditæ à Concilio Tridentino de iustitia inhærenti. sed de hoc alibi.

Ad secūdā respōdetur illud quod remanet ex peccato mortali actuali siue sit priuatio gratiæ, siue aliqua denominatio sumpta ab actu, vel quidquid aliud sit constituere hominem habitualiter peccatorem, & nos cōtendimus posse ex natura rei auferri per formam, quæ possit constituere hominem sanctum & amicum. Alia possent hîc obiici, quæ commodiùs obiicientur sequentibus dubiis.

Sed ad maiorem explicationem videndū est, an iustitia inhærens sufficiat ad remissionem peccati sine superaddita acceptatione extrinseca.

Aliqui existimarunt habitum gratiæ & charitatis nō esse sufficientem ad expellendam maculam peccati ex natura rei absque supperaddita acceptatione, quamuis hoc diuerso modo à diuersis defendatur. Aliqui enim asserunt talem qualitatem neque habere vim ad iustificandum hominem, qui est veluti effectus primarius, neque ad expellendam maculam peccati, qui est veluti effectus secundarius. Alij verò sentiunt, vel saltem ita loquuntur vt affirment habitum charitatis & gratiæ facere hominem sanctum, non posse tamen emundare hominem à peccato sine superaddita acceptatione extrinseca Dei remittentis peccatum; & ducuntur rationibus assignatis suprà, quod attinet ad secundam partem huius primi modi dicendi. Priorem autem partem videntur tradidisse, vt aliquo modo explicent non iustificari per iustitiam inhærentem.

Verùm contra priorem modum philosophandi planè sentiunt authores citati suprà, qui docent, peccatum expellere gratiam nō tantùm meritoriè, sed etiam physicè, hoc est, ex natura rei. quod manifestè docuit S. Th. hîc *art.* 10. & 12. & frequenter eius discipuli. Idem etiā fatentur Doctores citati suprà, qui docent, ita nos iustificari per iustitiam inhærentem, vt omnino non sit necessaria extrinseca acceptatio, aut fauor. legatur Bellarminus *tomo* 3. *lib.* 2. *de iustificatione, cap.* 2. Prior ergo modus impugnari potest, quia secundùm illum non iustificaremur gratia inhærenti, siquidem esset necessaria superaddita acceptatio. quod videtur contra Concilium Tridentinum *sess.* 6. *cap.* 7. vbi cùm dixisset vnicam causam formalem nostræ iustificationis esse iustitiam nobis inhærentem secundùm propriam vniuscuiusque dispositionem, dixit etiam hoc nobis conferri ex meritis Christi, qui fuit causa meritoria nostræ iustificationis: hæc autem merita dicit nobis applicari, cùm charitas Dei diffunditur in cordibus nostris. Et tamen secundùm prædictam opinionem merita Christi non solùm applicarentur in ipsa infusione gratiæ, & donorum, sed etiā requireretur alia applicatio acceptationis extrinsecæ Dei, intuitu meritorum Christi. Verba autem Concilij sunt: Quanquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini Iesu Christi communicantur, id tamen in hac impij iustificatione fit, dum eius sanctissimæ passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificātur, & ipsis inhæret. Et idem sumi potest ex eadem sessione *cap.* 3. Concilium ergo solùm agnoscit applicationem meritorum Christi in infusione charitatis, & gratiæ.

Deinde ex oppositā sententia sequitur iustitiam nobis inhærentem secluso extrinseco fauore Dei non esse veram animi munditiem, siquidem non emundat à peccato. quod planè videtur contra doctrinam Concilij suprà citatam de iustitia inhærenti. Item sequeretur renouationem per talem qualitatem formaliter non esse veram iustificationem, siquidem per illam non posset dici homo verè iustus, quia adhuc eget alia forma, vt emundetur à peccato. Rursus sequeretur ex oppositā sententia in iustificatione hominis duas esse mutationes concomitanter se habentes. Consequens est absurdum, vt probabimus infrà. Sequelam concedit Scotus ingenuè *in* 4. *d.* 16. *q.* 2. §. *Respondeo.* Gabriel *in* 4. *d.* 14. *q.* 1. *art.* 2. nam si peccatum & iustitia nobis inhærens non opponantur ex natura rei, non expelletur vnum ab alio, atque adeò non poterunt esse termini vnius mutationis, vt constat in physicis: si enim aliquid producitur, & aliquid corrumpitur, quod cum producto non habet contrarietatem, non est ibi mutatio ab vno in aliud, & corruptio illa concomitanter se habet. Consequens autem absurdum videtur: iustificationem enim Scriptura & Patres significant per translationem ab vno statu in alium, tanquam à termino in terminum contrarium. Ad Colossenses primo, *Eripuit nos de potestate tenebrarum, & transtulit in regnum filij dilectionis suæ.* 1. Petri 2. *Qui de tenebris nos vocauit in admirabile lumen suum, quia aliquando non populus, nunc autem populus.* Quibus verbis denotatur cōnexio inter vnum statum & alium, vnam mutationem, & alteram. Et simili modo loquuntur Patres in hæc loca. & optimè loquitur Fulgentius *lib.* 1. *de remissione peccatorum, cap.* 4.

Item Concilium Tridentinum *sess.* 6. cùm in fine capitis tertij adduxisset verba citata ex Paulo ad Colossenses primo, incipit Concilium *cap.* 4. hoc modo: Quibus verbis iustificationis impij descriptio insinuatur, vt sit trāslatio ab eo statu in quo homo nascitur filius primi Adæ in statum gratiæ & adoptionis filiorum Dei. Et *cap.* 7. de iustificatione loquens ait: Quæ non est sola peccatorum remissio, sed sanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ & donorum. Et infert: Vnde homo ex iniusto fit iustus, ex inimico amicus. & paulo infrà vnicam assignat causam formalem huius iustificationis, quam dixerat esse non solam remissionem peccatorum, sed etiam sanctificationem, & renouationem interioris hominis, ad quod solum requirit Concilium vnicam causam formalem: non ergo cognoscit necessitatem acceptationis superaddi tæ.

Contra secundum verò modum philosophandi possumus arguere, quia authores illius ita admittunt, qualitatem nobis inhærentem nos reddere iustos, vt simul fatean

fateantur esse necessariam acceptationem Dei ad remissionem peccati; & quamuis dicant eam acceptationem esse connaturalem, & proportionatam habitui inhærenti quo iustificamur, concedunt tamen posse habitum illum manere in homine simul cum peccato de potentia absoluta, quamuis non ex natura rei de potentia ordinaria. Hæc tamen sententia probanda non est: nam secundùm illam sequitur habitum nobis inhærentem non esse veram iustitiam, siquidem totum id, quod inhæret, potest esse cum macula peccati; atque adeò non est vera mundicies animæ, siquidem eget aliquo alio vt forma ad remissionem peccati. Quod possumus ampliùs ostendere, nam si qualitas nobis inhærens esset vera sanctitas secundùm se absque aliquo alio, & posset facere hominem iustum, planè constitueret illũ dignum vita æterna: cum hoc tamen non posset habere maculam peccati, quia per illam constitueretur dignus pœna æterna. Istæ autem duæ dignitates simul esse non possunt, vt dixi non semèl in materia de pœnitentia, quia sequeretur respectu eiusdem hominem esse dignũ & indignum. Nam si est dignus vita æterna, est dignus visione Dei. Et si est dignus per maculam peccati pœna æterna damni, quæ consistit in carentia visionis, esset indignus visione. Per se apparet hæc repugnantia, & contradictio. Quod autem aliqui ex Nominalibus docent hominem non constitui dignum vita æterna per solam qualitatem inhærentem, parum est consentaneum doctrinæ Concilij Tridentini de iustitia inhærenti. Et ex eo ampliùs explicatur, quòd respectu eiusdem non potest esse aliquis amicus, & inimicus, propter contradictionem, quod maximè in hac materia pendendum est. Nec potest idem esse alicui regulæ simpliciter æqualis, & simpliciter inæqualis, vel respectu eiusdem simpliciter similis, & dissimilis. Nec potest ab vno fine esse simpliciter auersus, & in eundem simpliciter conuersus. Non ergo potest aliquis esse simpliciter iustus per qualitatem inhærentem, & simul manere cum macula peccati. Si ergo habitus, quo iustificamur, talis naturæ est, vt possit simul esse cum peccato mortali, planè sequitur illum non esse veram iustitiam. Nõnulla etiam ex his, quæ attulimus contra priorem modum, faciunt etiam contra posteriorem, si rectè expendantur. Et vlteriùs possumus arguere, quia sequeretur non esse vnicam causam formalem nostræ iustificationis, sed præter actum inhærentem necessariam esse aliã formam, nempe acceptationem Dei. Ex quo planè videtur sequi sensus Canonicorum Colonienſium, quos suprà retuli, asserentium nostram iustitiam inhærentem esse imperfectam, & egere veluti comparte formali acceptatione Dei, & fauore extrinseca.

Verùm recentiores nonnulli, qui prædictum modum philosophandi amplectuntur, respondent verè vnicam esse causam formalem nostræ iustificationis, quia habitus nobis inhærens facit effectum formalem primarium iustificationis, renouationis interioris, & sanctificationis, & postulat ex natura sua, vt Deus remittat peccatum. Et ita est causa formalis remissionis peccati tanquam effectus secundarij; cum quo non pugnat de potentia absoluta posse simul esse gratiam & iustitiam nobis inhærentem cum macula peccati. Et illustrant rem exemplo. Calor, v. g. est causa formalis vnica, qua subiectum constituitur calidum, quod pertinet ad effectum formalem primarium, & est causa formalis expulsionis frigiditatis, quia ex natura sua postulat corruptionem frigiditatis, quod pertinet ad secundariũ effectũ, & tamẽ cũ hoc fieri potest, vt de potentia absoluta frigiditas & calor possint simul esse in eodem subiecto.

Nihilominus hæc solutio refutari potest, quia frigiditas & calor ita opponuntur contrariè, vt non inferant contradictionem; licèt enim subiectum habens frigiditatem & calorem, possit denominari frigidum, & calidum, tamen non potest denominari frigidum & non frigidum, calidum & non calidum, vt cõstat: at verò vera sanctitas & macula peccati ita opponuntur, vt vel sint contradictoria, vel contradictionem inferant, vt paulo antea dicebam de dignitate vitæ æternæ, & dignitate pœnæ æternæ, de auersione & cõuersione respectu eiusdem finis, quæ contradictionem inferunt. & manifestè hoc apparet in eo qui dicitur dignus visione Dei, & dignus pœna æterna damni: cùm enim pœna æterna damni sit priuatio visionis, qui dicitur dignus tali pœna, idem est ac si dicatur dignus priuatione visionis, & indignus ipsa visione. In quo appareret contradictio desumpta ex visione, & priuatione illius: vnde decipiuntur qui concedunt de potentia absoluta posse hominem esse simul dignum vita æterna, & pœna æterna. Alij verò etiam decipiuntur dum concedunt posse quidem cum peccato simul esse habitum iustitiæ inhærentis, sed tunc talem habitum non constituere hominem dignum vita æterna: hoc enim planè indicat habitum illum non esse veram iustitiam, neque constituere hominem verè sanctum, & iustum.

Addendum est iuxta doctrinam traditam facilè posse impugnari aliud, quod docent recentiores prædictæ opinionis, nempe solam gratiam habitualem non sufficere ad expellendum peccatum sine superaddita acceptatione, & condonatione Dei; hanc tamen acceptationem & condonationem esse connaturalem, & debitam habitui gratiæ. Et primò si habitus ipse gratiæ non est sufficiens vt expellat peccatum, absque idoneo fundamento dicitur esse illi debitam condonationem & acceptationem illam, solùm vt prædicti authores effugiãt vim testimoniorum Concilij Tridentini de iustificatione per gratiam inhærentem. Deinde in exemplo, quo vtuntur, alia est ratio, quia calori est debita expulsio frigiditatis per subtractionem concursus Dei, quia calor & frigiditas ex natura rei absque superaddita acceptatione aut voluntate Dei sunt contraria; at verò gratia secundùm se ex mente horum Doctorum non habet contrarietatem cum macula peccati, neque potest seipsa hominem amicum Dei constituere absque superaddita acceptatione Dei.

Vlteriùs isti docent gratiam solam sine superaddita condonatione non posse maculam peccati expellere propter infinitatem peccati; ergo si gratia quia non habet infinitatem non potest expellere se sola maculam peccati, etiam non erit illi debita condonatio contraria infinitati peccati; finitæ enim formæ non potest esse debita infinita efficacitas, id quod inter alia notauit P. Vasquez 1.2.d.204 *cap.* 5. *n.* 60. Ex dicendis etiam ampliùs prædicta sententia refutabitur. Non desunt recentiores aliqui, qui vt defendant vnicam esse causam formalem nostræ iustitiæ, dicunt gratiam quidem sine acceptatione Dei non sufficere ad expellendum peccatum, sed esse necessariam acceptationẽ, & condonationem Dei ex parte efficientis, non ex parte formæ, & cũ hoc concedunt, posse gratiam esse simul cum peccato mortali de potentia absoluta.

Sed contra hanc doctrinam est, quòd si habitus gratiæ solùm esset causa formalis nostræ iustificationis, & remissionis peccati, non posset peccatum esse cum gratia, vt suprà probatum est: sunt enim contraria, quæ inferunt contradictionem. Item si habitus gratiæ esset vnica & formalis causa perfecta iustificationis, & remissionis peccati, nõ potest alio sensu esse verum quod dicitur de acceptatione necessaria, nisi quia est necessaria voluntas Dei ad producendum & infundendum habitum gratiæ; sicuti ad expellendum tenebras præter lumen, quod est causa formalis, non requiritur in Deo alia voluntas, nisi voluntas producendi lumen, quo producto ex natura rei euanescunt tenebræ: si verò voluntas Dei requiratur vt causet denominationem aliquam,

quam,quæ ſimul cum habitu gratiæ compleat formam noſtræ iuſtificationis, iam habitus gratiæ non ponitur vnica cauſa, neque eſt perfecta iuſtitia nobis inhærens, vt ſuprà dicebamus.

Præterea alia ratione poteſt probari non poſſe illa duo coniungi, gratiam ex natura rei facere ſanctum,& poſſe de potentia abſoluta ſimul eſſe cum peccato mortali. Hoc ſcilicet refutari poteſt:quia ſi Deus poteſt aliquando conſeruare duas formas contrarias ſimul in eodem ſubiecto de potentia abſoluta,ex eo eſt,quia formæ illæ non inferunt contradictionem,& vtraque pendet in conſeruari à Deo:vt, v. g. calor & frigus.verùm peccatum & gratia contradictionem inferunt, vt ſuprà diximus. Deinde macula peccati non pendet in conſeruari à Deo;ergo ex hac parte non poterunt eſſe ſimul.

Quod vt explicemus exactè notanda ſunt nonnulla, quæ notauit P. Vaſquez *capite citato.num.* 46. Et primò ſciendum eſt maculam relictam ex peccato mortali eſſe aut priuationem gratiæ,aut etiam denominationem deſumptam ex actu illo peccati nondum retractato, de quo authores in materia de peccatis, & legi poteſt P. Vaſquez 1.2.*d.* 139. Homo igitur ex natura rei ratione peccati actionis dicitur maculatus,& iniuſtus:non autem dicitur maculatus aut iniuſtus ſola voluntate, aut ordinatione Dei: Deus enim ſola ſua voluntate non poteſt conſtituere hominem peccatorem, ſed homo actione ſua conſtituitur peccator actualiter,& habitualiter manet in ſtatu peccati, quandiu non habet formam contrariam, per quam expellatur macula illa peccati.

Secundò notandum eſt,non poſſe Deum ſola ſua voluntate conſeruare in aliquo ſubiecto denominationem, niſi conſeruet etiam id à quo talis denominatio procedit; neque enim poteſt conſeruare in pariete denominationem albi,niſi conſeruet albedinem; neque poteſt conſeruare in columna denominationem dextrę, niſi conſeruet animal in ea poſitione, quæ neceſſaria eſt vt columna dicatur dextera. Item non poteſt auferre talem denominationem ſola ſua voluntate, ſi aliàs manet forma denominans; neque enim poteſt facere, vt paries non ſit albus,ſi maneat affectus albedine.

Tertiò obſeruandum eſt poſſe Deum conſeruare in aliquo ſubiecto denominationes contrarias, quando formæ tales ſunt,vt poſſit Deus eas de potentia abſoluta ſimul conſeruare ſua efficacitate,vt ſuprà dicebamus de calore, & frigiditate: quando tamen Deus non poteſt formas illas ſimul conſeruare, non poterit pro ſua voluntate duas illas denominationes conſeruare.

Quartò quando Deus non conſeruat fundamentum alicuius denominationis ad expellendam illam ſolùm requiritur ex parte Dei voluntas, qua inducatur contrarium fundamentum, ſi ab illo poteſt effici:aliàs fundamentum illud non erit ex ſe ſufficiens ad expellendam denominationem prioris. Ex his autem principiis ſequitur vel habitum gratiæ ex ſe non eſſe cauſam formalem ſufficientem iuſtificationis, ſi non poteſt ſe ſola expellere denominationem peccati, vel ſi eſt ſufficiens, non poſſe Deum pro ſua voluntate conſeruare gratiam cum macula peccati; quia macula peccati non conſeruatur à Deo, neque poteſt conſeruari gratia cum illa, cùm ita ſint contraria,vt inferant contradictionem, vt ſuprà dicebamus. Ex eadem doctrina poſſunt inferri multa contra ſecundum modum philoſophandi quæ illata ſunt contra priorem, quæ citato capite quinto obſeruauit P.Vaſquez.

Sed dicere poſſet aliquis, maculam quidem peccati non conſeruari à Deo, poſſet tamen deſtrui, ſi velit Deus peccatum remittere. Contra hoc tamen eſt, quòd vel remiſſio iſta fit per ſolam infuſionem habitus gratiæ & charitatis,& tunc non erit iam neceſſaria extrinſeca acceptatio, vel ad prædictam remiſſionem peccati præter infuſionem habitus gratiæ neceſſaria eſt alia voluntas, & acceptatio extrinſeca Dei,& tunc planè ſequitur,quod ſuprà dicebamus,iuſtitiam nobis inhærentem eſſe imperfectam, neque eſſe ſufficientem ad ſanctificandum hominem, & expellendum peccatum, atque adeò non eſſe vnicam cauſam formalem noſtræ iuſtificationis.Vt ergo fateamur cum Concilio Tridentino vnicam eſſe cauſam formalem noſtræ iuſtificationis, aſſerendum eſt habitum iuſtitiæ inhærentis tantæ eſſe natiuæ efficacitatis, vt ſe ſolo conſtituat hominem iuſtum,ſanctum,& à peccato liberum.

DVBIVM III.

An iuſtitia nobis inhærens non ſolùm poſſit conſtituere hominem iuſtum, & expellere maculam peccati,ſed etiam offenſam & iniuriam abſque extrinſeca acceptatione Dei,&c.

NOn defuerunt recentiores aliqui,qui dicerent,malitiam peccati, & iniuriam ſiue offenſam eſſe aliquid diuerſum,& per gratiam habitualem auferri quidem ex natura rei maculam peccati, non tamen offenſam,ſeu iniuriam, quæ intelligitur quaſi aliquod morale ortum ex macula. & ad auferendam hanc iniuriam putant aliqui eſſe neceſſariam ſuperadditam acceptationem,& voluntariam remiſſionem, quamuis, vt dubio præcedenti referebam,velint remiſſionem hanc iniuriæ & offenſæ cónaturalem habitui iuſtitiæ inhærentis eſſe. Et præcipuum argumentum pro hoc modo philoſophandi eſt deſumptum à Doctoribus huius opinionis ex infinitate,quam putant eſſe in peccato, vt ſuprà retuli.

Sed hunc modum philoſophandi in ſimili de actu contritionis refutat P. Vaſquez *diſput.citata,cap.6.* Nos tamen modò ſolùm diſputamus de habitu iuſtitiæ inhærentis, & admittendus non eſt, poſſumúſque illum refutare ex ſupradictis.Nec diſputo modò an verum ſit quod docent de diſtinctione maculæ,& offenſæ,ſeu iniuriæ,ſed contendo totum illud, quidquid ſit, auferendum eſſe per iuſtitiam inhærentem, ſi eſt vera & perfecta iuſtitia; aliàs imperfecta eſſet, egerétque condonatione ſuperaddita, neque eſſet vnica cauſa formalis noſtræ iuſtificationis nobis inhærens, quod minus conſentaneum eſt doctrinæ traditæ à Concilio Tridentino. Et alia argumenta ſuprà facta ad probandum habitum iuſtitiæ inhærentis natiua efficacitate emundare hominem à macula peccati, fieri etiam poſſunt ratiocinatione protracta ad probandum delere non ſolùm maculam,ſed etiam quod ab his Doctoribus dicitur diſtinctum quid à macula, & appellatur offenſa,ſeu iniuria.

Deinde ſi ſemel concedamus per iuſtitiam inhærentem ex natura rei auferri maculam peccati, non ſatis intelligitur quomodo maneat offenſa, aut iniuria, quia ſi iniuria eſt aliquod diſtinctum à macula, planè maculam conſequitur veluti fundamentum;ac proinde ſi ablata eſt macula, non poterit manere ſola voluntate Dei offenſa, & iniuria; ſicuti poſita iuſtitia inhærenti, vt ſuprà dicebamus,non poteſt ſola voluntate Dei manere macula peccati. Quod ampliùs explico,quia ſi homo non habet maculam,non habet aliquid ratione cuius dicatur Dei inimicus,& illi inuiſus, ſiquidem neque habet peccatum actuale, neque habituale. Ex quo infertur hominem illum non eſſe in ſtatu offenſæ Dei,vel ſi offenſa & iniuria, quæ dicitur manere, poteſt conſtituere illum hominem inimicum, planè illa ipſa offenſa erit macula,quod eſt contra ſenſum horum Doctorum, qui diſtinguunt maculam peccati ab ipſa offenſa & iniuria. Et quidem hominem abſque macula non poſſe

manere

manere Dei inimicum, videtur docuisse Augustinus *lib. 1. ad Simplicium, quæst. 2. post medium*, vbi circa illud Malachiæ primo, *Esau autem odio habui*, proponit quæstionē, cur dicatur Deus odisse Esau, cùm tamen Sapientiæ 11. dicatur, *Nihil odisti eorum, quæ fecisti.* Quæstioni autem propositæ respondet his verbis: Nodus iste ita soluitur, vt intelligamus omnium creaturarum esse artificem Deum. Omnis autem creatura Dei bona est, & omnis homo inquantum homo est creatura est, non inquātum peccator est. Est ergo creator Deus & corporis, & animi humani, neutrū horum malum, neutrum odit Deus, nihil enim odit eorum quæ fecit. Est autem animus præstantior corpore; Deus verò & animo & corpore vtriusque effector & conditor: nec odit in homine nisi peccatum. est autem peccatum hominis inordinatio atque peruersitas, id est, à præstantiori conditore auersio, & ad condita inferiora conuersio. Non igitur odit Deus Esau hominem, sed Esau peccatorem. Quibus verbis docet Augustinus hominem non esse obiectum odij Dei nisi ratione peccati; ergo ablato peccato habituali nihil manebit in peccatore ratione cuius maneat Dei inimicus. Item docet maculam peccati relictam ex peccato actionis mortiferæ nihil aliud esse, nisi auersionem à Deo, & conuersionem ad creaturam; si ergo iustitia nobis inhærens aufert maculam illam auersionis tanquam quid contrarium ex natura rei; ergo manebit homo conuersus in Deum, nihilque restabit in illo odij dignum, quo constituat hominem Dei inimicum, licèt possit remanere dignitas pœnæ temporariæ, quæ non est macula, & esse potest in homine iusto & Dei amico.

Rursus vel iniuria illa est macula peccati, vel non. Si non; ergo homo non manet maculatus, neque inimicus Deo, ac proinde nihil est in illo damnationis æternæ, & ita nihil erit quod Deus odio prosequatur. Quo modo argumentandi vtitur Concilium *sess. 5. in decreto de peccato originali, can. 5.* dicens: In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis his, qui verè consepulti sunt cū Christo. Colligit ergo nihil in baptizatis odio Deum prosequi, quia in illis nihil manet damnationis, hoc est, quod constituat illos dignos damnatione. Si autem dicatur iniuriam illam esse maculam, aut partem eius, suprà probauimus iustitiam inhærentem ex natura rei expellere maculam peccati, & aliàs fore imperfectam iustitiam, neque vnicam causam formalem nostræ iustificationis. Simpliciter ergo asserendum est, iustitiam inhærentem natura sua constituere hominem sanctum, & emundare illum à macula peccati, & ab omni eo quod illum constituit inimicum.

Ex quo fit non posse hominem affectum iustitia inhærenti esse Dei inimicum, & obiectum odij Dei. Item sequitur posita tali iustitia habituali inhærenti non esse necessariam nouam applicationem meritorum Christi ad expellendum peccatum quantum ad maculam, licèt possit esse necessaria noua applicatio meritorum Christi ad satisfaciendum pro pœna temporaria, quæ solet remanere soluenda ab homine iustificato post iustificationem, vt explicui in materia de pœnitentia agens de satisfactione. Doctrina autem tradita modò obseruanda est contra recentiores aliquos Theologos huius ætatis, qui cùm negent, actum dilectionis & amicitiæ Dei supernaturalis habere vim sanctificandi hominem; concedunt tamen per huiusmodi actum etiam sine habitu posse auferri maculam peccati, non tamen iniuriam: nā quidquid sit de ea controuersia; tamen si prædicti Theologi concedant actum prædictum dilectionis habere vim auferendi maculam, & auersionem à Deo, consectariè conuincuntur concedere habere vim simpliciter sanctificandi hominem, vt constat ex dictis in hoc dubio.

Ex his possumus explicare, an habitus charitatis ex natura sua constituat hominem sanctum?

Ex dictis satis constat concedendam esse aliquam qualitatem inhærentem, qua homo constituatur sanctus, & emundetur à macula peccati. Oportet autem explicare an habitus charitatis hoc habeat. Et quidem si habitus charitatis non distingueretur ab habitu gratiæ, suppositis iis, quæ diximus, concluderetur necessariò hanc vim habere habitum charitatis. Verùm iuxta doctrinam S. Thom. quæ mihi probatur, distinguentis habitum gratiæ ab habitu charitatis, restat difficultas, an præter habitum gratiæ habitus etiam charitatis habeat prædictam efficacitatem. Nam de habitu gratiæ nō video quis dubitet eorum qui sentiunt à charitate distingui, & post Concilium Tridentinum admittendam esse vnicam causam formalem inhærentem nostræ iustificationis.

De habitu verò charitatis dubium esse potest, quia cùm sit habitus operatiuus, & principium charitatis actualis, non videtur habere effectum sanctificandi, cùm hic effectus perfectè satis procedat ab habitu gratiæ. Et ita sentiunt aliqui recentiores, & videtur expressa sententia S. Thom. *quæst. 27. de veritate, art. 2. ad 4.* cuius verba sunt: Ad quartum dicendum quòd charitas non sufficeret ad merendum bonum æternum, nisi præsuppositā idoneitate merentis, quæ est per gratiam: aliter enim dilectio nostra non esset tanto præmio condigna. Supponit ergo manifestè S. Thom. habitum charitatis vt distinctum ab habitu gratiæ non constituere hominem in statu merendi vitam æteruam, hoc est, non constituere sanctum. Et ad sextum sic ait: Ad sextum dicendum, quòd hoc quòd charitas sola distinguat inter filios perditionis, & regni, conuenit ei inquantum non potest esse informis. Sentit ergo S. Thom. charitatem non ratione sui, sed ratione gratiæ adiunctæ constituere hominem filium Dei. & ita tanquam de mente S. Thom. hanc opinionem sequitur Medina 1. 2. *quæst. vlt. in art. 4. statim in principio.* Citari solent alij, quos omitto, quia obscurè loquuntur. Et ita senserunt Theologi aliqui huius ætatis. Probari verò potest, quia peccatum mortale, vt infrà dicemus, non solùm ex natura rei, sed etiam meritoriè expellitur per charitatem, & peccatum mortale ex natura rei, & meritoriè expellit habitum charitatis, vt docet S. Thom. hîc *art.* 12. ergo expulsio charitatis est pœna ipsius peccati; ergo est in potestate Dei etiam posito peccato corrumpere, aut non corrumpere charitatem: pœna enim debet esse in potestate supremi Domini, & iudicis, vt possit illam infligere, aut non infligere: si autem habitus charitatis faceret hominem sanctum, ita expelleretur per peccatum mortale, vt cum illo esse non posset pro sola voluntate Dei, iuxta doctrinam priùs traditam. Item probat Medina alio modo, quia ad meritum secundùm certam doctrinam requiritur in operante status sanctitatis, & filiationis Dei; ergo necessaria est gratia.

Nihilominus valde certum videtur habitum charitatis supernaturalis habere vim saltem ex natura rei, & secundùm communem legem ad constituendum hominem sanctum. Sequitur P. Vasquez 1. 2. *disp. 189. cap. 3.* Et probare possumus ex Concilio Tridentino *sess. 6. c. 7.* vbi cùm dixisset hominem iustificari, cui merita passionis Christi applicantur, subiungit: Hoc autem fit dum eiusdem sanctissimæ passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur, atque illis inhæret. Vnde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo, fidem, spem, & charitatem. Nam fides nisi ad eam accedat spes & charitas, neque vnit perfectè cum Christo, neque corporis eius viuum membrum efficit. Vbi pendendum est, Concilium loqui de virtute charitatis numerans illam cum fide, & spe, & per illam docet homines iustificari. Fauet etiam caput

10. & certè hoc est longè certius quàm quòd habitus charitatis distinguatur ab habitu gratiæ. Et Concilium Senonense *cap.16.in fine*,dicit charitatem iustificare.

Rursus id possumus probare ex Patribus qui charitati tribuunt nostram iustificationem. Augustinus *libro de natura & gratia,cap.*42.Charitas (inquit)est verissima, plenissima, perfectissimáque iustitia. Similia habet *cap. vltimo,& sæpe aliis locis libro* 3. *de doctrina Christiana, c.* 10. *libro de moribus Ecclesiæ,c.*11. *&* 13.*libro* 15.*de trinitate,c.*18. *concione* 26. *In Psalmum* 118. *sermone* 50.*de verbis Domini.* Gregorius *homilia* 27.*in Euangelium.*Prosper 3.*de vita contemplativa,c.* 13. Bernardus *sermone* 83.*in Cantica.* Legatur Bellarminus *tom.*3.*lib.*1.*de gratia,& libero arbitrio,cap.*6.qui multa adducit ex Scriptura & Patribus ad probandum, Scripturam,& Patres ea omnia tribuere charitati, quæ Scholastici solent tribuere habitui gratiæ. Adduci etiã possunt ad idem probandum ea testimonia Patrum, in quibus reconciliatio tribuitur charitati, & dilectioni Dei. Possunt desumi ex Chrysostomo *homilia* 7. *in* 2. *epistolam ad Timoth.*Hieronymo *epistola* 27.Gregorio *homilia* 35.*in Euangelium*, *libro de die iudicij,cap.* 5. Et non solùm Bellarminus *loco citato*, sed etiam P. Vasquez 1.2.*q.*189. *cap.*1.multa affert,quibus probat ea,quæ Scholastici tribuunt gratiæ,ab Scriptura & Patribus tribui charitati, & *cap.*3.*n.*14. nostram sententiam expressè tradit. quam sequuntur recentiores Theologi 1.2.*ad q.*110.Et Doctores disputantes de causa formali iustificationis,& in specie an actus dilectionis,& amicitiæ supernaturalis possit esse talis causa formalis, multa adducunt testimonia Scripturæ, & Patrum de charitate. Et omnes fatentur, saltem illa probare, habitum charitatis posse hominem sanctificare,etiamsi aliqui negent ea testimonia intelligi de actu charitatis, de quo modò non disputo. legatur P.Suarez 3.*parte,ad quæst.*1.*in art.*2. & P.Vasquez 1.2. *ad quæst.* 113.*disput.*203.*cap.*4. Et præter testimonia citata legi potest Bernardus *libro de modo bene viuendi, sermone* 3. & Augustinus *tom.*9.*tract.*9.*in epistolam Ioannis.* Et passim apud Patres occurrunt præclara testimonia de efficacitate charitatis. Et quidquid sit de mente S. Thom. quæstione illa de veritate, tamen in hac quæstione planè sentit habitum charitatis sanctificare : docet enim *artic.* 12. peccatum expellere habitum charitatis propter cõtrarietatem. Et ratione probare possumus hanc sententiam ex doctrina S. Thom.suprà tradita ; charitas enim supernaturalis est amicitia cum Deo ; ergo habitus iste constituit hominem amicum Dei : si autem est amicus, non potest esse simul inimicus, vt suprà probauimus; ergo non potest cum habitu charitatis esse peccatum mortale. quam rationem loco citato assignauit P. Vasquez. Et ideo licèt dicamus habitum charitatis distingui ab habitu gratiæ, iuxta probabilem opinionem, mihi tamen probabile non est placitum asserentium habitum charitatis non constituere hominem sanctum.

Ea verò quæ in contrarium obiiciuntur, facile possunt solui. Et primò quod attinet ad testimonia D.Thomæ iam ostendimus in hac quæstione contrarium docuisse;& fortè in illo *art.*2.*ad* 4.*quæst.*27.*de veritate.* solùm loquutus est de necessitate habitus gratiæ, non simpliciter ad rationem meriti, sed quantum ad connaturalem modum, & perfectum statum sanctitatis ex parte merentis secundùm legem ordinariam, secũdùm quam nunquam confertur habitus charitatis sine habitu gratiæ. Et eodem modo cùm dixit ad sextum,charitatem, quia non potest esse informis,hoc est, quia semper habet adiunctum habitum gratiæ, distinguere filios regni à filij damnationis,intelligi debet vt distinguantur filij regni,hoc est,iusti,à peccatoribus primariè,& principaliter ratione habitus gratiæ, qui est in essentia animæ, & est primarius habitus, quem habitus charitatis & virtutum moralium infusarum consequuntur.

Ad primam verò rationem constabit ex dicendis infra de modo,quo peccatum expellit charitatem. Ad secundum respondetur ad statum merendi esse requisitum statum sanctitatis, vt iure docent Theologi in materia de merito.Et quamuis de facto secundùm opinionem D. Thomæ iste status non solùm dicat habitum charitatis,sed habitum gratiæ distinctum,negandum tamen non est de potentia absoluta si infundatur homini solus habitus charitatis, quo constituitur sanctus, posse mereri, etiamsi non habeat habitum gratiæ.Neque oppositum probat Medina *loco citato.* De potentia igitur absoluta iustificari potest homo solo habitu charitatis sine habitu gratiæ,& constitui in statu sanctitatis idoneo ad merendum. An verò idem possit fieri per solum habitum gratiæ, ex instituto disputandum est 1.2. *ad quæst.* 113. & 114. Et quamuis aliqui interpretes S. Thomæ ex diuersis principiis non obscurè indicent locis proximè citatis, habitum gratiæ solùm sine habitu charitatis de potentia absoluta non sufficere ad emundandum hominem à peccato, vel ad merendum;mihi tamen probabilius est, prædictum habitum ad vtrumque sufficere:existimo enim talẽ habitum, etiã sanctificare ex natura rei. Pono etiã,hominem sanctum per talem habitum non posse simul habere peccatum actuale, vel habituale in voluntate. Quæ duo ex supradictis nõ obscurè probari possunt, & 1.2.*ad quæstionem* 113. ex instituto probanda sunt. Vlteriùs, vt suprà dicebam, ad merendum sufficit ex parte status sanctitatis hominem esse simpliciter sanctum, siue hoc habeat per vnum habitum,siue per duos:hoc enim parum refert ad dignitatem meriti, licèt habere etiam habitum charitatis conducat ad physicam perfectionem, & ad hoc vt actus charitatis eliciatur efficienter à principio connaturali existente in ipsa voluntate. Ex his verò principiis facile quisque poterit ratiocinationem producere. Nobis hoc loco sat sit indicasse.

Ex iuxta hæc probandum non est, quod docuit Medina 1. 2. *quæst.* 110. *in art.*3. *ad* 4. vbi docet quòd homo cum habitu charitatis absque habitu gratiæ,in casu quo hoc fieret à Deo,non esset gratus Deo intrinsecè,sed solùm acceptatione extrinseca. Hæc tamen doctrina probanda non est propter dicta:habitus enim charitatis intrinsecè constituit hominem Dei amicum, atque adeò ex natura rei constituit hominem sanctum; neque enim potest esse simul amicus, & inimicus, vt suprà probaui. Addit Medina in prædicto euentu, quo infunderetur à Deo charitas sine habitu gratiæ,posse dici hominem illum non acceptari ad gloriam, quanuis secundùm legem ordinariam acceptetur,quia habitus gratiæ, & habitus charitatis secundùm legem ordinariam non separantur.Sed hæc etiam doctrina mihi non probatur propter rationem factam, nempe quia charitas ex natura rei constituit hominem amicum, & ita per formam intrinsecam constituitur dignus gloria, & hac ratione nõ potest non diligi à Deo. Et eodem modo probandum non est, quod docuit Sotus *libro* 2.*de natura & gratia,cap.* 17.*circa finem*, per charitatem non esse nos gratos Deo, sed per solum habitum gratiæ.Medina tamen & Sotus non explicant an per solum habitum gratiæ separato habitu charitatis constitueretur homo sanctus,& emũdaretur à macula peccati.

Pater autem Valentia 1.2. *disputat.*80.*quæst.*2.*puncto* 2. agens circa quartum argumentum de casu quo separarentur habitus gratiæ,& charitatis, docet,eum qui solam haberet gratiam, vel solam charitatem posse præter legem ordinariam saluari, vel à salute excludi,quod fusè explicat. Eius tamen doctrina mihi non placet, quia,vt suprà probauimus, concedenda est aliqua qualitas, per quam ex natura rei, secluſa acceptatione extrinseca, constituatur homo iustus, & sanctus, siue illa sit habitus gratiæ,siue habitus charitatis ; ergo non potest absolutè dici cum alterutro istorum habitum posse excludi

excludi à salute; licèt enim Deus posset de potentia absoluta iustum hominem non beare, damnare tamen nõ posset; pœna enim necessariò supponit culpam; licèt ergo vt supremus Dominus posset hominem cruciare, punire tamen hominem iustum non posset. Deinde charitas, vt antea dicebam, constituit hominem amicum, & ex natura rei dignum gloria & beatitudine, siue detur, siue non detur beatitudo de potentia absoluta. quod si hoc habet habitus charitatis, concedendum id etiam est habitui gratiæ ab his Doctoribus etiam qui putant hos habitus distingui secundùm rem; omnes enim isti putant esse perfectionem, quem habitus charitatis, & virtutum moralium infusarum instar passionum consequuntur. Meritò ergo P. Vasquez 1.2.*d.*198.*cap.* 3.*n.* 16. *ad* 2.*rationem* 1.*opinionis* docet, hominem cum solo habitu gratiæ, vel charitatis fore iustum, & dignum vita æterna, nec posse dignè puniri pœna æterna.

Dvbivm IV.

Quomodo per peccatum mortale expellatur habitus charitatis.

SEnsus dubij est an expellatur habitus charitatis ex natura rei per peccatum mortale. Et aliqui, vt refert Richardus *in* 3.*d.* 31.*art.*1.*quæst.*1. solùm dixerunt expelli tanquam per dispositionem contrariam. Verùm isti non satis explicant an hæc dispositio habeat contrarietatem ex natura rei, vel solùm ex lege cum habitu charitatis. Alia sententia est asserentium peccatum expellere habitum charitatis non ex natura rei, sed ex lege, quia existimant habitum charitatis non sanctificare hominem ex sola sua natura, & ideo affirmant peccatum meritoriè expellere habitum charitatis. Hanc sententiam sequuntur omnes suprà à nobis relati, qui docent nullam formam ex sola sua natura absque superaddita acceptatione extrinseca constituere hominem sanctum, & docuit Conradus 1.2.*quæst.*71. *in art.*4. Richardus *suprà, & in* 1. *d.*17.*quæst.*5.*art.*2. Et quanuis recentiores aliqui affirmẽt, peccatum mortale ex natura rei expellere habitum charitatis, tamen non agnoscunt tantam contrarietatem inter peccatum mortale & habitum charitatis, vt iudicent implicare contradictionem simul hæc duo esse in aliquo subiecto. Pro qua opinione aliqua dicemus infrà, quibus & satisfaciemus.

Tertia sententia est asserentium, peccatum ex natura rei expellere habitum charitatis. Quæ planè videtur sententia S. Thomæ hîc *art.*12. *in corpore, & ad* 4. vbi id sentit Caietanus & alij recentiores. P. Valentia hîc *ad* 3. *puncto* 4. Bellarminus *tomo* 3.*lib.* 2.*de iustificatione, c.vltimo.* P. Vasquez multis in locis, præsertim 1.2.*tomo* 1.*d.*91.*c.*2. *& tomo* 2.*d.*204. P. Azor *tomo* 1.*lib.*4.*c.*24.*q.*4. Sotus *in* 4.*d.* 15.*q.*1.*art.*2.*in fine, & de natura & gratia*, Ledesma 1.*parte* 4.*q.*27.*art.*1. & alij recentiores interpretes S. Thomæ 1.2. *ad q.*113.*in art.*2. Paludanus *in* 3.*d.*28. *q.* 3.*art.* 3. Et hæc sententia verissima est: docuimus enim in præcedentibus, habitum charitatis ex natura rei constituere hominem sanctum absque vlla acceptatione extrinseca; peccatum verò ex natura rei facit hominem inimicum, & iniustum. Suprà autem probatum est non posse hominem simul esse iustum, & iniustum, amicum, & inimicum Dei, dignum vita æterna, & pœna æterna. Item explicatum est qualiter opponantur peccatum, & charitas: non solùm enim opponuntur vt duæ formæ contrariæ positiuæ, sed ita opponuntur vt inferant contradictionem; charitas enim facit hominem dignum visione Dei, & peccatũ mortale facit illum dignũ pœna æterna, hoc est, priuatione visionis Dei: atque adeò si peccatum & gratia possent esse simul, homo posset esse simul dignus & indignus visione Dei, quod est impossibile.

Addendum est peccatum formaliter expellere charitatem, sicut tenebræ expellunt lumen, aut sicut vna forma expellit aliam per sui informationem in subiecto, iuxta doctrinam S. Thom. 1.2.*q.*85.*art.*1.*ad* 4. Quòd verò S. Thom. hîc *art.*12. dixit peccatum efficienter expellere charitatem, non sic accipiendum est quasi peccatum sit principium efficiens alicuius alterius effectus ad expellendam charitatem; nihil enim tale efficit, & per seipsũ pugnat cum charitate, sed quia peccans medio peccato expellit charitatem, vt exponit P. Vasquez *d.illa* 91. aliíque Thomistæ hîc. aut fortè per illam particulam, *efficienter*, idem intellexit S. Thom. ac si diceret physicè, & ex natura rei. Quomodo verò dicat S. Thom. & alij, peccatum etiam meritoriè expellere charitatem, infrà dicemus. Ad exactiorem autem huius doctrinæ intelligentiam oportet soluere nonnulla, quæ obiiciunt recentiores interpretes 1.2.*ad quæst.* 71. *& ad quæst.* 113.

Primò obiicitur actum & habitum non opponi directè, iuxta doctrinam D. Thomæ, multis in locis, quia habitus habet se per modum potentiæ, actus verò vt patet per modum actus: sed peccatum est actus, & charitas habitus; ergo ex natura rei non opponuntur, non enim videtur pugnare in eodem subiecto potentia ad diligendum Deum, & actuale peccatum. Respondetur quidquid sit de maiori propositione in habitu charitatis non esse considerandam solam rationem habitus, sed vim, quam habet vt forma ad constituendum hominem iustum, & amicum Dei: nam hîc effectus formalis pugnat cum effectu formali peccati; peccatum enim mortale constituit peccatorem iniustum, & inimicum Dei, quod maximè in hac materia obseruandum est.

Secundò obiicitur, si charitas expellitur per peccatum mortale tanquam per contrarium; ergo haberet penè infinita contraria specie diuersa, quod videtur inconueniens. Huic obiectioni duobus modis respondere possumus, altero si dicamus hoc nullum esse inconueniens, nempe quòd aliquid habeat plura contraria quibus expellatur: nam quælibet forma substantialis per quamlibet formam substantialem expelli potest ab eadem materia: altero, omnia peccata mortalia expellere charitatem sub vna & eadem ratione formali auersionis, vt pono ex materia de peccatis; omnia enim peccata in quantum mortalia conueniunt in vna ratione auersionis, neque expellunt charitatem, aut gratiam formaliter, nisi ratione auersionis: nam malitia ex obiecto sæpe est eadem in peccato mortali, & veniali, & tamen veniale non expellit charitatem. Ex qua doctrina soluenda est obiectio sequens.

Tertiò obiicitur, peccatum mortale & veniale sæpe sunt eiusdem speciei in esse naturæ, & in esse malitiæ moralis (vt constat in peccato mortali & veniali furti) sed peccatum veniale non pugnat ex natura rei cum habitu charitatis; ergo neque mortale. Sed hoc argumentum facilem habet solutionem si rectè intelligatur opinio asserentium peccatum ex natura rei expellere habitum charitatis; authores enim illius docent peccatum mortale ex natura rei expellere habitum charitatis, aut gratiæ inquantum mortale, nempe ratione auersionis, qua homo constituitur Dei inimicus, sic enim non potest simul esse cum charitate, quæ constituit hominem Dei amicum.

Quartò obiicitur, contraria possunt esse simul in gradibus remissis, sed peccatum & charitas non habent maiorem contrarietatem in gradibus intensis, quàm in remissis; ergo signum est non esse physicè contraria ex sola natura rei. Respondetur, contraria quæ inferunt contradictionem in nullo gradu posse esse simul, vt multi docent de modo existendi per se & in alio: peccatum autem licèt dicatur esse aliquid positiuum per modum relationis, tamen ita opponitur cum charitate vt inferat contradictionem, quia non potest idem homo esse amicus & inimicus Dei. Quæ doctrina habet locũ in assensu

& dissensu eiusdem conclusionis, qui non possunt esse simul in eodem intellectu.

Quintò obiicitur, peccatum omissionis opponitur charitati, & tamen non contrariatur physicè charitati, cùm nihil omnino sit, & in priuatione consistat; ergo non expellit physicè charitatem. Sed hoc argumentum parui momenti est: nam Doctores nostræ sententiæ dum dicunt peccatum physicè expellere charitatem, non contendunt expellere per entitatem aliquam physicam, sed solùm docent ex natura rei habitum charitatis expelli à peccato mortali, vel per priuationem, vel per relationem, sicut dicitur lumen expelli à tenebris, & albedo à priuatione albedinis. Cùm ergo peccatum mortale omissionis verè constituat hominem inimicum Dei ex natura peccati mortalis vt mortale est, & charitas constituat amicum ex natura sua, pugnant ex natura rei.

Sextò obiicitur, idem actus physicè potest esse non malus, & malus: sed quando non est malus, non expellit charitatem; ergo quando est malus, non expellit physicè. Verùm hæc obiectio ex dictis soluta est; neque enim contendimus peccatum per solam physicam entitatem expellere habitum charitatis, neque per solam malitiam ex obiecto, sed quatenus mortale est ratione auersionis.

Septimò obiicitur, peccatum non expellit gratiam & charitatem ratione entitatis naturalis solius, vt constat; neque ratione malitiæ, quia hæc vel consistit in priuatione rectitudinis, vel in relatione contrarietatis cum natura rationali, & hæc possunt esse absque expulsione charitatis. Respondetur, ex dictis charitatem immediatè expelli per peccatum mortale vt mortale est ratione auersionis, vt explicuimus.

Octauò obiicies, sequi ex nostra sententia habitum charitatis & gratiæ habere eadem contraria, si vterque expellitur à quolibet peccato mortali, quod tamen videtur absurdum, cùm isti habitus sint diuersæ speciei. Respõdetur hos habitus in eo conuenire, vt constituant hominem amicum Dei, & ita quidquid constituit inimicum, illis opponitur, quod nullum omnino inconueniens est; cuilibet enim formæ substantiali opponuntur aliæ formæ substantiales, quæ possunt esse in eodem subiecto.

Contrà obiici potest, peccatũ non potest expellere ex natura rei habitum gratiæ; ergo neque habitum charitatis. Antecedens probatur, quia peccatum est in voluntate, gratia autem (si à charitate distinguitur) ponitur in essentia animæ vt in subiecto, & tamen expulsio contrariorum debet esse ab eodem subiecto immediato. Hæc obiectio nullam habet vim, si dicamus habitum gratiæ non distingui ab habitu charitatis. Secundò alij respondent, peccatum primariè expellere charitatem, quæ est in voluntate, & ex consequenti habitum gratiæ, quæ est in substantia animæ. Verùm absolutè dicendum est, peccatũ ex vna parte, & charitatem & gratiam ita esse contraria, vt in eadem persona esse non possint, quamuis peccatum sit in voluntate, & gratia in anima, quia peccatum, seu sanctitas ita sunt in subiecto aliquo immediato, vt toti personæ ttibuant aliquos effectus; peccatum enim licèt sit in voluntate, tamen ex natura rei constituit hominem operantem inimicum Dei, & dignum pœna æterna: sanctitas autem siue sit in voluntate, siue in anima, constituit hominem amicum Dei, & dignum vita æterna: istæ autem denominationes simul esse non possunt in eadem persona, vt suprà probauimus. Vnde siquis semel admittat habitum gratiæ ex natura rei constituere hominem sanctum, cogitur fateri per peccatum mortale expelli gratiam existentem in anima, vel posse hominem simul esse amicum & inimicum Dei, quod planè est absurdum, & implicat.

Et si vera esset prædicta obiectio, sequeretur quòd si persona diuina assumeret hypostaticè naturam humanam priùs infectam peccato habituali, non emundaret illam à peccato per diuinitatem substantialiter vnitam, quia hæc vnio cùm sit substantialis animam afficeret, non voluntatem. Quòd si dicitur esse necessarius habitus charitatis in eo euentu; sequeretur personam diuinam non sanctificare infinitè naturam humanam. Imò nec sanctificare, siquidem per se non posset expellere maculam peccati habitualis. quod planè videtur contra doctrinam Patrum, vt constat ex his, quæ diximus 3. *parte ad quæstion. 7. & 15.* Concedendum ergo est peccatum existens in voluntate animam etiam ipsam ita denominare, vt simul cum ea denominatione non possit habere gratiam. Et eadem ratione in materia de beatitudine politiores Theologi docent, cum visione beatifica non posse esse maculam peccati habitualis in voluntate. de quo legi potest P. Vasquez 1. 2. *disputatione 11. cap. 10.* Et præter ea, quæ ipse ibidem docet, probari potest, quia si gratia habitualis, quæ tribuit ius ad hæreditatem, constituit hominem filium, quanto magis ipsa hæreditas, quæ est visio, & constituit hominem hæredem actualiter, & fruentem beatitudine obiectiua, constituet illum filium? Et quamuis sit in intellectu, sua denominatione emundabit voluntatem, deriuabitque in totum hominem denominationem filij, & sancti, & amici Dei, cum qua non potest consistere denominatio peccatoris immundi, & iniusti, quæ hoc loco attigisse sufficiat. Demum in præsenti disputamus de habitu charitatis; hic autem ab omnibus constituitur in voluntate, vbi est peccatum, & ita ex hac parte nihil obstat quominus possint opponi peccatum & charitas ex natura rei.

Alij verò recentiores 1. 2. *ad quæstionem* 113. probant inter peccatum & charitatem non esse physicam oppositionem, quia neque est oppositio contraria, nec priuatiua. Non priuatiua, quia peccatum actuale (de quo modò loquimur) non consistit in priuatione gratiæ, sed in priuatione rectitudinis. Non contraria, quia hæc iuxta Philosophos reperitur inter formas, quæ sunt eiusdem generis: sed peccatum actuale & gratia non sunt eiusdem generis, quia actus & habitus ad diuersa prædicamenta, vel saltem ad diuersa genera pertinent. Tum etiam quia peccatum est naturalis ordinis, & gratia supernaturalis. Hæc tamen obiectio facilem habet solutionem ex supradictis: peccatum enim mortale non expellit charitatem formali ratione contrarietatis cum ratione, vt suprà dicebam, sed in quantum inducit auersionem, atque adeò inquantùm mortale formaliter, & hac ratione opponuntur peccatum & gratia per modum contrariorum, quæ tamen inferunt contradictionem, & oppositionem priuatiuam: peccatum enim mortale priuat amicitia Dei, & constituit inimicum: charitas autem, seu gratia facit hominem amicum; auersio auertit à Deo; gratia, seu charitas conuertit in illum. Neque refert peccatum esse aliquid physicè naturale, siquidem inducit priuationem amicitiæ supernaturalis, atque adeò ex hac parte peccatum & gratia sunt in eodem ordine rerum, sicut prædicti Theologi philosophantur de peccato habituali, & habitu charitatis, seu gratiæ. Sicut ergo peccatum habituale dicit auersionem habitualem, ita peccatum actuale quandiu est inducit auersionem actualem in Deo. Quòd si habitus charitatis (vt illi fatentur) non potest esse etiam de potentia absoluta cum macula peccati habitualis, ita neque cum auersione actuali, neque enim potest esse simul amicus, & inimicus; modò enim disputo contra eos, qui admittunt habitum gratiæ, vel charitatis sine extrinseca acceptatione ex natura sua constituere hominem sanctum, & amicum Deo.

Vlteriùs obiiciunt prædicti recentiores vt probent peccatum actuale non habere physicam oppositionem, hoc

hoc est,ex natura rei cum habitu charitatis,hoc modo; Actuale peccatum non opponitur ex natura rei cum habitu acquisito contrario, non enim corrumpit illum,nisi inquantum generat contrarium habitum acquisitum, vt pono ex materia de habitibus; ergo etiam actus peccati non opponitur habitui charitatis infusæ, cùm sit etiam habitus, licèt infusus, & magis distans ab actu naturali,cùm sit in ordine rerum supernaturalium. Respondetur consequutionem nullius esse momenti,quia, vt suprà dixi, in habitu charitatis non solùm considerandum est quòd sit principium efficiens actus dilectionis, sed etiam quòd sit forma constituens hominem sanctum,& amicum Dei,in quo multum differt ab habitu acquisito, vt constat, & ita dispar est vtriusque ratio.

Ex dictis infertur primò eodem modo probandum esse de expulsione gratiæ, seu charitatis per peccatum omissionis,seu commissionis, ita vt dicamus,vtrumque peccatum ex natura rei, & non solùm ex lege expellere habitum charitatis.Nec placet quod P.Valentia *loco citato*, dixit peccatum omissionis solùm expellere charitatem, seu gratiam demeritoriè, peccatum autem commissionis non solùm demeritoriè, sed etiam physicè. Hoc certè probandum non est, cùm vtrumque peccatum ex natura rei constituat peccantem inimicum Dei, & ita ex natura rei opponitur vtrumque formæ constituenti hominem amicum. Et hoc sensu loquuntur qui docent peccatum & gratiam opponi physicè, hoc est, absque aliqua lege, aut ordinatione necessaria, sed ex solis naturis rerum,sicut tenebræ & lumen, priuatio albedinis & albedo opponuntur. Neque audiendi sunt quidam recentiores, qui concedunt, gratiam quidem expellere peccatum habituale physicè; peccatum tamen habituale non expellere physicè ipsam gratiam. Et eodem modo loquuntur de lumine, & tenebris, & assignant rationem, quia licèt gratia sit aliquid physicum, & reale, tamen peccatum habituale non est aliquid reale,sed vel priuatio, vel denominatio aliqua rationis. Verumtamen loquendum censeo, vt loquuntur communiter Doctores, qui dum dicunt lumen & tenebras physicè opponi, solùm contendunt opponi ex natura rei, sicut forma physica opponitur priuationi suæ,quæ est priuatio formæ physicæ.

Secundò infertur parui momenti esse quod aliqui ex Nominalibus docuerunt, peccatum non posse expellere gratiam ex natura rei, quia gratia & charitas conseruantur à solo Deo. Quæ ratio parum habet efficacitatis, quia si peccatum, & gratia, seu charitas, vt probatum est,habent contrarietatem ex natura rei,& effectus formales contrarios,nihil refert habitum gratiæ & charitatis immediatè conseruari à Deo; contrarietas enim ex natura contrariorum petenda est, non ex causa efficienti illorum; calor enim à quocumque fiat, habet eandem naturam, & ita eandem contrarietatem cum frigiditate. Idémque iudicium est de aliis. legatur P. Vasquez 1. 2. *disputat. illa* 71. & Zumel. *ibidem quæstion.* 71. *artic.* 4. Tandem ex dictis facilè est impugnare nonnulla, quæ recentiores interpretes S. Thomæ docent 1. 2. *ad quæstion.* 71. aliqui enim vt defendant, peccatum mortale non expellere gratiam ex sola natura rei,docent, gratiam, vel charitatem ex sola sua natura non constituere hominem sanctum,& dignum gloria,quod quàm sit absurdum,suprà ostendimus.

DVBIVM V.

An peccatum mortale expellat meritoriè habitum charitatis.

EX his,quæ hactenus diximus,constat multos authores sensisse, peccatum mortale saltem demeritoriè expellere charitatem; imò omnes, quos citaui dubio præcedenti,in hoc videntur conuenire,& S. Thom. hic *art.* 10. expressè id docet,& eodem modo loquuntur interpretes, neque video aliquem ex his, quæ sua scripta typis mandarunt, qui neget peccatum demeritoriè expellere charitatem, cuius rationem infrà assignabimus. Recentiores tamen aliqui existimârunt non posse peccatum mortale meritoriè expellere charitatem, si charitas ex natura rei constituit hominem sanctum, quia expulsio charitatis ita est connexa cum peccato mortali, vt etiam de potentia absoluta non possint peccatum mortale & charitas esse simul; ergo expulsio illa,& corruptio charitatis potiùs habent rationem effectus formalis,quàm pœnæ.

Et explicari potest ampliùs, quia effectus formalis actus non potest dici præmium ipsius actus boni; ergo neque effectus formalis peccati poterit dici pœna peccati, pœna enim & præmium, distinctum quid sunt ab actibus bonis, vel malis. Item quia habitus acquisitus, qui naturaliter ab actibus bonis producitur in genere causæ efficientis, non solet dici præmium actus: ergo multo minus effectus aliquis formalis dicetur præmium actus boni meritoriè;ergo neque effectus formalis peccati dicetur pœna illius. Deinde pœna & præmium debent comparari ad voluntatem superioris, qui potest pœnam infligere, & præmia conferre; effectus autem formalis actus, & qui ab illo separari non potest, non est in potestate superioris.Sed iste modus philosophandi planè est contra sanctum Thomam, qui, vt vidimus, sentit peccatum ex natura rei expellere charitatem, & charitatem etiam ex natura rei sine acceptatione extrinseca constituere hominem sanctum, & cum his simul docuit peccatum demeritoriè corrumpere charitatem. Et omnes Doctores, qui putant habitum gratiæ distingui ab habitu charitatis, eodem modo loquuntur de corruptione habitus gratiæ,& habitus charitatis per peccatum mortale. Et tamen prædicti recentiores volunt habitum gratiæ non corrumpi meritoriè, bene tamen habitum charitatis; quia putant habitum charitatis non sanctificare hominem, sed solum habitum gratiæ. Quæ doctrina quantum ad habitum charitatis admittenda non est,propter suprà dicta.

Alij verò fatentur quidem,habitum charitatis ex natura rei sanctificare hominem, nihilominus expulsionem illius posse esse pœnam peccati, quia licèt sit effectus formalis peccati,est tamen effectus secundarius, & de potentia absoluta posset Deus non corrumpere illum habitum,sed simul conseruare illum cum peccato. Verùm,vt ex supradictis constat, & infrà dicemus, peccatum & charitas nulla ratione possunt esse simul, & sic non possumus satisfacere prædictæ difficultati ex falsa illa doctrina.

Dicendum ergo est,hominem per peccatum meritoriè expellere habitum charitatis. Ratio S. Thomæ est, quia per talem actum fit dignus vt Deus ab eo auferat charitatem, & gratiam, quia actione libera fit inimicus Dei, & dignus pœna æterna; nec posset absque culpa hoc modo fieri indignus habitu charitatis: ergo priuatio charitatis & gratiæ hoc modo necessariò postulat vt causam formalem opus liberum, & malum, quod mereatur pœnam, ideo rectè dicitur hominem mereri per peccatum mortale corruptionem ipsius charitatis:quod maximè considerandum est. Itaque hæc priuatio gratiæ requirit actum cum omnibus conditionibus, quas requirit pœna, & ita actus dicitur meritorius illius; requirit enim vt sit actus malus ex obiecto, & liber cum libertate, & materia idonea ad peccatum mortale in statu viatoris. Quod ampliùs explicatur, quia peccator per peccatum mortale quantum est ex parte ipsius fit dignus, vt Deus subtrahat charitatem, non solùm pro tempore, quo durat peccatum actuale, sed etiam

etiam postea, & tamen transacto peccato actuali liberũ erat Deo iterum producere habitum charitatis; ergo ex hac parte corruptio charitatis, & negatio illius, potest esse pœna ipsius peccati. Item peccatum ipsum meretur priuationem gloriæ, in qua annexa est priuatio gratiæ, & charitatis. Quare optimè potest dici, hominem per peccatum corrumpere charitatem meritoriè. Et licèt, vt antea dicebamus, expulsio charitatis sit aliquo modo effectus formalis peccati, potest peccatum dici meritorium illius propter assignatas rationes, vt in specie propositæ difficultatis de effectu formali docuit P. Vasquez 1.2.*d.*220.*cap.*7. adducens modum loquendi S. Thomæ in hac quæst.

Et ex hac doctrina solui possunt rationes contrariæ sententiæ. Ad primam fatemur corruptionem charitatis habere rationem effectus formalis secundarij respectu peccati mortalis, dici tamen posse pœnam illius tum quia prouenit ab illo vt ab actu meritorio pœnæ, tum quia (vt antea dicebam) transacto actu peccati in potestate Dei est non conferre charitatem in pœnam illius peccati, quam tamen liberè posset conferre. Ex quo patet ad secũdum. Ad tertium respondetur habitum acquisitum non dici præmium actus à quo producitur, quia vt fiat ab ipso actu, nullo modo attenditur ratio meriti. Secus est in expulsione charitatis, quæ respicit peccatum, vt peccatum, vt omittam exemplum illud non rectè adduci in confirmationem eius opinionis, siquidem, posito actu, adhuc est liberum Deo concurrere, aut non concurrere ad productionem eius habitus acquisiti.

Ad vltimum iam explicatum est expulsionem charitaris posse dici aliquo modo pœnam, tum quia quantum ad negationem charitatis transacto actu peccati est in libera voluntate Dei, qui potest conferre aut non conferre habitum charitatis, tum quia effectus ille prouenit ab actu peccati cum omnibus conditionibus requisitis ad merendum pœnam. Cum hoc tamen fatemur posse esse alias pœnas, quæ nullo modo pertineant ad effectum formalem ipsius peccati; neque est necessarium, vt eadem sit ratio quantum ad omnia cuiuslibet pœnæ, præsertim cùm in ipsa negatione charitatis, & corruptione illius, possumus considerare & rationem priuationis liberæ, quæ prouenit à peccatore ratione peccati; & solam negationem concursus quo conseruatur charitas, quæ prouenit à Deo. Et ex hac parte dicitur pœna, sicuti 1.2.*quæst.*85.*art.*5. docuit S. Thom. subtractionem iustitiæ esse pœnam peccati originalis primi parentis. quod optimè explicat P. Vasquez 1.2.*d.*132.*c.* 10. *&* 134.*cap.* 1. cùm tamen priuatio iustitiæ relata ad voluntarium primi parentis sit ipsum peccatum originale. Vsus est autem S. Thom. 1.2.*loco citato* nomine subtractionis gratiæ, & hîc *art.* 10. eodem nomine vtitur, dicens, quòd homo meritoriè corrumpit charitatem, quia qui peccando mortaliter aliquid contra charitatem agit, dignus est vt Deus ei subtrahat charitatem.

DVBIVM VI.

An peccatum mortale possit esse simul cum charitate.

Difficultas potest intelligi, & de potentia Dei secundùm legem ordinariam, & de potentia absoluta. & quod attinet ad dubium in priori sensu intelligi potest an possint esse simul tempore, & an possint esse simul saltem pro aliquo instanti. Et de simultate temporis error fuit Michaëlis Baij Louanienſis, cuius inter alias istæ propositiones sunt damnatæ à Pio V. & Gregorio XIII. Bulla quadam contra illum edita.

A Charitas perfecta & sincera quæ est ex corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta tam in Catechumenis, quàm in pœnitentibus potest esse sine remissione peccatorum. hæc est propositio 31. 32. autem hæc est: Charitas illa, quæ est plenitudo legis, non est semper coniuncta cum remissione peccatorum. 33. Catechumenus iustè, rectè, & sanctè viuit, & mandata Dei obseruat, & legem implet per charitatem obtentam ante remissionem peccatorum. Et propositione 43. hæc habet ille author: In hominibus pœnitentibus ante Sacramentum absolutionis, & in catechumenis ante Baptismum est vera iustificatio, separata tamen à remissione peccatorum. Et propositio 70. hæc est: Homo existens in peccato mortali, siue in reatu æternæ damnationis, potest habere veram charitatem, & charitas etiam B perfecta potest consistere cum reatu æternæ damnationis. 71. est: Per contritionem etiam cum charitate perfecta, & cum voto suscipiendi Sacramentum coniunctam non remittitur crimen extra casum necessitatis, aut martyrij sine actuali susceptione Sacramentorum.

Meritò autem sunt damnatæ istæ propositiones, & contra primam sunt testimonia Scripturæ, & Patrum, quæ charitati tribuunt remissionẽ peccatorum, & perfectam vnionem cum Christo. & manifestè Concilium Tridentinum *sess.*6.*c.*7. cùm dixisset iustificationem non solùm esse remissionem peccati, sed etiam sanctificationem, & renouationem interiorem, dicit causam formalem huius iustificationis nobis inhærentem vnicam esse. Et addit peccata nobis remitti intuitu meritorum C Christi, & hæc merita applicari hominibus, cùm per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur. Dicit etiam in eodem capite charitatem nos Christo perfectè vnire; sentit ergo charitatem constituere hominem sanctum, & illum emundare à peccato, siue hoc sit ex sola natura rei (vt suprà dicebamus) siue etiam ex superaddita & adiuncta condonatione secundùm legem ordinariam, & de facto, quod nullus Catholicus hactenus negauit. Expendendum etiã est, quod dixit Concilium in eodem capite, per iustificationem fieri hominem ex iniusto iustum, ex inimico amicum; assignat ergo terminos contrarios mutationis, qua homo fit iustus: termini autem contrarij mutationis non sunt simul in eodem subiecto, saltem secundùm communem & ordinariam legem. Et idem argumẽtum D potest sumi passim ex Scriptura & Patribus, dum sanctitatem & peccatum explicant per contraria, v. g per lumen & tenebras, per amicitiam & inimicitiam, per odium & amorem, per auersionem & conuersionem, per separationem à Deo, & coniunctionem cum illo, & similia penè innumera, quibus satis manifestè ostenditur contrarietas inter peccatum, & charitatem, ac proinde saltem ex lege ordinaria non erit perfecta charitas simul cum peccato.

Item contra propositiones huius authoris faciunt etiam testimonia Scripturæ, in quibus diligenti Deum ex perfecta charitate promittitur quòd diligetur à Deo; ergo non potest habere veram charitatem peccato nõdum remisso: nam ratione peccati non remissi odio haberetur à Deo. Vlteriùs quæ suprà diximus de vnica causa formali iustificationis planè impugnant prædictum errorem, quia iustificatio, vt dixit Concilium, nõ est sola peccatorum remissio, sed simul sanctificatio, & renouatio interioris hominis, qua fit ex iniusto iustus. Secundùm doctrinam autem Baij propositione illa 43. potest esse vera iustificatio separata à remissione peccatorũ, in quo non vno modo tantùm errat; primò enim manifestè contra Concilium concedit veram iustificationẽ sine remissione peccatorum. Deinde ad remissionem peccatorum necessariò deberet assignare aliam formam,

cùm

cùm tamen ad vtrumque effectum Concilium vnam tantùm assignet nobis inhærentem. Præterea multa possemus ex Scriptura & Patribus adducere contra illum errorem, quæ legi possunt apud P. Vasquez 1. 2. *disputat.* 198. *c.* 1. 202. *c.* 4. 203. *c.* 4. Bellarminus *tomo* 3. *lib.* 1. *de gratia, & libero arbitrio, c.* 6. *lib.* 2. *de iustificatione, c.* 2. & 3. & alios authores disputantes de natura iustificationis. legantur interpretes S. Thom. 1. 2. *ad quæst.* 113. *in art.* 7. Propositio etiam illa 71. Michaëlis Baij planè est contra Concilium Tridentinum *sess.* 14. *c.* 4. vbi definit, contritionem perfectam hominem Deo reconciliare priusquam Sacramentum pœnitentiæ actu suscipiatur, cum voto tamen Sacramenti, reconciliatio autem remissionem dicit peccati.

Non est autem operosum placita huius authoris ratione impugnare, & quod dicit de simultate iustitiæ & charitatis cum peccato, ex dictis constat esse falsum, & infrà refutabitur. Et impugnari potest, quia secundùm catholicam doctrinam actus perfectæ charitatis supernaturalis, vel est dispositio vltima ad sanctitatem & remissionem peccati, vel est forma; ergo secundùm communem legem non potest esse simul cum peccato. Quæ ratio impugnat etiam propositionem 71. illius Doctoris; si enim quis ante realem susceptionem Sacramenti habeat veram contritionem charitate perfectam, in qua includitur votum Sacramenti, iustificabitur propter assignatam rationem, quia vel est sanctitas, vel vltima dispositio ad sanctitatem, & remissionem peccati; meritò ergo dánatæ sunt à Pótificibus propositiones relatæ.

Restat circa priorem sensum quæstionis explicare an peccatum & charitas possint esse simul pro vno instanti secundùm legem ordinariam. & de peccato habituali, nec legi, nec audiui qui affirmarit, & non posse esse simul, constabit ex dicendis. Verùm cum præcedenti habitu charitatis, aut gratiæ posse peccatum subsequens esse simul pro illo instanti, affirmant aliqui recentiores, eo quòd putant, peccatum actuale ex natura rei physicæ non pugnare cum gratia habituali, & probant quia nemo priuatur gratia nisi propter peccatum commissum; ergo in instanti, in quo peccatum committitur, perseuerat gratia, seu charitas. Et putant esse sententiam Scoti *in* 2. *d.* 37. *quæst. vnica.*

Quod placitum doctissimis Theologis huius temporis displicuit. Et Scotus, vt legenti constabit, nihil tale docuit. Et tamquam certum asserendum est secundùm legem ordinariam peccatum subsequens non posse esse simul pro vno instanti cum gratia, seu cum charitate habituali præcedenti, & quidquid sit de oppositione inter peccatum, & gratiam ex sola natura rerum, tamen secundùm legem ordinariam peccatum & sanctitas cótrarietatem habent; ergo neque pro vno instanti possunt esse simul. Et certè contra hanc sententiam adducuntur ab aliquibus multa, quæ attulimus contra Michaëlem Baium, in quo simpliciter damnatum est, quod asseruerit posse esse veram charitatem cum macula peccati. Et quæ ex Scriptura & Patribus contra illum attulimus, putant aliqui hîc habere locum. Item sicut ex Cõcilio Tridentino per iustificationem homo fit ex iniusto iustus, ita per peccatum fit ex iusto iniustus: sed non potest esse simul iustificatio cum peccato præcedenti, hoc est, iustitia subsequens cum præcedenti iniustitia; ergo neque iniustitia subsequens cum præcedenti iustitia. Quod in mutationibus aliis philosophicis manifestum est; sicut enim lumen non potest esse cum tenebris, ita nec tenebræ cum lumine; ergo idem est de peccato & iustitia, cùm saltem ex lege habeant contrarietatem. Quod ampliùs sic ostendo, gratia habitualis saltem secundùm legem ordinariam facit hominem sanctum, & dignum vita æterna; ergo quandiu est in homine, habet hunc effectum formalem: peccatum autem actuale ex omnium consensu ex natura sua constituit hominem inimicum Dei, & indignum vita æterna; ergo etiam in primo instanti in quo est in subiecto, habet hùc effectum; forma enim. quælibet in primo instanti, quo subiecto inhæret, tribuit effectum etiam secundarium saltem ex natura rei, quidquid sit de potentia absoluta. quod clariùs elucet quando formæ ita sunt contrariæ, vt inferant contradictionem, ac pro eodem instanti non potest homo esse amicus & inimicus Dei.

Dices, peccatum actuale ex sola natura rei non habere oppositionem cum gratia habituali, seu charitate. Sed & hoc est falsum, vt suprà probauimus, & saltem ex legẽ habitus gratiæ vel charitatis habent contrarietatem cũ peccato actuali; ergo si non possunt esse simul tempore, vt definitum est à summis Pontificibus contra Michaëlem Baium, ita neque in instanti; neque enim potest assignari lex, ob quam peccatum & gratia non sint simul tempore, & sint simul in instanti; Scriptura enim & Patres absolutè loquuntur de sanctitate, & peccato tanquã de contrariis. Demum impugnari potest, quia, vt suprà ostendimus, peccatum actuale & sanctitas ex natura rei habent oppositionem, & talis oppositio vt inferat contradictionem iuxta doctrinam priùs traditam, propter quod dicemus infrà, etiam de potentia absoluta esse non posse peccatum mortale cũ habitu gratiæ, vel charitatis.

Deinde ex prædicta sententia sequitur, in vno instanti posse esse simul peccatum mortale, & aliquem actum meritorium, quia si operans in eo instanti habet gratiã, potest habere omnes conditiones ad meritum, quia potest operari liberè circa obiectum honestum, & non cõtrariũ obiecto peccati mortalis. Explicatur, si quis peccet in materia iustitiæ, & simul habeat actum aliquem honestum & liberum in materia temperantiæ, aut religionis; non ergo habet contrarietatem cum peccato mortali, & ex alia parte operans habet omnes conditiones requisitas ad meritum; ergo merebitur (pono enim quod prædicti Theologi fatentur, actum in vno instanti posse esse meritorium:) inauditum autem est, in instanti, in quo quis peccat mortaliter, & per actum fit dignus pœna æterna, simul per alium actum fieri dignum vita æterna, quod reuera dici nõ potest, quia sequeretur esse simul dignum, & indignum vitâ æternâ. Quòd verò hoc sequatur, patet, quia, vt dixi, actus ille bonus ex obiecto non habet contrarietatem cum actu peccati, & aliàs operans habet omnes conditiones requisitas ad meritum. Omitto alia, quæ hîc possunt adduci circa definitionem gratiæ secundùm rectam Philosophiam. Ratio verò contrariæ sententiæ parum habet efficacitatis: gratia enim & charitas amittuntur hoc ipso, quòd peccatum actuale afficit subiectum, afficit autem etiam in primo instanti, in quo elicitur, vt probatum est.

Sed disputant aliqui an prædicta sententia de coniunctione peccati & gratiæ habitualis pro vno instanti mereatur aliquam censuram? & referuntur aliquæ censuræ. Nobis tamen, qui ad censuras procliues non sumus, satis sit asserere eam sententiam falsam esse. Et certè cùm S. Th. 1. 2. *q.* 113. *art.* 7. & ibi interpretes doceant, terminum à quo iustificationis, & iustificationem non posse esse in eodem instanti. quod fusè etiam docuit S. Thom. *q.* 28. *de veritate, art. vlt.* nullus distinxit de contrarietate gratiæ cum peccato habituali, & de contrarietate gratiæ cum peccato actuali; neque distinxerunt de gratia subsequẽti peccatum, & peccato subsequenti gratiã. Et hæc indicasse sufficiat circa priorem sensum dubij propositi.

Circa alterum sensum de potentia absoluta multi existimarunt, peccatum & habitum gratiæ seu charitatis posse esse simul; adducuntur autem in hanc sententiam omnes quotquot suprà retuli, asserentes habitum gratiæ, seu charitatis non sanctificare hominem ex sola sua natura, sed necessariam esse ad remissionem peccati liberam condonationem Dei, ex quo inferunt posse Deum de potentia absoluta homini habenti

benti gratiam, vel charitatem, non remittere peccatum. Meritò tamen P. Vasquez 1.2. *disputatione illa* 204. non semel docuit iustitiam inhærentem, quæcumque illa sit, non posse esse simul cum peccato etiam de potentia absoluta. & idem sequuntur multi Theologi huius ætatis, & colligitur necessariò ex doctrina asserentium, iustitiam inhærentem absque vlla acceptatione libera Dei se sola constituere hominem sanctum, & emundare à peccato; quæ doctrina quàm sit consentanea Concilio Tridentino, suprà explicabamus, & ex eo principio à nobis probanda est hæc posterior opinio, & speciatim ostendo. Nam si semel demus, quod verum existimamus, iustitiam habitualem inhærentem ex natura rei constituere hominem sanctum, facilè intelligetur non posse cum tali iustitia esse peccatum habituale mortale; quia non potest idem homo ex natura rei esse dignus vita æterna, & dignus priuatione illius; ex contradictione enim obiectorum rectè infertur implicatio harum duarum dignitatum in eodem subiecto. Deinde si compares iustitiam hanc cum peccato mortali actuali, eodem modo probatur implicatio, quia iustitia inhærens facit hominem dignum gloria, & peccatum mortale facit dignum priuatione illius.

Dices, iustitiam inhærentem esse habitum, peccatum autem actionis esse actum, habitum autem & actum nō ita opponi, quin saltem de potentia absoluta possint esse simul. Verùm hoc suprà reiectum est; quidquid enim sit in aliis actibus & habitibus, in his tamen non est considerandus sola ratio actus, & habitus, sed peculiaris natura, & peculiares effectus formales, qui hîc reuera tales sunt, vt contradictionem inferant: esset enim homo dignus vita æterna, & dignus priuatione illius, haberet ius ad hæreditatem, & carentiam talis iuris; quia esset dignus & indignus hæreditate. & certè in moralibus implicat, aliquem esse hæredem & filium, & non habere ius ad hæreditatem. Item per iustitiam habitualem homo constituitur filius adoptiuus Dei; per peccatum autem actuale constituitur filius dæmonis; quæ duæ filiationes non possunt in eodem subiecto cōsistere, à quibuscumque formis fingantur prouenire.

Quòd si admittatur actus contritionis, & dilectionis Dei supernaturalis, vt forma sanctificans ex natura rei, facilè etiam intelligitur, non posse esse simul cum peccato, & quòd cum peccato actuali nulla ratione esse possit: manifestum est enim circa ipsum Deum nō posse esse actualem conuersionem, & auersionem, amorem, & odium, respectu eiusdem obiecti; isti enim actus semper inferunt contradictionem, sicut etiam assensus, & dissensus, in intellectu, respectu eiusdem obiecti nulla ratione esse possunt, etiam de potentia absoluta, propter dictam rationem; licèt enim sint formæ positiuæ, inferunt tamen contradictionem. Quòd autem dilectio supernaturalis non possit esse cum peccato habituali, si habet natiuam vim sanctificandi, ex dictis potest ostendi; habent enim peccatum habituale, & talis dilectio contrarios effectus formales, qui etiam contradictionem inferunt. Fundamentum verò contrariæ sententiæ suprà ostendimus esse falsum, & quæ afferuntur communiter in cōfirmatione illius à nobis soluta sunt.

Sed posset aliquis obiicere, maculam peccati esse aliquid positiuum, vel saltem aliquid positiuum includere; iustitiam etiam inhærentem esse quid positiuum; ergo licèt ex natura rei opponantur, de potentia tamen absoluta poterunt esse simul, sicut multi putant calorem & frigiditatem in gradibus intensis de potentia absoluta posse esse simul. Huic tamen obiectioni per doctrinam traditam satisfactum est: nam quidquid sit de calore & frigiditate; formas tamen positiuè contrarias, quæ contradictionem inferunt, certum est non posse esse simul, vt paulo antea dicebam de amore, & odio, assensu & dissensu, respectu eiusdem obiecti.

A Circa hanc quæstionem S. Thomæ, in qua agit de subiecto charitatis, posset disputari de Angelis in via, an habuerint charitatem, de qua quæstione diximus in materia de Angelis. Posset etiam quæri an maneat in beatis? De quo disputat S. Thom. 1.2. *quæstione 67. art. 6.* Et meritò affirmat cùm ibi sit perfectissimus actus huius habitus, certum etiam esse hunc habitum esse in animabus Purgatorij; sunt enim sanctæ & iustæ: sine controuersia autem est, hunc habitum non manere in damnatis, quod satis constat ex dictis; amiserunt enim illum per peccatum mortale. Alia quæ dici poterant de hoc habitu, in sequentibus dicentur, sicut & multa alia de actu eius.

B

QVÆSTIO XXV.

De obiecto charitatis, in duodecim articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de obiecto charitatis.

Circa quod duo considerandа occurrunt. Primò quidem de his, quæ sunt ex charitate diligenda. Secundò, de ordine diligendorum.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primò, vtrùm solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam proximus.

C *Secundò, vtrùm charitas sit ex charitate diligenda.*

Tertiò, vtrùm creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ.

Quartò, vtrùm aliquis possit ex charitate seipsum diligere.

Quintò, vtrùm corpus proprium.

Sextò, vtrùm peccatores sint ex charitate diligendi.

Septimò, vtrùm peccatores seipsos diligant.

Octauò, vtrùm inimici sint ex charitate diligendi.

Nonò, vtrùm sint eis signa amicitiæ exhibenda.

Decimò, vtrùm Angeli sint ex charitate diligendi.

Vndecimò, vtrùm dæmones.

D *Duodecimò, de enumeratione diligendorum ex charitate.*

Agit S. Thomas in hac quæstione de obiecto materiali, circa quod versatur habitus charitatis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm dilectio charitatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad proximum.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd dilectio charitatis sistat in Deo, & non se extendat ad proximum. Sicut enim Deo debemus amorem, ita & timorem, secundùm illud Deut. 10. Et nunc Israël quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi vt timeas, & diligas eū? *Sed alius est timor, quo timetur homo, qui dicitur timor humanus: & alius timor, quo timetur Deus, qui est vel seruilis, vel filialis, vt ex suprà * dictis patet. Ergo etiam alius est amor, quo diligitur Deus, & alius est amor, quo diligitur proximus.* 1.36. 2.q.188. ar.2.c.2. Et verit. q.12.a.4. E Q.99.art.2.

2 *Præterea, Philosoph. dicit in 8. * Ethic. quòd amari est honorari. Sed alius est honor, qui debetur Deo, qui est honor latriæ: & alius est honor, qui debetur creaturæ, qui est honor dulia. Ergo etiam alius est amor, quo diligitur Deus, & alius quo diligitur proximus.* Li.9.c.8. circa princip. com.3.

3 *Præterea, Spes generat charitatem, vt habetur in * Glos. Matth. 1. Sed spes ita habetur de Deo, quòd reprehenduntur sperantes* Super illud Abraham genuit

rantes in homine, ſecundùm illud Ierem. 17. Maledictus homo, qui confidit in homine. *Ergo charitas ita debetur Deo; quòd ad proximum ſe non extendat.*

Sed contra eſt, quòd dicitur 1. Ioan. 4. Hoc mandatum habemus à Deo, vt qui diligit Deum, diligat & fratrem ſuum.

*Reſpondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà * dictum eſt, habitus non diuerſificantur niſi ex hoc, quòd variat ſpeciem actus. Omnis enim actus vnius ſpeciei, ad eundem habitum pertinet. Cùm autem ſpecies actus ex obiecto ſumatur ſecundùm formalem rationem ipſius, neceſſe eſt, quod idem ſpeciei ſit actus, qui fertur in rationem obiecti, & qui fertur in obiectum ſub tali ratione: ſicut eadem eſt ſpecie viſio, qua videtur lumen, & qua videtur color, ſecundùm luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum Deus eſt. Hoc enim debemus in proximo diligere, vt in Deo ſit. Vnde manifeſtum eſt, quòd idem ſpecie actus eſt quo diligitur Deus, & quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus charitatis non ſolùm ſe extendit ad dilectionem Dei, ſed etiam ad dilectionem proximi.*

Ad primum ergo dicendum, quòd proximus timeri poteſt dupliciter, ſicut & amari. Vno modo propter id quod eſt propriũ ſibi, puta cùm aliquis timet tyrãnum, propter eius crudelitatem: vel cùm amat ipſum, propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo. Et talis timor humanus diſtinguitur à timore Dei: & ſimiliter amor. Alio modo timetur homo & amatur, propter id quod eſt Dei in ipſo: ſicut cùm ſecularis poteſtas timetur, propter miniſterium diuinum, quod habet ad vindictam malefactorum, & amatur propter iuſtitiam. Et talis timor hominis non diſtinguitur à timore Dei, ſicut nec amor.

Ad ſecundum dicendum, quòd amor reſpicit bonum in communi: ſed honor reſpicit proprium bonum honorati. Defertur enim alicui in teſtimonium propriæ virtutis. Et ideo amor non diuerſificatur ſpecie, propter diuerſam quantitatem bonitatis diuerſorum: dummodo referantur ad aliquod vnum bonum commune. Sed honor diuerſificatur ſecundum proprid bona ſingulorum. Vnde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, inquãtum referuntur ad vnum bonum commune, quod eſt Deus. Sed diuerſos honores diuerſis deferimus, ſecundum propriam virtutem ſingulorum. Et ſimiliter Deo ſingularem honorem latriæ exhibemus, propter eius ſingularem virtutem.

Ad tertium dicendum, quòd vituperantur qui ſperant in homine, ſicut in principali auctore ſalutis: non autem qui ſperant in homine ſicut adiuuante miniſterialiter ſub Deo. Et ſimiliter reprehenſibile eſſet, ſi quis proximum diligeret tanquam principalem finem: non autem ſi quis proximum diligat propter Deum, quod pertinet ad charitatem.

CONCLVSIO eſt, etiam ſe extendet ad proximum.

ARTICVLVS II.

Vtrùm charitas ſit ex charitate diligenda.

137. 1. dift. 17. qu. ar. 5. Erdi 2. a. 1. ad 5.

AD ſecundum ſic proceditur. *Videtur, quòd charitas non ſit ex charitate diligenda. Ea enim quæ ſunt ex charitate diligenda, duobus præceptis charitatis concluduntur, vt patet Matth. 22. Sed ſub neutro eorum charitas continetur: quia nec charitas eſt Deus, nec eſt proximus. Ergo charitas non eſt ex charitate diligenda.*

2. *Præterea, Charitas fundatur ſuper communicationem beatitudinis, vt ſuprà * dictum eſt. Sed charitas non poteſt eſſe particeps beatitudinis. Ergo charitas non eſt ex charitate diligenda.* Q. 23. a. 1.

Q. 23. a. 1.

3. *Præterea, Charitas eſt amicitia quædam, vt ſuprà * dictum eſt. Sed nullus poteſt habere amicitiam ad charitatem, vel ad aliquod accidens, quia huiuſmodi reamare non poſſunt: quod eſt de ratione amicitiæ, vt dicitur in 8. * Ethic. Ergo charitas non eſt ex charitate diligenda.*

Lib. 8. ca. 3. com. 4. * Lib. 8. cap. 8. circa. 2. 3.

*Sed contra eſt, quod * Auguſt. dicit 8. de Trinit. Qui diligit proximum, conſequens eſt, vt etiam ipſam dilectionem diligat. Sed proximus diligitur ex charitate. Ergo conſequens eſt, vt etiam charitas ex charitate diligatur.*

*Reſpondeo dicendum, quòd charitas amor quidam eſt. Amor autem ex natura potentiæ cuius eſt actus, habet quòd poſſit ſupra ſeipſum reflecti. Quia enim voluntatis obiectum eſt bonum vniuerſale, quicquid ſub ratione boni continetur, poteſt cadere ſub actu voluntatis. Et quia ipſum velle, eſt quoddam bonum, poteſt velle ſe velle: ſicut & intellectus, cuius obiectum eſt verum, intelligit ſe intelligere: quia hoc etiam eſt quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriæ ſpeciei habet, quòd ſupra ſe reflectatur, quia eſt ſpontaneus motus amantis in amatum. Vnde ex hoc ipſo, quòd amat aliquis, amat ſe amare. Sed charitas non eſt ſimpliciter amor, ſed habet rationem amicitiæ, vt ſuprà * dictum eſt. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter. Vno modo ſicut ipſe amicus, ad quem amicitiam habemus, & cui bona volumus. Alio modo ſicut bonum quod amico volumus. Et hoc modo charitas per charitatem amatur, & non primo: quia charitas eſt illud bonum quod optamus omnibus, quos ex charitate diligimus. Et eadem ratio eſt de beatitudine, & aliis virtutibus.* 9. 25. a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus & proximus ſunt illi, ad quos amicitiam habemus. Sed in illorum dilectione includitur dilectio charitatis. Diligimus enim proximum & Deum: inquantum hoc amamus, vt nos, & proximus, Deum diligamus: quod eſt charitatem habere.

Ad ſecundum dicendum, quòd charitas eſt ipſa communicatio ſpiritualis vitæ per quam ad beatitudinẽ peruenitur: & ideo amatur ſicut bonum deſideratum omnibus, quos ex charitate diligimus.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit ſecundùm quod per amicitiam amantur illi, ad quos amicitiam habemus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua, & tradita ab Auguſtino *tomo 3. lib. 8. de Trinitate, cap. 8. & tomo 9. tract. 9. in epiſtolam Ioannis.* & explicat S. Thomas, charitatem non poſſe diligi vt amicum, cùm non ſit rationis particeps, ſed vt bonum concupitum: vt enim notabamus *ad quæſt. 23.* ex Ariſtotele & S. Thoma, res irrationales non poſſunt diligi amore amicitiæ. Vnde actus iſte dilectionis, de quo loquitur S. Thomas, non ſpecificatur ab ipſa charitate, cùm ſit obiectum materiale. & circa ſpecificationem illius obſeruanda eſt doctrina generalis: ſi enim diligimus charitatem ex complacentia Dei, erit dilectio illa virtutis charitatis theologicæ, quia, vt ſuprà vidimus, hoc eſt obiectum formale habitus charitatis; ſi verò quis velit alicui charitatem ex complacentia illius, & non ex complacentia Dei, non erit actus charitatis virtutis theologicæ, ſed amicitiæ & beneuolentiæ erga proximum. Conſtat verò ex hac doctrina actum reflexum, quo diligitur actus charitatis ex complacentia Dei, habere eandem bonitatem, quam habet actus directus, quia habet idem obiectum formale. Quod verò multi Doctores in materia de bonitate & malitia docent, actum reflexum, & imperantem in actibus internis non habere eandem malitiam cum actu imperato, intelligendum eſt quando non habent idem omnino obiectum formale immediatè afficiens vtrumque actum.

ARTICVLVS III.

Vtrùm etiam creaturæ irrationales ſint ex charitate diligendæ.

138. 3. dift. 28. a. 2. & 5. Et ver. q. 2. art. 7. col.

AD tertium ſic proceditur. *Videtur, quòd etiam creaturæ irrationales ſint ex charitate diligendæ. Per charitatem enim maximè conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex charitate. Diligit enim omnia, quæ ſunt, vt habetur Sapient. 11. Et omne quod diligit, ſeipſo diligit, qui eſt charitas. Ergo & nos debemus creaturas irrationales ex charitate diligere.*

2. *Præterea, Charitas principaliter fertur in Deum: ad alia autem ſe extendit ſecundùm quod ad Deum pertinent. Sed ſicut*

creaturæ rationalis pertinet ad Deum, inquantum habet similitudinem imaginis: ita etiam creatura irrationalis, inquantum habet similitudinem vestigij. Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

3. Præterea, Sicut charitatis obiectum est Deus, ita & fidei. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, inquantum credimus cœlum & terram esse creata à Deo, & pisces & aues esse productos ex aquis, & gressibilia animalia & plantas ex terra: ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

Sed contra est, quod dilectio charitatis solùm se extendit ad Deum & ad proximum. Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis: quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo charitas non se extendit ad creaturas irrationales.

3.23. ar. 1. &. ar. præ cad. *Respondeo dicendum, quòd charitas secundùm * prædicta, est amicitia quædam. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter: Vno quidem modo amicus, ad quem amicitia habetur. Et alio modo bona, quæ amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex charitate amari. Et hoc triplici ratione. Quarum duæ pertinent communiter ad amicitiam, quæ ad creaturas irrationales haberi non potest. Primo quidem, quia amicitia ad eum habetur, cui volumus bonum. Sed non propriè possumus bonum velle creaturæ irrationali: quia non est eius propriè habere bonum, sed solum creaturæ rationalis, quæ est dominativa bono, quod habet per liberum arbitrium. Et ideo * Philosophus dicit in 2. Physic. quòd huiusmodi rebus non dicimus aliquid benè vel malè contingere, nisi secundùm similitudinem. Secundò, quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitæ: nihil enim ita proprium est amicitiæ, sicut bona vita, vt patet per Philosophum 8. * Ethicor. Creaturæ autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quæ est secundùm rationem. Vnde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi fortè secundùm metaphoram. Tertia ratio est propria charitati: quia charitas fundatur super communicatione beatitudinis æternæ: cuius creatura irrationalis capax non est. Vnde amicitia charitatis non potest haberi ad creaturam irrationalem. Possunt tamen ex charitate diligi creaturæ irrationales: sicut bona, quæ aliis volumus, inquantum scilicet ex charitate volumus eas conseruari ad honorem Dei, & vtilitatem hominum. Et sic etiam ex charitate Deus ea diligit. Vnde patet responsio ad primum.*

Lib. 2. Phy. tex. 58. 20. 2.

Li. 8. c. 3. & 4. 10. 3.

Ad secundum dicendum, quòd similitudo vestigij non dat capacitatem vitæ æternæ, sed similitudo imaginis. Vnde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd fides se potest extendere ad omnia quæ sunt quocunque modo vera. Sed amicitia charitatis se extendit ad illa sola, quæ nata sunt habere bonum vitæ æternæ. Vnde non est simile.

Conclvsio est affirmatiua, & intelligenda de amore illarum rerum secũdùm respectum amoris concupiscentiæ; respectus enim amicitiæ ad personam debet terminari.

Articvlvs IV.

Vtrùm homo debeat seipsum ex charitate diligere.

139. 3. dist. 32. qu. 1. ar. 2. ad 3. Et 3. dist. 28 a. Et veri. q. 2. art. 7. cor. & ad 10. Homil. 17. infin. in prin. Illius. 1. lib. 7. Et c. 3. & 8. finul. cap. 10. 5. q. 23. art. 3.

*AD quintum sic proceditur. Videtur, quòd homo non diligat seipsum ex charitate. Dicit enim * Gregor. in quadam homil. quòd charitas minus quàm inter duos haberi non potest. Ergo ad seipsum nullus habet charitatem.*

*2. Præterea, Amicitia de sui ratione importat reamationem & æqualitatem, vt patet in 8. * Ethicor. Quæ quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed charitas amicitia quædam est, vt suprà * dictum est. Ergo ad seipsum aliquis charitatem habere non potest.*

3. Præterea, Illud quod ad charitatem pertinet, non potest esse vituperabile: quia charitas non agit perperam, vt dicitur 1. ad Corinth. 13. Sed amare seipsum est vituperabile. Dicitur enim 2. ad Timoth. 3. In nouissimis diebus instabũt tempora pericu-

A *riculosa, & erunt homines amantes seipsos. Ergo homo non potest seipsum diligere ex charitate.*

Sed contra est, quod dicitur Leuit. 19. Diliges amicum tuum sicut teipsum. *Sed amicum ex charitate diligimus. Ergo & nosipsos ex charitate debemus diligere.*

*Respondeo dicendum, quòd cum charitas sit quædam amicitia, sicut * dictum est, dupliciter possumus de charitate loqui. Vno modo sub communi ratione amicitiæ: & secundùm hoc dicendum est, quod amicitia propriè non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia: quia amicitia vnionem quandam importat. Dicit enim * Dionys. quòd amor est virtus vnitiua. Vnicuique autem ad seipsum est vnitas, quæ est potior vnione ad alium. Vnde sicut vnitas est principium vnionis, ita amor, quo quis diligit seipsum, est forma, & radix amicitiæ. In hoc enim amicitiam habemus ad alios, quòd ad eos nos habemus sicut ad nosipsos. Dicitur enim in 9. * Ethicor. quòd amicabilia, quæ sunt ad alterum, B veniunt ex his, quæ sunt ad seipsum. Sicut etiam de principiis non habetur scientia: sed aliquid maius, scilicet intellectus. Alio modo possumus loqui de charitate secundùm propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, & ex consequenti ad ea, quæ sunt Dei. Inter quæ etiam est ipse homo, qui charitatem habet. Et sic inter cætera, quæ ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit.*

9. q. 23. ar. 1. Cipa & distinctio Parte 1. & Parte 1. nõ multum remota ab hac Lib. 9. Eth. c. 2. paulò à pr. 10.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregor. loquitur de charitate secundùm communem amicitiæ rationem. Et secundùm hoc etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum, quòd amantes seipsos, vituperantur, inquantum amant se secundùm naturam sensibilem, cui obtemperant: quod non est verè amare seipsum secundùm naturam rationalem, vt sibi velint ea bona, quæ pertinent ad perfectionem C rationis. Et hoc modo præcipuè ad charitatem pertinet diligere seipsum.

Conclvsio est affirmatiua, in solutione tertij explicat S. Thomas illud secundæ ad Timoth. 3. *Et erunt homines amantes seipsos*, de amore contra rationem; hic enim amor priuatus reprehenditur. Vnde Aristot. 2. *polit. cap.* 3. ait: Cùm amatio sui reprehenditur, non illud reprehenditur quia homo se amat, sed quia magis quàm oportet se amat. legatur *lib. 9. Ethicor. cap.* 8.

Articvlvs V.

Vtrùm homo debeat corpus suum ex charitate diligere.

D

140. 3. dist. 28 ar. 2. & ver. q. 2. ar. 7 cor. ad 14. & 15.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quòd homo non debeat corpus suum ex charitate diligere. Non enim diligimus illum, cui conuiuere non volumus. Sed homines charitatem habentes, refugiunt corporis conuictum, secundùm illud Rom. 7. Quis me liberabit de corpore mortis huius? *& Philip. 1.* Desiderium habens dissolui, & esse cum Christo: *ergo corpus nostrum non est ex charitate diligendum.*

2. Præterea, Amicitia charitatis fundatur super communicatione diuinæ fruitionis. Sed huiusmodi fruitionis corpus particeps esse non potest: ergo corpus non est ex charitate diligendum.

3. Præterea, Charitas cum sit amicitia quædam, ad eos habetur, qui reamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex charitate diligere. Ergo non est ex charitate diligendum.

*Sed contra est quod * Augustin. in 1. de doctr. Christ. ponit quatuor ex charitate diligenda: inter quæ vnum est, corpus proprium.* E

Li. 1. cap. 23. & 26.

Respondeo dicendum, quòd corpus nostrum duo potest considerari. Vno modo secundùm eius naturam. Alio modo secundùm corruptionem culpæ & pœnæ. Natura autem corporis nostri non est à malo principio creata, vt Manichæi fabulantur, sed est à Deo. Vnde possumus eo vti ad seruitium Dei, secundùm illud Rom. 6. Exhibete membra vestra, arma iustitiæ Deo. *Et ideo ex dilectione charitatis, qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere. Sed infectionem culpæ, & corruptionem pœnæ in corpore nostro diligere non debemus, sed potius*

ad

ad eius remotionem anhelare desiderio charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus non refugiebat corporis communionem, quantum ad corporis naturam, imo secundùm hoc nolebat ab eo spoliari: secundùm illud 2. ad Cor. 5. Nolumus expoliari, sed superuestiri. *Sed volebat carere infectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore, & corruptione ipsius, quæ aggrauat animam, ne possit Deum videre. Vnde significanter dixit, de corpore mortis huius.*

Ad secundum dicendum, quòd corpus nostrum quamuis Deo frui non possit cognoscendo & amando ipsum: tamen per opera, quæ per corpus agimus, ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Vnde & ex fruitione animæ redundat quædam beatitudo ad corpus, scilicet sanitatis, & incorruptionis vigor, vt * *Augustin. dicit in epistola ad Dioscor. Et ideo quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione charitatis amari.*

Ad tertium dicendum, quòd reamatio habet locum in amicitia, quæ est ad alterũ, non autem in amicitia, quæ est ad seipsum, vel secundùm animam, vel secundùm corpus.

CONCLVSIO est affirmatiua. legatur Augustin. *tomo 3. lib. 1. de doctrina Christiana, cap. 23. & 26.*

ARTICVLVS VI.

Vtrùm peccatores sint ex charitate diligendi.

141. AD *sextum sic proceditur. Videtur, quòd peccatores non sint ex charitate diligendi. Dicitur enim in Psal.* 118. Iniquos odio habui. *Sed Dauid charitatem perfectam habebat. Ergo ex charitate magis sunt odiendi peccatores, quàm diligendi.*

2. *Præterea, Probatio dilectionis exhibitio est operis, vt* * *Gregor. dicit in homilia Pentecost. Sed peccatoribus iusti non exhibent opera dilectionis, sed magis opera, quæ videntur esse odij, secundùm illud Psal.* 100. In matutino interficiebã omnes peccatores terræ. *Et Dominus præcepit Exod.* 22. Maleficos non patieris viuere. *Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.*

3. *Præterea, Ad amicitiam pertinet, vt amicis optemus, & velimus bona. Sed sancti ex charitate optant peccatoribus mala, secundùm illud Psalm.* 9. Conuertantur peccatores in infernum. *Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.*

4. *Præterea, Proprium est amicorum de eisdem gaudere, & idem velle. Sed charitas non facit velle quod peccatores volunt: neque facit gaudere de hoc, de quo peccatores gaudent: sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.*

5. *Præterea, Proprium est amicorum simul conuiuere, vt dicitur in* 8.* *Ethicor. Sed cum peccatoribus non est conuiuendum: secundùm illud* 2. *ad Corinth.* 6. Exite de medio eorum. *Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.*

Sed contra est, quòd * *Augustin. dicit in* 1. *de doctr. Christian. quòd cùm dicitur: Diliges proximum tuum, manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum. Sed peccatores non desinunt esse homines, quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex charitate diligendi.*

Respondeo dicendum, quòd in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura & culpa. Secundum naturam quidem, quam à Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione charitas fundatur: vt suprà * *dictum est. Et ideo secundùm naturam suam, sunt ex charitate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, & est beatitudinis impedimentum. Vnde secundùm culpã, qua Deo aduersantur, sunt odiendi quicunque peccatores, etiam pater & mater & propinqui: vt habetur Luc.* 14. *Debemus enim in peccatoribus odire, quòd peccatores sunt, & diligere, quòd homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos verè ex charitate diligere propter Deum.*

Ad primum ergo dicendum, quòd iniquos Propheta odio habuit, inquantum iniqui sunt habens odio iniquitatem ipsorum: quod est ipsorum malum. Et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit: Perfecto odio oderam illos. Eiusdem autem rationis est odire malum alicuius, & diligere bonum eius. Vnde etiam illud odium perfectum ad charitatem pertinet.

Ad secundum dicendum, quòd amicis peccantibus, sicut Philosophus dicit in 9.* *Ethicor. non sunt subtrahenda amicitiæ beneficia, quousque ☞ habeatur spes sanationis eorum: sed magis est eis auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quam ad recuperationem pecuniæ, si eam amisissent quanto virtus est magis amicitiæ affinis, quam pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt, & insanabiles fiunt: tunc non est eis amicitiæ familiaritas exhibenda. Et ideo huiusmodi peccantes, de quibus magis præsumitur nocumentum aliorum, quàm etiam eorum emendatio, secundùm legem diuinam, & humanam præcipiuntur occidi. Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex amore charitatis, quo bonum publicum præfertur vitæ singularis personæ. Et tamen mors per iudicem inflicta peccatori prodest, ☞ siue conuertatur ad culpæ expiationem, siue etiam conuertatur ad culpæ terminationem: quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.*

Ad tertium dicendum, quòd huiusmodi ☞ increpationes quæ ☞ in sacra Scriptura inueniuntur, tripliciter possunt intelligi. Vno modo per modum prænunciationis, non per modum optationis, vt sit sensus: Conuertantur peccatores in infernum, id est, conuertentur. Alio modo per modum optationis, vt tamen desiderium optantis non referatur ad pœnam hominum, sed ad iustitiam punientis (secundùm illud Psal. 57. Lætabitur iustus, cùm viderit vindictam) *quia nec ipse Deus puniens lætatur in perditione impiorum, vt dicitur Sapient.* 1. *sed in sua iustitia: quia iustus Dominus, & iustitias dilexit. Tertio, vt desiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipsam pœnam: vt scilicet peccata destruantur, & homines remaneant.*

Ad quartum dicendum, quòd ex charitate diligimus peccatores; non quidem vt velimus quæ ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent, sed vt faciamus eos velle quod volumus, & gaudere de his de quibus gaudemus. Vnde dicitur Ierem. 15. Ipsi conuertentur ad te, & tu non conuerteris ad eos.

Ad quintum dicendum, quòd conuiuere peccatoribus, infirmis quidem est vitandum propter periculum, quod eis imminet, ne ab eis subuertantur. Perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est, quod cum peccatoribus conuersentur vt eos conuertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat & bibebat, vt dicitur Matth. 9. *conuictus tamen peccatorũ quantum ad consortium peccati, vitandus est omnibus. Et sic dicitur* 2. *ad Corinth.* 6. Exite de medio eorum, & immundum ne tetigeritis, *scilicet secundùm peccati consensum.*

CONCLVSIO est, diligendi sunt secundùm naturam, non secundùm peccatum. In solutione primi explicat S. Thomas illud Psalmi 118. *Iniquos odio habui,* vt intelligatur de odio iniquitatis, & hoc odium (inquit S. Thomas) est perfectum odium, de quo *Psal.* 138. dixit Dauid, *Perfecto odio oderam illos.* Sed perfectum odium eo loci non solùm ad materiam peccati, sed ad consummationem actus videtur referendũ: vt sensus sit, omnino mihi displicebat iniquitas eorum. In solutione tertij explicat illud Psal. 9. *Conuertantur peccatores in infernum.* Aduertit autem has imprecationes Scripturæ posse intelligi primò per modum prophetiæ, alio vt desiderium referatur ad iustitiam Dei punientis. Tandem vt sit desiderium iniquitatis ipsius auferendæ. Notandum autem est, nos duobus modis posse versari circa peccatores, vno per modum desiderij, & sic possumus illis desiderare iustificationem, & bona supernaturalia ex complacentia Dei, & erit actus charitatis: altero modo per delectationem, & complacentiam, & sic potest nobis placere persona: peccatum autem vt tale nobis placere non potest. Circa hanc quæstionem nonnulla dicenda sunt, quæ pertinent ad notionem naturæ actus charitatis.

DISPV

DISPVTATIO LXXIII.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

Qua ratione diligatur proximus charitate theologica.

CERTA est doctrina S.Thomæ *artic.1.* quòd proximus possit diligi charitate theologica, quam recipiunt Scholastici *in 3. d.18.* tradit Augustinus *lib.8.de Trinit.cap.8. & tomo 10.circa finem, in quodam sermone in Dominica post Ascensionem, qui est ordine 6.& lib.3.de doctrina Christiana,cap.10.* Bernardus *serm.5.de modo bene viuendi,ad fororem.* Gregorius *homil.27. in Euangelia.* Beda *in illud ad Rom.5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, & alij Patres passim. Et posse proximum vt obiectum materiale diligi ex charitate theologica facilè intelligitur,possumus enim velle illi aliquod bonum ex complacentia Dei, hic autem actus est actus charitatis theologicæ, vt constat ex dictis de obiecto formali charitatis. An verò sit actus huius virtutis amor, quo volumus bonum proximo ex complacentia ipsius proximi,dicemus infrà.

Est tamen obiectio, de qua diximus in materia de adoratione imaginum,quam tangit S.Thom.*artic.1.ad 2.* est autem obiectio talis: Deus & creatura coluntur diuersis virtutibus,nempe latria,& dulia,quæ sunt diuersi actus:ergo diliguntur etiam diuersis virtutibus; charitas ergo solùm versatur circa Deũ, & alia virtus versabitur circa dilectionem proximi: si enim excellentia creata & increata constituunt diuersos habitus adorationis,bonitas creata & increata requirent diuersos habitus amoris. Variè solet responderi huic obiectioni. Prima respõsio sumitur ex S.Thoma hîc ad secundum. qui cùm proposuisset prædictam obiectionem, respondet diuersam esse rationem, quia amor respicit bonum in communi,honor verò respicit bonum proprium honorati; differtur enim honor alicui in testimoniũ propriæ excellentiæ. Sed contra hanc solutionem est difficultas, quia amor potest versari etiã circa proximi bonum,vt bonum propriũ illius est; restat ergo assignanda ratio, propter quam constituantur duo habitus adorationis,& nõ amoris,vel an sit eadem ratio vtriusque.

Secundò solet responderi ex doctrina S.Thomæ infrà *quæst.81.artic.4.ad 3.* dicit enim esse diuersam rationẽ, quia bonitas Dei communicatur creaturæ, non tamen excellentia ipsius. Sed cõtra hoc est,quia sicut in creatura est participatio bonitatis Dei, ita est participatio excellentiæ eius; quapropter vtramque solutionem refutat P.Vasquez *lib.1.de adoratione,disput.6.cap.2.* & habetur *3.par.tom.5.disput.98.cap.2.* Quid verò ipse sentiat, infrà dicemus. P.verò Suarez *3.par.tom.1.disput.52.sect.3.* fatetur rem esse obscuram,& difficilem, & vt satisfaciat argumento notat, amorem respicere obiectum sub ratione absoluta,quia tendit in bonum secundùm se; honorem verò sub ratione respectiua, quia respicit excellentiam alterius,vt aliquo modo excedit adorantem. & quia Deus habet specialem rationem superioris, ita respicitur à religione sub ea ratione speciali,& non prout habet conuenientiam cum excellentia creata,secus verò se res habent in amore: vnde & Deus potest seipsum diligere,& non potest seipsum adorare.Sed hæc responsio eandem patitur difficultatem: nam sicut religio potest respicere excellentiam Dei,vt talis est, ita charitas potest versari circa bonitatem Dei vt talem. Ex dicendis etiam amplius refutabuntur prædictæ solutiones.

Oportet ergo explicare prius quid res habeat, deinde interpretari mentem S.Thomæ. Mihi igitur placet eodem modo philosophari de amore & adoratione. ita Durandus *in 3.d.9.quæst.3. ad 1.* Richardus *artic.3.quæst.1. ad 2.* Bonauentura *quæst.4. artic.2.ad 3.* P.Vasquez *loco citato,& lib.3.de adorat. d.1.cap.6.* & est expressa sententia S.Thomæ infrà *quæst.103.artic.3.ad 2.* & alij huius ætatis sequuntur. Sciendum autẽ est hominem aliquem posse esse,& materiam adorationis,& amoris.& de amore potest probari facile, quia possumus velle bonum Petro, v. g. & hoc ex complacentia Dei; & eodem modo potest esse materia adorationis si affectus internus seruitutis non terminetur in hominem,sed in ipsum Deum: affectus autem seruitutis potest dirigere in proximum notam submissionis, nam adoratio, vt probauimus tertia parte, dicit internum affectum seruitutis, vt externam notam submissionis: potest ergo homo esse materia adorationis quando quis dirigit ad illum externam notam submissionis ex affectu interno seruitutis erga Deum, sicut cùm quis Deum adorat in homine tãquam in sua imagine.

Deinde sicut est diuersus habitus adorationis, quo quis honorem exhibet sancto propter creatam sanctitatem illius,ita vt ipse sit integer adorationis terminus ab habitu,quo deferimus cultum Deo propter suam excellentiam; ita est diuersus habitus amoris, quo diligimus proximum ex complacentia ipsius proximi ab habitu quo diligimus Deum ex complacentia ipsius Dei, aut etiam proximum ex complacentia Dei. Probari verò potest hos habitus esse diuersos,quia vnus habet pro obiecto formali complacentiã proximi,alter verò complacentiam Dei. Sicut ergo in adoratione diuersus est habitus, quo differt cultus excellentiæ diuinæ ab eo habitu, quo defertur cultus excellentiæ creatæ, ita de habitu amoris, quo volumus bonum Deo ex complacentia Dei,& de habitu quo volumus bonum proximo ex complacentia ipsius philosophandum est. Reuocanda autem est in memoriam doctrina tradita ad quæst.23. ex S.Thoma & aliis, qui docent in eodem actu amoris duplicem esse respectum; alterum ad personam,cui volumus bonum, & hic est amicitiæ; alterum ad bonum amatum,& hic est concupiscentiæ. Igitur in actu amoris, quo volumus bonum aliquod proximo ex complacentia Dei,est respectus amicitiæ ad Deum,& concupiscentiæ ad bonum amatum.Iuxta hanc ergo doctrinam eodem modo philosophandum est de dilectione, & amore, & ita obiectio suprà facta nullius est momenti; supponit enim non esse eodem modo philosophandum de amore & adoratione.

Solùm restat explicare mentem S.Thomæ hîc *artic.1. ad 2.* & infrà *quæst.81.artic.4. ad 3.* quæ loca suprà retulimus. Sed ante omnia S.Thomas nostram doctrinam tradidit infrà *quæst.103.artic.3.ad 2.* Cùm enim idem argumentum proposuisset, quod proposuerat duobus locis prioribus citatis, respondet: *Ad secundum dicendum quòd ratio diligendi proximum Deus est; non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum, & ideo eadem est charitas qua diligitur Deus,& proximus: sunt tamen aliæ amicitiæ differentes à charitate secundùm alias rationes,quibus homines amãt; & similiter cùm sit alia ratio seruiendi Deo & homini, aut honorandi vtrumque, non est eadem virtus latriæ & dulìæ.* Hæc S.Thomas, qui manifestè fatetur esse diuersam amicitiam à charitate quoties ratio diligendi proximos non est Deus. Concedit etiam per charitatem nihil diligi in proximo præter Deum. Et ita tandem concludit,eandem esse rationem adorationis, vbi est diuersa ratio adorandi, atque adeò latriam & duliam esse diuersos habitus.

Sed manet adhuc difficultas,quia S.Thomas duobus prioribus locis citatis contendit (vt vidimus) assignare discrimen inter amorem & adorationem. Recentiores aliqui, qui nostram sententiam sequuntur, putant S. Thomam ideo assignasse discrimen, quia in adoratione quando

quando homo solùm est materia adorationis, affectus seruitutis non dirigitur ad hominem, sed nota externæ submissionis; affectus autem terminatur in Deum: at verò quando diligimus proximum propter Deum, affectus amoris non solùm ordinatur in Deum, sed etiam in proximũ, videturque specietenus probabilis explicatio: sed est falsa, quia sicut in vno casu affectus seruitutis nõ dirigitur in creaturam, sed in Deum, ita in altero affectus amicitiæ formaliter vt amicitia est non terminatur in proximum, sed in Deum, quando diligimus proximum propter Deum; quia, vt dixit S. Thomas *loco citato*, per charitatem nihil diligimus in proximo nisi Deum; neque enim possumus eodem actu velle bonum proximo ex complacentia ipsius proximi, & simul ex complacentia ipsius Dei, sed potiùs sunt duo actus, alter amicitiæ erga proximum, alter amicitiæ erga Deum, sicut nec potest esse idem actus latriæ erga Deum, & duliæ erga sanctum.

Item non possum ego eodem actu velle mihi beatitudinem vt bonum Dei est, & ex complacentia ipsius, & simul ex complacentia mei; prior enim respectus pertinet ad charitatem, posterior ad propriam beneuolentiam, & in actibus intellectus facilè intelligitur non posse nos elicere vnum actum propter diuersum medium; neque enim esse potest idem actus omnino fidei diuinæ propter diuinum testimonium, & humanæ propter humanum, vt dicebamus *ad quæst.* 1. sicut nec potest esse idem assensus secundùm rem assensus scientiæ & opinionis. Deinde ea doctrina non est ad mentem D. Thomæ, quia S. Thomas nunquam docuit id, quod aliqui Theologi dixerunt pertinere ad habitum charitatis theologicæ dilectionem proximi specie distinctam à dilectione Dei. Imò hîc *artic.* 1. *in corpore*, dixit esse eiusdem speciei diligere Deum propter se, & creaturam propter Deum. Deinde nunquam dixit S. Thomas expressè dilectionem creaturæ ex complacentia ipsius creaturæ esse actum charitatis theologicæ. Et certè sententia à nobis tradita manifestè est S. Thomæ infrà *quæst.* 103. *artic.* 3. *ad* 2. In prioribus autem locis S. Thomas videtur velle in eo assignare differentiam amoris & adorationis, quòd affectus amoris saltem sub respectu concupiscentiæ potest terminari in proximum quãdo diligitur propter Deum, quamuis affectus amicitiæ terminetur in Deum ipsum, & tamen quando adoratur vt imago Dei affectus seruitutis terminatur in solum Deum. Nota autem externa submissionis dirigitur in hominem, vt in imaginem. Dubio autem sequenti iterum dicam nonnihil de hac re.

Dvbivm II.

An actus quo diligitur proximus ex complacentia ipsius pertineat ad charitatem theologicam.

ALiqui Theologi senserunt, habitũ charitatis theologicæ posse versari circa proximum tanquam circa amicum, ita vt actus ipse respectu proximi sit amicitia, quamuis eliciatur à charitate theologica. ita sentit Caietanus *in artic.* 1. *huius quæstionis*. Bañez suprà *ad quæstionem* 23. *in art.* 5. sequuntur, & probant aliqui recentiores. Et probant primò ex S. Thoma hîc *artic.* 2. vbi docet ad secundum, Deum & proximum esse eos ad quos amicitiam habemus, & in illorum dilectione includit dilectionem charitatis vt boni concupiti, iuxta doctrinam corporis. Simile quid docet *artic.* 3. *in corpore*. Secundò ratione probant, quia Deus diligit creaturas rationales propter se, & vt diximus *ad quæst.* 23. Deus diligit illas amore amicitiæ; ergo & nos possumus diligere proximum propter Deum, & simul amore amicitiæ respectu ipsius proximi. Tertiò, quia proximus potest diligi vt amicus, vt per se constat; ergo potest diligi supernaturali amicitia charitatis.

Sed P. Vasquez citatus dubio præcedenti putat charitate theologica non diligi proximum vt amicum, & sequuntur multi viri docti huius ætatis. Et meo iudicio est S. Thomæ infrà *quæst.* 103. *artic.* 3. *ad* 2. vbi dixit charitate theologica non diligi in proximo nisi Deum; ergo manifestè supponit non diligi proximum vt amicum; hac enim ratione charitate theologica diligererur non solus Deus, sed etiam proximus ipse vt amicus. Et mihi placet hæc sententia, quia si diligimus proximum ex complacentia Dei, non diligitur proximus ex complacentia ipsius proximi, atque adeò non diligitur vt amicus ipse, sed Deus, ex cuius complacentia diligitur. vnde Aristoteles 5. *Ethicor. cap.* 2. & 3. docuit amicis bona ipsorum gratia desideranda esse. & S. Thomas 1. 2. *q.* 28. *artic.* 2. dixit per amorem amicitiæ non velle amantem bona amato propter extrinsecam causam, sicut cùm aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cùm aliquis vult bonum alteri propter aliquod aliud, sed velle illi bona propter complacentiam amati ipsius. legatur 1. 2. *q.* 26. *art.* 4. *ad* 3. & *in hac* 2. 2. *q.* 23. *art.* 1. *ad* 2. dixit quòd amicitia se extendit ad aliquem dupliciter, vno modo respectu suiipsius, & sic amicitia nunquam est nisi ad amicum; alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personæ, sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione cuius diligit omnes ad illum pertinentes. & hoc modo charitas, inquit, se extendit etiam ad inimicos. Ex quo colligit Aragon *ibidem*, charitatem theologicam propriè loquendo non esse amicitiam ad homines, sed ad Deum. tamen *in artic.* 1. *concluſ.* 3. videtur vel sibiipsi contradicere, vel laxè loqui. Igitur charitate theologica non diligitur formaliter proximus vt amicus, quamuis ex imperio illius moueatur diligens Deum ad diligendum etiam proximum vt amicum, quamuis actu alterius habitus.

Sed respondent aliqui, in actu diligendi proximum rationem proximam propter quam volumus illi bonũ, esse complacentiam ipsius; remotam autem rationem esse complacentiã Dei. Sed hæc doctrina planè est contra S. Thomam, qui hîc *quæst. illa* 103. dixit charitate theologica in proximo solum diligi Deum. Item, vt dicebam dubio præcedenti, S. Thomas sentit, in actu charitatis erga proximum rationem formalem esse Deum ipsum, atque adeò talem actũ esse eiusdem speciei cum actu, quo diligitur Deus propter se. Item si ratio formalis talis actus non est Deus ipse; ergo actus non est virtutis theologicæ: meritò ergo Caietanus *in artic.* 1. *huius quæstionis*, docuit proximum diligi charitate theologica vt obiectum materiale, quia Deus ipse est ratio amandi. Ex dictis possumus soluere argumẽta prioris sententiæ.

Ad primum respondent aliqui S. Thomam loquutum de dilectione & amicitia supernaturali, vt dicit non solùm charitatem erga Deum, sed etiam supernaturalem amicitiam erga proximum, quæ generali ratione solet appellari charitas. Alij verò interpretantur S. Thomam, vt dixerit ad Deum & proximum habere nos amicitiã, quia etiam proximus est capax amicitiæ supernaturalis, ad quam diligens Deum charitate theologica mouetur ex imperio illius. In quo satis assignatur discrimen inter amorem erga proximum, & erga creaturas irrationales. vt antea dicebam, satis constat mens D. Thomæ ex dictis. Ad secundum iam diximus circa quæstionem 23. probabilius esse, in Deo secundùm nostrũ modum concipiendi esse duos actus ratione distinctos, vnum quo vult omnia ex complacentia sui, & alterum, quo vult bonum creaturæ rationali ex complacentia eius. In nobis autem isti actus sunt diuersi secundùm rem. Ad tertium fatemur, posse proximum diligi charitate theologica, ita tamen vt ametur ex complacentia Dei; quia, vt dixit S. Thomas, citatus dubio præcedenti,

per

per charitatem nihil diligimus in proximo nisi Deum. Ex hac autem dilectione mouetur diligens ad amandum proximum amicitia supernaturali, & infusa ex complacentia ipsius proximi.

Vlteriùs restat explicare an actus, quo diligimus proximum ex complacentia ipsius, pertineat ad peculiarem aliquam virtutem distinctam à charitate theologica?

Aliqui, vt vidimus, putant hunc actum pertinere ad charitatem theologicam, sed contraria sententia nobis probata est. Alij verò negant pertinere ad aliquam peculiarem virtutem, quia putant non esse necessariam, sed per alias virtutes erga proximum posse nos illi velle bona. Sed hanc sententiam impugnauimus ad quæstionem 23. Dicendum ergo est eum actum pertinere ad peculiarem virtutem, quia habet peculiare obiectum, & peculiarem difficultatem, nempe complacentiam alterius, quæ est diuersum obiectum ab obiectis aliarum virtutum, & cùm sit hic actus ad alterum, difficultatem habet; nihil ergo deficit ad constituendum peculiarem habitum virtutis: ex peculiari enim obiecto & difficultate colligunt Doctores semper peculiarem virtutem dum disputant de aliquo actu an pertineat ad peculiarem habitum. Nec potest pertinere ad charitatem theologicam, vt suprà probaui, quia si diligitur proximus ex cõplacentia ipsius, formale obiectum non est Deus, & ita non est virtus theologica. Nec potest diligi simul ex cõplacentia suiipsius, & ex cõplacentia Dei eodẽ actu, sicut nec potest esse idem actus assensus fidei propter testimonium humanum simul & diuinum.

Secundò dicendum est hanc virtutem esse habitum beneuolentiæ, seu amicitiæ erga proximum, & potest esse naturalis & acquisita, vel supernaturalis infusa, iuxta diuersam rationem formalem obiecti, & iuxta doctrinam generalem de virtutibus moralibus acquisitis & infusis circa eandem materiam. Hæc verò meritò potest dici charitas erga proximum, præsertim supernaturalis infusa. An verò hæc virtus distinguatur à misericordia erga proximum, dicemus infrà *ad quæst.* 30.

Sed obiici solet Augustinus *tomo* 10. *circa finem*, in quodem sermone in Dominica post Ascensionem, qui est ordine 6. folio 318. secundùm impressionem editam Parisiis anno 1571. qui videtur indicare, non esse aliam charitatem, qua diligimus proximum, præter eam, qua diligimus ipsum Deum: nam post medium sermonis, columna quarta illius, ita inquit: Duo sunt præcepta, & vna est charitas: Diliges Dominum Deum tuum, &c. &: Diliges proximum tuum tanquam teipsum. Vna charitas & duo præcepta. & paulo infrà: Non alia charitas diligit proximum, quàm illa quæ diligit Deum, qua charitate proximum, ipsa charitate diligimus & Deum. Verùm ex his verbis solùm deducitur, charitate qua diligimus Deum, posse diligi proximum, quod nullus negat, neque nos negamus: solùm enim dicimus charitate theologica non diligi proximum ex complacentia ipsius proximi, sed ex complacentia Dei, & propter Deum. Et simul asserimus pertinere ad diuersam virtutem dilectionem proximi quando diligimus illum ex complacentia ipsius.

Illud restat explicandum hoc loco, an in virtutibus quæ sunt erga alterum, velimus honestatem ex complacentia nostra, an ex complacentia alterius. & loquor de virtutibus quæ non sunt amicitia, & beneuolentia formaliter: hæc enim specificatur à complacentia illius, cui volumus bonum. sed etiam in aliis indicant aliqui recentiores inueniri complacentiam eius, cui volumus bonum, nescio an satis perspecta virtutum natura. Meritò autem P. Vasquez *1. de adoratione, cap. 4. & sæpe aliis locis*, contrarium docet. Pro cuius exacta intelligentia notandum est ex Aristotele *2. Ethicor. cap. 4.* amare esse velle alicui bonum, & ideo in omni amore reperitur duplex respectus, alter ad personam cui volumus bonum, & est respectus amicitiæ, alter ad bonum amatum, & est respectus concupiscentiæ. de quo legatur S. Th. *1. 2. quæst. 26. artic. 4.* Caietan. *ibidem*, Ferrara *1. contra gentes, cap. 91.* P. Vasquez *disput. 84. cap. 2.*

Addendum verò est deceptum fuisse Scotum *in 2. d. 60. quæst. 2.* existimantem hos duos respectus distingui realiter. quem meritò refutant P. Vasquez *1. par. d. 232. cap. 2.* & alij *1. par. ad quæst. 63. in artic. 3.* legatur P. Molina ibi *disputat. vnica, memb. 2.* Neque enim possunt isti respectus separari, vt nos quoque diximus in citatum artic. Neque enim possumus velle bonum, quin illud velimus alicui personæ, vt experimento quisque potest agnoscere. Tum etiam quia complacentia personæ est obiectum formale in actu amicitiæ: respectus autem ad obiectum formale, & ad materiale siue in actu cognitionis, siue in actu amoris, non distinguuntur realiter. Quòd si in actu amicitiæ isti respectus non distinguũtur, neque distinguentur in actibus ipsius operantis, in quibus complacentia ipsius operantis habet se vt prædicatum commune.

Ex hac verò doctrina sequitur vt cùm amamus honestatem aliquam, necessariò debemus illam amare, vel ex complacentia Dei, & tunc ille actus erit charitatis theologicæ, vel ex complacentia proximi, & ille actus erit amicitiæ erga proximum, vel ex complacentia nostra, & hæc reperitur in omni actu, quo operans vult bonum honestum, qui distinguitur ab amicitia erga Deum & proximum: hæc autem propria complacentia operantis non potest specificare actum, quia est communis multis actibus diuersarum virtutum, ex quo fit vt tunc specificatiuum actus sit honestas obiecti; v. g. volo ego honestatem temperantiæ, quia bona mihi est, & ex complacentia mei; iste actus non potest specificari à persona operante, quia eadem complacentia reperitur in actu iustitiæ, quo volo honestatem iustitiæ ex complacentia mei, & ideo necessarium est vt actus temperantiæ ex ipsa honestate temperantiæ specificetur. Et idem est obseruandum in omni actu ipsius operantis qui non versatur erga alterum vt amicum.

Ex eadem doctrina sequitur in actu religionis, quo volumus Deo cultum deferre, non includi voluntatem faciendi illum actum ex complacentia Dei; esset enim actus charitatis, vt bene docuit P. Vasquez *1. de adorat. cap. 4.* Sed volumus illum actum elicere, quia bonum nobis est, & ex complacentia nostri volumus quidem Deo cultum deferre, sed hoc nõ formaliter ex complacentia eius, sed quia elicere illum actum honestum nobis bonum est. Et idem est de actu iustitiæ erga proximum; volumus enim proximo soluere debitum, & tribuere illi hoc bonum, non tamẽ ex complacentia proximi; tunc enim circa materiã iustitiæ actus esset amicitiæ formaliter: volumus ergo illi obiectum materiale, honestatem tamen actus nobis volumus, & ex complacentia nostra operamur, neque in eodem actu potest esse complacentia nostra, & complacentia proximi; sicut non potest esse idem actus respectu Dei formaliter charitatis theologicæ, & spei theologicæ, quia per charitatem amamus Deum propter se, & ex cõplacentia ipsius: per spem autem amamus Deum, & volumus illum nobis vt bonum nostrum. Neque aliquis hactenus dixit posse esse vnum & eundem actum istarum duarum virtutum, imò nec potest id dicere propter doctrinam traditam dubio primo.

Posset verò aliquis quærere, quare complacẽtia operantis non potest specificare actum, possit tamen complacentia alterius? Sed huius ratio iam assignata est, de quo etiam diximus suprà *ad quæst. 17.* Cùm verò P. Molina *loco citato*, in omni virtute, quę est erga alterum, agnoscit amorem, de amore loquitur generaliter, & ita concedit ibidem peculiarem virtutem charitatis erga Deũ, & erga proximum.

Dvbivm III.

An dilectio proximi propter Deum differat specie à dilectione Dei propter se.

CErta est doctrina, quam suprà tradidimus, posse proximum diligi propter Deum ipsum,& ex complacentia ipsius Dei. Sensus ergo præsentis dubij est,an actus charitatis theologicæ, quo diligitur proximus propter Deum,sit eiusdem speciei essentialiter cum actu quo diligitur Deus ipse propter se. Aliqui existimarunt dilectionem proximi, & dilectionem Dei esse diuersæ speciei,quia putarunt dilectionem proximi,etiam quando proximus diligitur propter complacentiam ipsius proximi, pertinere ad habitum charitatis theologicæ, & quidem si antecedens esset verum,ratiocinatio esset consequens, & consentanea principio.

Verùm prior illa opinio à nobis refutata est,& nunc solùm disputamus de dilectione, qua proximus diligitur propter ipsum Deum,& de hoc actu recentiores aliqui senserunt esse diuersæ speciei ab actu quo Deus propter se diligitur,& probant,quia etiam quando proximus diligitur hoc modo,bonitas Dei applicatur obiecto materiali diuerso modo, ac quando Deus diligitur in se,& propter se,quia in priori casu Deus ipse amatur vt in se est diligibilis; cùm verò propter illum diligitur proximus,habet se & est veluti ratio diligendi alterum. quæ rationes diuersæ per seipsas apparent.

Nihilominus S.Thomas *articulo primo*, hîc manifestè docet, dilectionem Dei propter seipsum,& dilectionem proximi propter Deum,esse eiusdem speciei,& quia aliqui contradicunt D.Thomæ,vel dubitant de eius mente, placet verba illius transcribere; sunt autem hæc in corpore. Cùm autem species actus ex obiecto sumatur secundùm formalem rationem ipsius, necesse est quod idem specie sit actus, qui fertur in rationem obiecti, & qui fertur in obiectum sub tali ratione. Et infrà: Ratio autem diligendi proximum Deus est.Vnde manifestum est, quòd idem specie actus est quo diligitur Deus, & quo diligitur proximus.quæ verba non indigent expositore, sed lectore.

Respondent aliqui S. Thomam loqui de vno, & eodem actu, quo diligitur Deus & proximus, non tamen quando diligitur diuersis actibus.Verumtamen S.Thomas manifestè supponit distinctionem numericam actuum, siquidē loquitur de actu,quo potest diligi Deus secundùm se,& de actu quo diligitur Deus, vt ratio amandi proximum. Et sic intellexerunt communiter S. Thomam Doctores. Et certè de eodem actu non posset esse dubium. Ratio etiam S.Thomæ de diuersis actibus probat; sumit enim pro maiori, omnem actum vnius speciei pertinere ad eundem habitum. Et probat,quia habent eandem rationem formalem obiecti; ex hoc autem deducit,dilectionem Dei,& proximi propter Deum esse eiusdem speciei, & pertinere ad eundem habitum. Quis autem dicat S.Thomam vti prædicta ratiocinatione ad concludendum, vnum & eundem actum secundùm numerum esse eiusdem speciei.

Mihi ergo placet sententia S.Thomæ, quam sequuntur communiter eius discipuli,& P.Azor *tomo 2. lib.12. cap.2. quæst.7.* & ratio illius multum habet efficacitatis, quia, vt dixi,sensus dubij est de actu,quo diligitur Deus propter se, & de actu, quo diligitur proximus propter Deum: isti autem actus prorsus habent eandem rationem formalem; vtroque enim diligimus Deum vt est in se bonus, & propter se,& cùm diligimus proximum propter Deum, Deus ipse diligitur, vt dixit S.Thomas infrà *quæst.103.artic.3.ad 2.* vbi expressè dixit, cùm proximus diligitur propter Deum,nihil diligi nisi Deum, intelligit dilectione, & amore amicitiæ formaliter: ergo necessariò concedendum est,hos actus,esse eiusdem speciei, quod etiam possumus explicare à simili:nam actus fidei, quo credimus testimonio Dei, & quo credimus aliquam aliam veritatem propter idem testimonium, sunt eiusdē speciei, quia ratio formalis vtriusque actus est prima veritas vt actu reuelans.Nec possumus dicere, hos actus esse diuersæ speciei, quia si essent diuersæ speciei, non essent æqualiter perfecti, neque haberent rationem formalem eiusdem speciei. Quòd si ratio formalis non esset eiusdem speciei, certitudo actuum non esset æqualis; oritur enim certitudo ex ratione ipsa formali actus,& tamen certum omnino est apud catholicos,omnes actus fidei diuinæ habere æqualem certitudinem, quia omnes habent eandem rationem formalem, & nituntur eodem testimonio primæ veritatis reuelantis; ergo à simili omnis actus amoris propter bonitatem Dei, & ex complacentia ipsius, erunt eiusdem speciei, siue diligatur bonitas Dei in se, siue propter illam diligatur aliquod aliud obiectum materiale; ex obiecto enim materiali vt tali non sumitur species actus.

Ex qua doctrina potest sumi responsio rationis contrariæ; quòd enim bonitas Dei diligatur in se, & propter se, vel diligatur in proximo, non est diuersitas in obiecto formali, sed solùm inuoluit difficultatem ex parte obiecti materialis, vt etiam constat in exemplo allato de testimonio Dei, quando illi secundùm se præbemus assensum, vel quando propter illud præbemus assensum alicui obiecto materiali. Quod verò alij obiiciunt de actu dilectionis proximi,qui non habet Deum pro obiecto formali, parui momenti est:nam neque est verum illam dilectionem pertinere ad virtutem theologicam,neque præsenti instituto deseruit; disputamus enim in præsenti de dilectione proximi propter ipsum Deum, de qua etiam loquitur S.Thomas *articulo primo in corpore*.Ex quo etiam constat quod in eodem articulo docuit S.Thomas, habitū charitatis theologicæ vnum & eundem secundùm speciem non solùm attingere Deum, sed posse etiam versari circa proximum; cùm enim possimus ex complacentia Dei, & propter bonitatem eius diligere proximum,& in hoc actu eadem sit ratio formalis, quæ inuenitur in actu quo diligimus Deum ipsum in se,concluditur necessariò,eundē habitum posse complecti & Deum, & proximum; omnes enim actus eiusdem speciei ad eundem habitum pertinent. quæ ratiocinatio facilè etiam intelligitur in prædicto exemplo de habitu fidei infusæ,qui versari potest circa quamlibet veritatem reuelatam à Deo,si assensum præbeamus illi propter idem testimonium primæ veritatis reuelantis & testificantis.

Sed potest obiici à simili: assensus principiorum & assensus conclusionis sunt diuersæ speciei, & tamen conclusioni præbemus assensum propter principia:ergo dilectio proximi propter Deum, & dilectio Dei in se erunt diuersæ speciei,etsi diligamus proximum propter Deum. Respondetur primò si argumentum aliquid probaret,etiam concluderet esse diuersum habitum saltem partialiter,quo diligeretur Deus in se, & quo diligeretur proximus propter Deum. quod tamen omnino est absurdum,& in exemplo quod suprà attuli de assensu fidei dici non potest. Nam eodem habitu fidei præbemus assensum testimonio Dei secundùm se,& veritati reuelatæ propter testimonium illud. Neque aliquis ad hos duos assensus constituit diuersum habitum secundùm totum, vel partem; ergo idem iudicium erit de dilectione Dei secundùm se, & de dilectione proximi propter Deum. Deinde discrimen est desumptum ex diuersa applicatione principiorū respectu conclusionis, & bonitatis Dei respectu proximi, vt diligatur propter illam:nam præmissæ ita applicantur conclusioni,vt applicatio illa fiat per discursum,euadátque conclusio mi-

nus certa;in actu verò dilectionis proximi applicatio fit per modũ formæ ad materiã,& obiecti formalis ad materiale, quod patet in assensu prædicto fidei. Ita enim certus est assensus quo credimus Deũ esse trinum & vnũ propter testimonium Dei, sicut assensus quo credimus Deum aliquid testificari, aut testimonium eius esse infallibile,quia in huiusmodi assensu solùm fit applicatio testimonij ad obiectum materiale per modum formæ ad materiam,ita vt ipsa forma secundùm se applicetur, constituátque obiectum materiale, vt possit terminare assensum fidei ratione testimonij diuini.Nam secundùm opinionem communiorem Theologorum non potest esse assensus aliquis fidei vt fidei formaliter,qui oriatur ex testimonio Dei necessariò per discursum, sicut assensus scientiæ, vel opinionis:si enim penderet necessariò à discursu sicut aliæ conclusiones scientiæ,aut opinionis, non esset æquè certus assensus conclusionis, & assensus principij,cùm tamen omnes veritates reuelatæ à Deo eandem habeant certitudinem,eo quòd eodem testimonio diuino nituntur, vt diximus suprà in materia de fide; multum ergo refert applicatio obiecti formalis ad materiale, vt actus euadat eiusdem, vel diuersæ speciei. legatur P.Vasquez *1.2.d.33. cap.4. in solutione ad primum.* Caietanus *1.2.quæst.68.in artic.4. & in hac 2.2.q.17. ad artic.6.* Aragon hîc *in artic.1.*

Ex doctrina verò tradita solui potest aliud dubium, quod recentiores aliqui tractant in articulum primum huius quæstionis,an amor amici & inimici propter Deũ sint eiusdem speciei. Et non obscurè indicãt esse diuersæ naturæ,& speciei. Sed non video quo idoneo argumento moueantur.Nam licèt ex parte personarum,quæ diliguntur,sint aliquæ circumstantiæ diuersæ ; tamen si ratio formalis eadem est,necessariò actus erũt eiusdem speciei. Est autem eadem ratio, quia loquimur de dilectione amici & inimici propter Deum, & ex complacentia ipsius Dei:posita autem hac ratione formali,non apparet vnde possint distingui specie istæ dilectiones. Et eodem modo poterit diligi amicus & inimicus virtute beneuolentiæ infusa ex complacentia illorum. & tunc etiam dilectiones erunt eiusdem speciei pertinentes ad prædictum habitum infusæ beneuolentiæ.

Tandem ex dictis solui potest aliud dubium, de quo Aragon *in artic.1.* nempe an habitus charitatis acquisitæ & naturalis attingat nõ solùm Deum, sed etiam proximum propter illum, sicut de charitate infusa dictum est. Et Aragon negat, sequuntúrque aliqui recentiores, probant & explicant ex discrimine inter charitatem infusam & acquisitam,quia bonitas naturalis creaturæ est alterius rationis à bonitate ipsius Dei, quatenus diligitur amore naturali, cùm tamen supernaturalis bonitas creaturæ, propter quam diligitur charitate infusa, & bonitas ipsa Dei sint in eodem ordine rerum. Secundò, quia amor naturalis nõ est amicitia hominis cum Deo, cùm sit inferioris, & seruitat charitas infusa facit homines consortes diuinæ naturæ, & habet communicationem cum Deo in bonis supernaturalibus.

Alij tamen Theologi huius ætatis qui putant, charitate theologica posse proximum diligi vt amicum, eodem modo philosophantur de acquisita ; in hoc enim sensu loquuntur authores contrariæ opinionis, & probant, quia eadem videtur ratio vtriusque, considerato eodem ordine rerum, & communicatione bonorum eiusdem ordinis.Et certè isti Doctores,meo iudicio, cõsectariè philosophantur : nec video idoneum discrimen posse assignari à Doctoribus primæ opinionis inter charitatem acquisitam,& infusam quantum ad hoc, de quo modò disputamus:si enim bonitas Dei in ordine rerum supernaturalium potest conuenire in vna ratione cum bonitate creata supernaturali, vt dilectiones vtriusque pertineant ad eundem habitum, bonitas quoque Dei in ordine rerum naturalium eodem modo conueniet cum bonitate naturali creata, cùm vtrobique in suo ordine comparetur charitas creata cum increata. Secundùm nostram tamen sententiam dicendum est charitatem acquisitam non attingere proximum vt amicum formaliter, sicut de infusa probauimus, & propter eandem rationem. Poterit tamen proximus diligi charitate acquisita propter Deum, tanquam propter rationem formalem,vt in simili de infusa explicatum est.

Item ex doctrina tradita intelligitur doctrina S.Thomæ *artic.2.& 3.* de modo quo possimus ipsam charitatem aut aliquam aliam creaturam ex charitate diligere. facilè etiam intelligitur, posse hominem seipsum diligere ex charitate, imò & suum corpus. de quo S.Thomas *artic.4. & 5.* In his enim omnibus ratio formalis diligendi debet esse bonitas Dei, ita vt nosipsos diligamus propter Deum. Rursus intelligitur, qua ratione peccatores possint diligi ex charitate,non quia placeat culpa, sed quia naturæ illorum possumus velle bona propter Deum.

Articvlvs VIII.

Vtrùm sit de necessitate charitatis vt inimici diligantur.

Ad octauum sic proceditur. Videtur,quòd non sit de necessitate charitatis, vt inimici diligantur. Dicit enim * *Aug. in Enchirid. quòd hoc tam magnum bonum, scilicet diligere inimicos, non est tanta multitudinis quantam credimus exaudiri, cùm in oratione dicitur:Dimitte nobis debita nostra.Sed nulli dimittitur peccatum sine charitate : quia,vt dicitur Prouerbior.*10. Vniuersa delicta operit charitas : *ergo non est de necessitate charitatis diligere inimicos.* 143. Enchirid. cap. 73. tom.3.

2. *Præterea,Charitas non tollit naturam.Sed vnaquæque res, etiam irrationalis naturaliter odit suum contrarium, sicut ouis lupum, & aqua ignem : ergo charitas non facit, quòd inimici diligantur.*

3. *Præterea,Charitas non agit perperam.Sed hoc videtur esse peruersum quòd aliquis diligat inimicos, sicut & quòd aliquis odio habeat. Vnde 2.Reg.19. exprobrando dicit Ioab ad Dauid:* Diligis odientes te,& odio habes diligentes te:*ergo charitas non facit,vt inimici diligantur.*

Sed contra est quòd Dominus dicit Matth.5. Diligite inimicos vestros.

Respondeo dicendum, quòd dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Vno quidem modo, vt inimici diligantur, inquantum sunt inimici : & hoc est peruersum & charitati repugnans,quia hoc est diligere malum alterius.Alio modo potest accipi dilectio inimicorum, quantum ad naturam, scilicet in vniuersali,& sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis: vt scilicet aliquis diligens Deum & proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi,inimicos suos non excludat. Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali : vt scilicet aliquis in speciali moueatur motu dilectionis ad inimicum. Et istud non est de necessitate charitatis absolutè : quia nec etiam moueri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate charitatis : quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate charitatis secundùm præparationem animi, vt scilicet homo habeat animum paratum ad hoc,quòd in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiã hoc actu impleat,vt diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis. Cùm enim ex charitate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit nulla inimicitia impediente. Sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius, filios eius amaret, etiam inimicos sibi. Et secundùm hunc modum loquitur * *Augustinus.* Loco citato in arg.1.

Vnde patet responsio ad primum.

Ad

Ad secundum dicendum, quòd vnaquæque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, inquantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarij inquantũ sunt inimici. Vnde hoc debemus in eis odio habere. Debet enim nobis displicere, quòd nobis inimici sunt. Non autem nobis sunt contrarij, inquantũ homines sunt & beatitudinis capaces. Et secundùm hoc debemus eos diligere.

Ad tertium dicendum, quòd diligere inimicos, inquantum sunt inimici, hoc est vituperabile: & hoc non facit charitas, vt * *dictum est.*

2a cor. art. PRIMA conclusio est, ex necessitate charitatis est diligendus inimicus inquantum proximus.

SECVNDA conclusio, hæc obligatio habet locum, quando præceptum obligaret cum eisdem circumstantiis erga alios proximos.

TERTIA, extra casum necessitatis de perfectione charitatis est diligere inimicum.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm sit de necessitate salutis, quod aliquis signa & effectus dilectionis inimico exhibeat.

144. 3.dist.30. a.1.ad 1. & 2.2. & Rom.12. lect.3.10. 4.6. AD nonum sic proceditur. *Videtur, quòd de necessitate charitatis sit, quòd aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim 1.Ioan.3.* Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere & veritate. *Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum, quem diligit, signa & effectus dilectionis. Ergo de necessitate charitatis est, vt aliquis huiusmodi signa & effectus inimicis exhibeat.*

2. *Præterea, Matth.5. Dominus simul dicit:* Diligite inimicos vestros, & benefacite his, qui oderunt vos. *Sed diligere inimicos est de necessitate charitatis: ergo etiam benefacere inimicis.*

3. *Præterea, Charitate amatur non solùm Deus, sed etiam proximus. Sed* * *Gregor. dicit in homil. Pentec. quòd amor Dei non potest esse otiosus: magna enim operatur si est. Si desinit operari, non est amor: ergo charitas, quæ habetur ad proximum, non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate charitatis est, vt omnis proximus diligatur etiam inimicus. Ergo de necessitate charitatis est, vt etiam ad inimicos signa & effectus dilectionis ostendamus.*

Hom.30. in Euang. nõ simil. cũ procul à pr.

Sed contra est, quòd Matth.5. super illud: Benefacite his, qui oderunt vos: *dicit* * *Gloss. quod benefacere inimicis est cumulus perfectionis. Sed id, quod pertinet ad perfectionem charitatis, non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate charitatis, quòd aliquis signa & effectus dilectionis inimicis exhibeat.*

Aug. Enchirid. ca.4. id habet in sent.3.

Respondeo dicendum, quod effectus & signa charitatis ex interiori dilectione procedunt, & ei proportionantur: Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate præcepti absolutè: in speciali autem est non absolutè, sed secundùm Art.præc. *præparationem animi, vt suprà* * *dictum est. Sic ergo dicendum est de effectu & signo dilectionis exterius exhibendo. Sunt enim quædam signa vel beneficia dilectionis, quæ exhibentur proximis in communi, puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, aut cùm aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati. Et talia beneficia vel dilectionis signa, inimicis exhibere est de necessitate præcepti. Si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad liuorem vindictæ, contra id quod dicitur Leuitic.19.* Non quæres vltionem, & non eris memor iniuriæ ciuium tuorum. *Alia verò sunt beneficia vel dilectionis signa, quæ quis exhibet particulariter aliquibus personis. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis, nisi secundùm præparationem animi, vt scilicet subueniatur eis in articulo necessitatis: secundùm illud Prouerb.25.* Si esurierit inimicus tuus, ciba illum: si sitit, da illi potum. *Sed quod præter articulum necessitatis huiusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem charitatis: per quam aliquis non solum cauet vinci à malo, quod necessitatis est, sed etiam vult in bono vincere malum, quod est perfectionis: dum scilicet non solum cauet propter iniuriam sibi illatam pertrahi ad odium, sed etiam propter sua beneficia intendit inimicum pertrahere ad suum amorem.*

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

CONCLVSIO est, signa & beneficia dilectionis, quæ exhibentur proximis in communi, est de necessitate charitatis, quòd etiam inimicis exhibeantur.

ARTICVLVS X.

Vtrùm debeamus Angelos ex charitate diligere.

145. 3.dist.28. art.3. & vir.qu.2. ar.7.cor. & ad 7. & 8. * Li.1.c. 27 in ps. tom.3. AD decimum sic proceditur. *Videtur, quòd angelos ex charitate non debeamus diligere. Vt enim* * *August. dicit in lib.de doctr.Christ. Gemina est dilectio charitatis, scilicet Dei & proximi. Sed dilectio angelorum non continetur sub dilectione Dei, cùm sint substantiæ creatæ: nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cùm non communicent nobiscum in specie. Ergo angeli non sunt ex charitate diligendi.*

2. *Præterea, Magis conueniunt nobiscum bruta animalia, quàm angeli. Nam nos & bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus charitatem, vt suprà* * *dictum est: ergo etiam neque ad angelos.* Ar.3.huius quæ.

3. *Præterea, Nihil est ita proprium amicorum, sicut conuiuere, vt dicitur in* 8.* *Ethicor. Sed angeli non conueniunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus: ergo ad eos charitatis amicitiam habere non valemus.* Lib.2.ca. 5. antem med. t.5.

Sed contra est, quod * *August. dicit in 1.de doctr.Christian. Iam verò si, vel cui præbendum a nobis est, vel à quo nobis præbendum est officium misericordiæ, rectè proximus dicitur, manifestum est, præcepto quo iubemur diligere proximum etiam sanctos Angelos contineri: à quibus multa nobis misericordiæ impenduntur officia.* * Li.1.c. 30. post u medium, tom.3.

Respondeo dicendum, quòd amicitia charitatis, sicut suprà * *dictum est, fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, in cuius participatione communicant cum angelis homines. Dicitur enim Matth. 22. quòd in resurrectione erunt homines sicut angeli in cælo. Et ideo manifestum est, quòd amicitia charitatis etiam ad angelos se extendit.* q.23.a.2.

Ad primum ergo dicendum, quòd proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam æternam, super qua communicatione amicitia charitatis fundatur.

Ad secundum dicendum, quòd bruta animalia conueniunt nobiscum in genere propinquo, ratione naturæ sensitiuæ: secundùm quam non sumus participes æternæ beatitudinis, sed secundùm mentem rationalem, in qua communicamus cum angelis.

Ad tertium dicendum, quòd angeli non conueniunt nobis exteriori conuersatione, quæ nobis est secundùm sensitiuam naturam. Conuiuimus tamen angelis secundùm mentem: imperfectè quidem in hac vita, perfectè autem in patria, sicut & suprà * *dictum est.* q.23.a.1. ad 1.

CONCLVSIO est, manifestum est quòd amicitia charitatis etiam ad Angelos se extendit. Pendendum autem est, sanctum Thomam non dixisse esse obligationem diligendi Angelos, sed solùm posse nos illos charitate diligere. An verò sit obligatio illos diligendi, dicemus suo loco.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm debeamus dæmones ex charitate diligere.

146. 3.dist.28. a.5. & d. 31.q.2.a. 3.q.2. & Rom. 13. lect.2.6. * c.4 par. 4. parum à med. AD vndecimum sic proceditur. *Videtur, quòd dæmones ex charitate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi, inquantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam dæmones sic nobiscum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, viuere, & intelligere: vt dicit* * *Dionys. in 4.cap.de diu.nom. ergo debemus dæmones ex charitate diligere.*

2. *Præterea, Dæmones differunt à beatis angelis differentia peccati: sicut & peccatores homines à iustis. Sed iusti homines ex charitate diligunt peccatores: ergo etiam ex charitate debent diligere dæmones.*

3. Præterea, Illi à quibus beneficia nobis impenduntur, debent à nobis ex charitate diligi, tanquam proximi: sicut patet ex auctoritate Augustini supra* inducta. Sed dæmones nobis in multis sunt vtiles, dum nos tentando, nobis coronas fabricant, sicut * Augustinus dixit 11. de ciuit. Dei. Ergo dæmones sunt ex charitate diligendi.

* Artic. præced. arg. sed contra

Sed contra est, quod dicitur Isai. 28. Delebitur fœdus vestrum cum morte, & pactum vestrum cum inferno non stabit. Sed perfectio pacis & fœderis est per charitatem. Ergo ad dæmones, qui sunt inferni incolæ & mortis procuratores, charitatem habere non debemus.

* Aug. li. 11. c. 17. tom. 5.

Art. 6. Respondeo dicendum, quòd sicut suprà* dictum est, in peccatoribus ex charitate debemus diligere naturam, peccatum autem odire. In nomine autem dæmonis significatur natura peccato deformata: & ideo dæmones ex charitate non sunt diligendi. Et si non fiat vis in nomine, & quæstio referatur ad illos spiritus, qui dæmones dicuntur, vtrùm sint ex charitate diligendi: respondendum est * secundùm præmissa, quòd aliquid ex charitate diligitur dupliciter. Vno modo sicut ad quem amicitia habetur, & sic ad illos spiritus, charitatis amicitiam habere non possumus. Pertinet enim ad rationem amicitiæ, vt amicis nostris bonum velimus. Illud autem bonum vitæ æternæ, quod respicit charitas, spiritibus illis à Deo æternaliter damnatis, ex charitate velle non possumus. Hoc enim repugnaret charitati Dei, per quam eius iustitiam approbamus. Alio modo diligitur aliquid, sicut quod volumus permanere vt bonum alterius: per quem modum ex charitate diligimus irrationales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei, & vtilitatem hominum: vt suprà* dictum est. Et per hunc modum, & naturam dæmonum etiam ex charitate diligere possumus: inquantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conseruari ad gloriam Dei.

Art. 3. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quòd mens Angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens dæmonum: & ideo amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione vitæ æternæ magis quàm super communicatione naturæ, habetur ad Angelos, non autem ad dæmones.

Ad secundum dicendum, quòd homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perueniendi ad beatitudinem æternã: quod non habent illi, qui sunt in inferno damnati, de quibus quantum ad hoc, est eadem ratio, sicut & de dæmonibus.

Ad tertium dicendum, quòd vtilitas, quæ nobis ex dæmonibus prouenit, non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione diuinæ prouidentiæ. Et ideò ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum, sed ad hoc quòd simus Deo amici, qui eorum peruersam intensionem conuertit in nostram vtilitatem.

PRIMA conclusio est, nomen dæmonis significat naturam mali angeli vt peccato affectam, & sub ea ratione non possumus dæmones diligere.

SECVNDA conclusio, ad dæmonem secundùm suam naturam non possumus habere amicitiam, quia illi non possumus velle vitam æternam in eo statu, & sic per charitatem non possumus illos diligere, tanquam eos, quibus cum amicitiam habemus.

TERTIA conclusio, naturam dæmonis possumus diligere, tanquam bonum concupitum ex amicitia alterius: possumus enim velle illos conseruari in sua natura ad gloriam Dei, & ex complacentia ipsius.

ARTICVLVS XII.

Vtrùm conuenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, & nosipsi.

1247. 3. di. 28. art. 7. & vir. qu. 2. art. 7. * Trac. 83. non remotè à hinc, s. 3.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda. Scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, & nosipsi. Vt enim Augustinus * dicit super Ioan. Qui non diligit Deum, nec seipsum diligit. In Dei ergo dilectione includitur dilectio suiipsius. Non ergo est alia dilectio suiipsius, & alia dilectio Dei.

2. Præterea, Pars non debet diuidi contra totum. Sed corpus nostrum est quædam pars nostri. Non ergo debet diuidi quasi aliud diligibile corpus nostrum à nobisipsis.

3. Præterea, Sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus. Sicut ergo dilectio, qua quis diligit proximum, distinguitur à dilectione, qua quis diligit seipsum: ita dilectio, qua quis diligit corpus proximi, debet distingui à dilectione, qua quis diligit corpus suum. Non ergo conuenienter distinguuntur quatuor ex charitate diligenda.

Sed contra est, quòd * Augustinus dicit in 1. de doctrin. Christ. Quatuor sunt diligenda: vnum quod supra nos est, scilicet Deus: alterum, quod nos sumus: tertium, quod iuxta nos est, scilicet proximus: quartum, quod infra nos est, scilicet proprium corpus.

* 1. 1. c. 23. in princ. & c. 26. tom. 3.

Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est, amicitia charitatis super communicatione beatitudinis fundatur, in qua quidem communicatione, vnum quidem est quod consideratur vt principium influens beatitudinem, scilicet Deus. Aliud est beatitudinem directè participans, scilicet homo & angelus. Tertium autem est id, ad quod per quandam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens, est ea ratione diligibile, quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans, potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est vnum nobiscum, vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione, & secundùm hoc sumuntur duo ex charitate diligibilia, prout scilicet homo diligit & seipsum & proximum.

* q. 23. a. 1. & 5. & q. hac. a. 3. & 6. & 10.

Ad primum ergo dicendum, quòd diuersa habitudo diligentis ad diuersa diligibilia facit diuersam rationem diligibilitatis: & secundùm hoc, quia est alia habitudo hominis diligẽtis ad Deum & ad seipsum: propter hoc ponuntur duo diligibilia, cùm dilectio vnius sit causa dilectionis alterius. Vnde ea remota, alia remouetur.

Ad secundum dicendum, quòd subiectum charitatis est mens rationalis, quæ potest esse beatitudinis capax, ad quam corpus directè non attingit, sed solum per quandam redundantiam. Et ideo homo secundùm rationalem mentem, quæ est principalis in homine, alio modo se diligit secundùm charitatem, & alio modo corpus proprium.

Ad tertium dicendum, quod homo diligit proximum & secundùm animam & secundùm corpus ratione cuiusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est vna tantum ratio dilectionis. Vnde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

CONCLVSIO est affirmatiua, ex Augustino 1. de doctrina Christiana, cap. 23. & 26. tom. 3. Quæ disputari poterant circa hos articulos commodius dicentur infrà, ad quæst. 44.

QVÆSTIO XXVI.

De ordine charitatis, in tredecim articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de ordine charitatis.

Et circa hoc quæruntur tredecim.

Primò, vtrùm sit aliquis ordo in charitate.

Secundò, vtrùm homo debeat Deum diligere plus quàm proximum.

Tertiò, vtrùm plus quàm seipsum.

Quartò, vtrùm se plus quàm proximum.

Quintò, vtrùm homo debeat plus diligere proximum, quàm corpus proprium.

Sextò, vtrùm vnum proximum plus quàm alium.

Septimò,

Septimò, vtrùm plus proximum meliorem, vel sibi magis coniunctum.

Octauò, vtrùm plus coniunctum sibi secundùm carnis affinitatem, vel secundùm alias necessitudines.

Nonò, vtrùm ex charitate plus debeat diligere filium, quàm patrem.

Decimò, vtrùm plus debeat diligere matrem, quàm patrem.

Vndecimò, vtrùm plus vxorem, quàm patrem vel matrem.

Duodecimò, vtrùm magis benefactorem, quàm beneficiatum.

Decimotertiò, vtrùm ordo charitatis maneat in patria.

ARTICVLVS I.

Vtrùm in charitate sit ordo.

148. 3.dist.29. art.1. & vir.qu.2. art.9.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd in charitate non sit aliquis ordo. Charitas enim est quædam virtus. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in charitate aliquis ordo assignari debet.

2. Præterea, Sicut fidei obiectum est prima veritas, ita charitatis obiectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia æqualia creduntur. Ergo nec in charitate debet poni aliquis ordo.

3. Præterea, Charitas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo nō debet attribui charitati.

Sed contra est quòd dicitur Canticor. 2. Introduxit me Rex in C *cellam vinariam, ordinauit in me charitatem.*

1.4. text. poſt med. dist.3.

*Respondeo dicendum, quòd sicut * Philosophus dicit in 5. Metaph. Prius & posterius dicitur secundùm relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris & posterioris. Vnde oportet quòd vbicunque est aliquod*

qu.prec. art.12. & 9.23.a.1.

*principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem * est suprà, quòd dilectio charitatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia charitatis fundatur: & ideo oportet quòd in his, quæ ex charitate diliguntur, attendatur aliquis ordo secundùm relationem ad primum principiū huius dilectionis, quod est Deus.*

*Ad primum ergo dicendū, quòd charitas tendit in vltimum finem sub ratione finis vltimi, quod non conuenit alicui alij virtuti, vt suprà * dictum est. Finis autem habet rationem principij in appetibilibus & in agendis, vt ex suprà * dictis patet. Et ideo charitas maximè importat comparationem ad primum principiū. Et ideo in ea maximè consideratur ordo secundùm relationem ad primum principium.*

Ad secundum dicendū, quòd fides pertinet ad vim cognoscitiuam, cuius operatio est secundùm quod res cognitæ sunt in cognoscente. Charitas autem est in vi affectiua: cuius operatio consistit in hoc, quòd anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalius inuenitur in ipsis rebus, & ex eis deriuatur ad cognitionem nostram. Et ideo ordo magis appropriatur charitati, quam fidei, licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundo quod est principaliter de Deo: secundariò autem de aliis, quæ referuntur ad Deum.

Ad tertium dicendum, quòd ordo pertinet ad rationem, sicut ad ordinantem: sed ad vim appetitiuam pertinet sicut ordinatam. Et hoc modo ordo in charitate ponitur.

E CONCLVSIO est affirmatiua, quam tradidit Augustinus *tom.3.lib.1.de doctrina Christiana, cap.27.* Bernardus *serm.49.& 50.in Cantica.* & alij Patres passim.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Deus sit magis diligendus, quàm proximus.

149. 3.dist., art.3.tex.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd Deus non sit magis diligendus quàm proximus. Dicitur enim 1.Ioan.

A *Qui non diligit fratrem suum quem videt; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere? Ex quo videtur quòd illud sit magis diligibile, quod est magis visibile. Nam & visio est principium amoris, vt dicitur in 9.* Ethic. Sed Deus est minus visibilis, quàm proximus: ergo etiam est minus ex charitate diligibilis.* & ad 5. & vir.q. 2.a.7.cor & ad 7. & 8. Lib.9.Eth. cap.vlt. tom.5.

2. Præterea, Similitudo est causa dilectionis, secundùm illud Eccles.13. Omne animal diligit simile sibi. *Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum, quàm ad Deum. Ergo homo ex charitate magis diligit proximum, quàm Deum.*

3. Præterea, Illud quod in proximo charitas diligit, Deus est: vt patet per Augustin. in 1.de doctr.Christ. Sed Deus non est maior in seipso, quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso, quam in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus, quàm proximus.* Li.1.tex. ca.22. & 27.elicitur t.3.

B *Sed contra est, Illud magis est diligendum, propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet à Deo abducunt: secundùm illud Luc.14.* Si quis venit ad me, & non odit patrem, & matrem, & vxorem, & filios, & fratres, & sorores, non potest meus esse discipulus. *Ergo Deus est magis ex charitate diligendus, quàm proximus.*

Respondeo dicendum, quòd vnaquæque amicitia respicit principaliter id, in quo principaliter inuenitur illud bonum, super cuius communicatione fundatur. Sicut amicitia politica principalius respicit principem ciuitatis, à quo totum bonum commune ciuitatis dependet: vnde & ei maxime debetur fides & obedientia à ciuibus. Amicitia autem charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, qua consistit in Deo essentialiter sicut in primo principio, à quo deriuatur in omnes, qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter & maximè Deus est ex charitate diligendus. Ipse enim diligitur, sicut beatitudinis causa: proximus autem, sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

*Ad primum ergo dicendum, quòd dupliciter est aliquid causa dilectionis. Vno modo sicut id quod est ratio diligendi. Et hoc modo bonum est causa diligendi, quia vnumquodque diligitur, inquantum habet rationem boni. Alio modo, quia est via quædam ad acquirendum dilectionem. Et hoc modo visio est causa dilectionis: non quidem ita quòd ea ratione sit aliquid diligibile, quia est visibile: sed quia per visionem perducitur ad dilectionem. Non ergo oportet quòd illud quod est magis visibile, sit magis diligibile, sed quòd prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apostolus. Proximus enim, quia est nobis magis visibilis, primo occurrit nobis diligendus. Ex his enim, quæ nouit animus, discit incognita amare, vt * Gregorius dicit in* Hom 12. in Euag. in princ.

D *quadam homilia. Vnde si aliquis proximum non diligit, arguitur potest quòd nec Deum diligit: non propter hoc, quòd proximus sit magis diligibilis, sed quia prius diligendus occurrit: Deus autem est magis diligibilis propter maiorem bonitatem.*

Ad secundum dicendum, quòd similitudo quam habemus ad Deum, est prior & causa similitudinis, quam habemus ad proximum. Ex hoc enim, quòd participamus à Deo, id quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficimur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum, quàm proximum diligere.

Ad tertium dicendum, quòd Deus secundùm substantiam suam consideratus in quocunque sit, æqualis est: quia non minuitur per hoc quod est in aliquo. Sed tamen non æqualiter habet proximus bonitatem Dei, sicut habet ipsam Deus. Nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participatiuè.

E CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS III.

Vtrùm homo debeat ex charitate plus Deum diligere, quàm seipsum.

150. Infr. qu. 44 art 2. & 9.dist. 29 art.3. Et ver.q. 2 art.4 ad 2.& 2.q. ad 9. &

*AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd homo non debeat ex charitate plus Deum diligere quàm seipsum. Dicit enim * Philosophus in 9.Ethicor. quòd amicabilia, quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus, quæ sunt ad seipsum. Sed causa est prior effectu: ergo maior est amicitia hominis ad seipsum, quam*

quodl. 1. art. 9 cor. * lib. 9. Eth. c. 8. n6 multum à prin. t.

ad quemcunque alium: ergo magis se debet diligere, quàm Deum.

2. *Præterea, Vnumquodque diligitur inquantum est proprium bonum: sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur quam id, quod propter hanc rationem diligitur, sicut principia quæ sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur: ergo homo diligit magis seipsum, quam quodcunque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum, quàm seipsum.*

3. *Præterea, Quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum: quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest: ergo homo non plus deberet ex charitate Deum diligere, quam seipsum.*

2. 2. q. 26. a. 3. in med. tam. 3.

*Sed contra est, quòd * Augustin. dicit in 1. de doctrina Christ. Si teipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum, vbi dilectionis tuæ rectissimus finis est, non succenseat aliquis alius homo, si & ipsum propter Deum diligas. Sed propter quod vnumquodque, illud magis: ergo magis debet homo diligere Deum, quàm seipsum.*

Respondeo dicendum, quòd à Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturæ, & bonum gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis à Deo facta, fundatur amor naturalis, quo non solum homo in suæ integritate naturæ super omnia diligit Deum & plus quàm seipsum, sed etiam qualibet creatura suo modo: id est, vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore: sicut lapides & alia quæ cognitione carent: quia vnaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius, quàm particulare bonũ proprium. Quod manifestatur ex opere. Quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem vtilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundùm quas ciues pro bono communi & dispendia propriarum rerum & personarum interdum sustinent. Vnde multo magis hoc verificatur in amicitia charitatis, qua fundatur super communicationem donorum gratiæ. Et ideo ex charitate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quàm seipsum: quia beatitudo est in Deo, sicut in communi & fontali principio omnium, qui beatitudinem participare possunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de amicabilibus, quæ sunt ad alterum, in quo bonum quod est obiectum amicitiæ, inuenitur secundùm aliquem particularem modum: non autem de amicabilibus, quæ sunt ad alterum, in quo bonum prædictum inuenitur secundùm rationem totius.

Ad secundum dicendum, quòd bonum totius diligit quidem pars, secundùm quod est sibi conueniens, non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quòd seipsam refert in bonum totius.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem, quo Deus amatur amore concupiscentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiæ, quàm amore concupiscentiæ: quia maius est in se bonum Dei, quàm participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex charitate, quàm seipsum.

CONCLVSIO est affirmatiua.

Circa hanc quæstionem, sicuti & circa præcedentem aliqua dicentur quæ pertinent ad cognitionem naturæ actus charitatis.

DISPVTATIO LXXIV.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

Quo sensu dilectio Dei debeat esse super omnia.

DE hac materia dixi in simili de contritione *in additionibus ad 3. par. in quæst. 3.* & P. Vasquez *1. 2. d. 94.* P. Azor *tomo 2. lib. 12. cap. 1. quæst. 5.* Ponendum verò est ad rationem dilectionis Dei

A super omnia non esse necessariam certam aliquam durationem, vt *3. par. loco citato de contritione*, dixi cum communi sententia Doctorum contra Scotum. legi potest P. Suarez *tomo 3. in 3. par. d. 4. sect. 5.* nullo enim specie tenus probabili argumento ostendi potest necessitas determinatæ alicuius durationis ad rationem dilectionis, cuius essentia ex obiecto formali deducenda est. An verò vt Deus dicatur diligi super omnia requiratur in actu dilectionis certa aliqua intensio, quæstionem habet. & Adrianus *in 4. quæst. 2. de pœnitentia, & quodlibeto 5. artic. 3. principali*, sentit necessariam esse certam aliquam intensionem. & probari potest ex illis verbis Deuteron. 6. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, &c.* Alij verò existimant, amorem Dei super omnia, licet non requirat absolutè certam intensionem, debere tamen

B habere maiorem intensionem in homine, quam sit intensio cuiuslibet alterius amoris in eodem homine. ita sentit Petrus Soto *lect. 14. & 15. de pœnitentia*, & fauet Bonauentura *in 4. dist. 16 artic. 2. quæst. 1.* Durandus *d. 17. q. 4.* Richardus *artic. 1. quæst. 5.* quod videntur probare, quia amor Dei debet esse super omnia.

Communis tamen sententia est asserentium dilectionem Dei super omnia non requirere certam aliquam intensionem. ita Gabriel *in 3. d. 27. q. vnica, artic. 2.* Maior *in 4. d. 17. q. 2. artic. 4.* P. Valentia hîc *quæst 4. punct. 1.* Ioannes Medina *codice de pœnitentia, quæst. 5.* Sotus *in 4. d. 17. q. 2. artic. 4.* Vega *lib. 17. in Tridentino, cap. 4.* P. Suarez in simili de contritione suprà *disputat. 4. sect. 4.* P. Vasquez *disputatione citata.* & Theologi communiter. Dicendum ergo est, ad rationem dilectionis Dei super omnia non esse

C necessariam certam aliquam intensionem; rectè enim docet P. Valentia, non esse idoneum aliquod fundamentum ad dicendum esse præceptum de certa aliqua intensione. Et certè ex tali præcepto mentes etiam piorum hominum scrupulis implicarentur. Secundò dicendum est Deum esse diligendum super omnia appretiatiuè. ita citati Theologi. Et solùm est difficultas in explicando quid sit, Deum super omnia diligere appretiatiuè; variè enim explicatur à Doctoribus. Aliqui enim explicant, in eo positam esse dilectionem maiorem appretiatiuè, vt homo proponat ita diligere Deum, vt quodlibet malum patiatur, potius quàm ab eius amore discedat. Et sanè per hoc propositum à posteriori bene explicatur efficacitas dilectionis super omnia; necessarium tamen non est tale propositum expressum. Et quærimus in quo

D consistat dilectio Dei super omnia, ex qua tale propositum emanat.

Dominicus Soto & recentiores alij docent, amorem maiorem appretiatiuè dici, quia fortior est, licèt non habeat tantam teneritudinem; sæpe enim aliquis personarum vnam diligit fortiùs, & aliam maiori teneritudine. quod tamen aliquibus recentioribus non probatur: putant enim amorem magis fortem fore magis tenerum pro diuersis oblatis occasionibus. Alij verò e contrario probant prædictam distinctionem, & explicant ab effectu, quia diuersimodè solet quis amare senescentem virum, aut lactentem puerulũ. Verùm quidquid sit de hoc, bonum sensum habere potest, dilectionem Dei super omnia debere esse fortiorem. Contendimus tamen explicare, in quo consistat eius fortitudi-

E nis efficacitas. Et alij explicant in eo consistere, vt à nullo amore vincatur. Verùm si Doctores huius opinionis velint, charitatem & dilectionem super omnia non posse vinci à contrario superuenienti, errant manifestè, quia etiamsi quis verè dilexerit Deum charitate perfecta, de corde puro, & conscientia non ficta, potest postea peccare. Quod si quid aliud velint, restat adhuc explicandum, quid illud sit. At alij item in eo constituunt, quòd non patiatur secum illa dilectio vehementiorem aliquem amorem. Sed isti reipsa non differunt à sententia Petri Soti, & quod dicunt probare nõ possunt.

Alia

Alia ergo ratione potest explicari ratio huius appretiationis: consistit enim in hoc vt bonum Deo velimus ex complacentia ipsius, & vt bonum est illius summi boni, qui amor talis naturæ est, vt secum simul non patiatur amorem, amicitiæ Dei contrarium, siue intensiorem, siue remissiorem, licèt possit admittere intensiorem alium amorem, qui non sit contrarius amicitiæ Dei. Vnde illud super omnia non refertur ad quodcumque aliud bonum, sed ad bonum contrarium, quod est peccatum mortale. ita explicat hanc appretiationis rationem P. Vasquez 1.2. *disput. citata, & 1. parte, tom. 2. disput. 235. c. 2. in fine.* vbi dixit amorem Dei esse super omnia, non intensiuè, sed appretiatiuè, quod in eo tantùm consistit, vt quis nihil diligat contra veram Dei amicitiam. Et idem docuit Alexander Pesantius *in additionibus ad 3. partem, in quæst. citata disput. 6.* & hoc sensu intelligendum est illud Deuteronomij 6. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde,* id est, ex corde simplici, quod nihil habeat admixtum amoris contrarij amicitiæ Dei. Sicut 1. Corinth. 3. dicitur, *Si habuero omnem fidem,* id est, fidem puram, integram, quæ nihil habeat admixtum hæsitationis. Et eodem sensu dixit Christus: *Qui amat patrem, aut matrem plusquam me, non est me dignus.* quod non est intelligendum de intensione maiori, sed de affectu mouente hominem ad violationem alicuius præcepti. Duæ verò priores sententiæ idoneum non habent alicuius momenti argumentum.

Disputant verò hîc nonnulli recentiores, an per charitatem possit proximus intensiùs diligi, quàm Deus, quod tamen in nostra sententia locum non habet, diximus enim per charitatem diligi proximum propter Deum, ita vt in proximo nihil diligatur nisi Deus amore amicitiæ, vt docuit S. Thomas infrà *quæst. 103. art. 3. ad 2. sæpe citatum.* Volumus enim per charitatem bonum proximo; ex complacentia tamen ipsius Dei, & vt bonum Dei est. Quòd si actus charitatis theologicæ possit versari circa proximum ex complacentia ipsius proximi, posset talis actus esse interior actu quo diligeretur Deus in se: essent enim actus diuersæ speciei, & nõ essent contrarij, nulláque apparet ratio, propter quam hæc dilectio proximi non posset esse intensior.

Et iuxta hæc potest quis philosophari de dilectione naturali Dei super omnia, & explicare, in quo consistat ratio perfectioris dilectionis appretiatiuæ. Ex dictis etiam intelligitur, essentiam actualis dilectionis supernaturalis Dei super omnia non requirere contrarietatem cum peccato veniali, licèt possit illam habere. Priorem partem probo, quia peccatum veniale secundùm certam doctrinam non dissoluit amicitiam cum Deo, neque corrumpit habitualem charitatem, vt suprà diximus; potest tamen actus dilectionis Dei super omnia excludere maculam peccati venialis, si vel expressè, vel virtute sit retractatio illius, vt dixi 3. *parte, ad quæst. 87.*

DVBIVM II.

An sit secundùm inclinationem naturalem hominem diligere Deum plusquam seipsum.

ALiquorum sententia est negans. indicat Albertus *in 3. distinct. 27. q. 1.* Gabriel ibidem *art. 1. not. 3.* Bonauentura *quæst. 4. ad vltimum.* Altisiodorensis *lib. 3. summæ, tractatu 5. c. 3. quæst. 1.* Et probari potest ab experimento; maiori enim facilitate mouetur homo in proprium bonum, quàm in bonum Dei; ergo maior est inclinatio. Aliorum tamen sententia est asserentium, hominem secundùm partem rationalem magis inclinari ad diligendum Deum appetitu innato, quàm seipsum. ita S. Thomas *1. p. q. 6. art. 5.* de Angelo disputans. Scotus, & Durandus *in 3. d. 29. q. 1. &* 2. P. Valentia hîc *quæst. 4. puncto 2.* Pro exacta verò intelligentia sciendum est id quod in citatum articulum primæ partis notat P. Vasquez & nos suprà notauimus non semel, in eodem actu amoris inueniri respectũ concupiscentiæ & amicitiæ. respectus concupiscentiæ versatur circa bonum amatum, respectus verò amicitiæ circa personam.

Et si loquamur de eodẽ actu amoris, semper id quod diligitur amore amicitiæ magis diligitur; quod enim amatur amore concupiscentiæ, non amatur propter se, sed propter illud quod diligitur amore amicitiæ. Et secundùm hanc rationem cùm creatura rationalis teneatur diligere Deum amore amicitiæ, secundùm etiam suam inclinationem rectam in talem amorem inclinabitur. Quòd si loquamur non solùm de amore amicitiæ supernaturalis, sed etiam de amore amicitiæ naturalis, idem est obseruandum. Cum hoc tamen verum est, creaturam intellectualem posse diligere Deum vt bonum sibi ex complacentia propria ipsius creaturæ operantis, qui actus potest esse honestus: vt constat ex dictis *ad q. 17.* in quo actu respectus amicitiæ terminantur ad personam operantem, & respectus concupiscentiæ ad bonum amatum, & in eo actu magis diligit se creatura, quàm Deum, vt bene notauit P. Vasquez *in 1. articulum primæ partis.*

Dubitant verò aliqui an homo debeat potius amore amicitiæ diligere Deum, quàm se. Et S. Thomas hîc *art. 2.* meritò affirmat, quia maius bonum magis quasi appretiatiuè est diligendum. Et licèt inclinatio naturalis eadem sit reipsa cum natura, & veluti indiuisibilis, tamen secundùm nostrum modum concipiendi intelligimus illam inclinationem perfectiùs versari circa maius bonum.

Ratio verò facta in principio pro prima opinione facilem habet solutionem: experimentum enim illud non oritur ex inclinatione in bonum rationis, sed partim ex præsentia obiectorum sensibilium, & partim ex inclinatione appetitus sensitiui. legatur Sotus 2. *libro de natura, & gratia.* Bañez hîc *in art. 2.* qui docent, secundùm rectã rationem non esse facilius hominem seipsum diligere, quàm Deum. Item docent, hominem interdum faciliùs se diligere amore naturali propter faciliorem cognitionem sui, faciliùs etiam ferri in bonum sensibile, & delectabile propter assignatam rationem. Aliqui interpretes disputant hîc *in art. 2.* an detur virtus & habitus ad diligendum Deum actu amicitiæ naturalis, & acquisitæ, de quo tamen diximus *ad quæst. 23.*

ARTICVLVS IV.

Vtrùm homo ex charitate magis debeat diligere seipsum, quàm proximum.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd homo ex charitate non magis debeat diligere seipsum, quàm proximum. 1. *Principale enim obiectum charitatis est Deus, vt suprà * dictum est. Sed quandoque homo habet proximum magis Deo coniunctum, quàm sit ipse. Ergo magis debet aliquis talem diligere, quàm seipsum.* 151. lib. 29. 2. c. & q. 26. q. 1. ad 12. q. 1. ar. 4. q. 1. cor. & quæ. 8. a. 2. cor. 6. * Ar. 1. & 2. huius q. & qu. 25. art. 1. & 12.

2. *Præterea, Detrimentum illius, quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex charitate sustinet detrimentum pro proximo: secundum illud Prouerb. 12.* Qui negligit damnum propter amicum, iustus est. *Ergo homo debet ex charitate magis alium diligere, quàm seipsum.*

3. *Præterea, 1. ad Corinth. 13. dicitur, quòd charitas non quærit quæ sua sunt. Sed illud maximè amamus, cuius bonum maximè quærimus. Ergo per charitatem aliquis non amat seipsum magis, quam proximum.*

Sed contra est, quod dicitur Leuit. 19. & Matth. 22. Diliges proximum tuum sicut teipsum. *Ex quo videtur, quòd dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis, qua habetur ad alterum. Sed exemplar potius est, quàm exemplatum. Ergo homo ex charitate magis debet diligere seipsum, quàm proximum.*

Respondeo dicendum,quòd in homine duo sunt,scilicet natura spiritualis & natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum, quòd diligit se secundum naturam spiritualem, vt q.25.a.7. *supra* dictum est. Et secundum hoc debet homo magis se diligere post Deum,quàm quemcunque alium. Et hoc patet ex ipsa ra-* q.25.a.2. & 12. *tione diligendi. Nam,sicut supra* dictum est, Deus diligitur vt principium boni,super quo fundatur dilectio charitatis. Homo autem seipsum diligit ex charitate secundum rationem, quæ est particeps prædicti boni. Proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quandam vnionem in ordine ad Deum. Vnde sicut vnitas potior est,quàm vnio,ita quòd homo ipse participet bonum diuinum,est potior ratio diligendi, quàm quod alius associetur sibi in hac participatione.Et ideo homo ex charitate debet magis seipsum diligere, quàm proximum. Et huius signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati,quod contrariatur participationi beatitudinis,vt proximum liberet à peccato.*

Ad primum ergo dicendum, quòd dilectio charitatis non solum habet quantitatem ex parte obiecti, quod est Deus, sed ex parte diligentis,qui est ipse homo charitatem habens:sicut & quãtitas cuiuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subiecto. Et ideo licèt proximus melior, sit Deo propinquior : quia tamen non est ita propinquus charitatem habenti, sicut ipse sibi, non sequitur quòd magis debeat aliquis proximum, quàm seipsum diligere.

Ad secundum dicendum, quòd detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum,& in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem,quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando,vt proximum liberet à pec- 2a corp. art. *cato,sicut* dictum est.*

* In regula tertia & habetur 1.2. *Ad tertium dicendum,quòd sicut* Augustin.dicit in regula, cum dicitur,Charitas non quærit quæ sua sunt,sic intelligitur,quòd communia propriis anteponit. Semper autem commune bonum est magis amabile vnicuique, quàm proprium. Sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius,quàm bonum partuale sui-* 8.ar.præc. *ipsius,vt* dictum est.*

CONCLVSIO est, homo magis secundùm rationem debet seipsum diligere.

DISPVTATIO LXXV.

Circa hunc articulum.

DVBIVM I.

An debeat quisque intensius seipsum diligere, quàm proximum.

SENSVS dubij est satis manifestus. Et dicendum est primò non esse talem obligationem: nullum enim est idoneum argumentum ad id affirmandum. Et explicari potest ex supradictis,quia licèt sit obligatio diligẽdi Deum super omnia, non tamen intensiuè,sed appretiatiuè; ergo licèt debeat homo magis seipsum diligere quàm proximũ,non tamẽ secũdùm intensionẽ,sed secũdũ prælationẽ,& appretiatiuè,vt loquũtur Theologi.Secũdò dicendũ est hominẽ obligari ad diligẽdũ seipsũ magis appretiatiuè; strictior enim est obligatio quærendi propriam salutem quàm alienam quando illarum altera tantùm esset quærenda, cuius veritatis optimum signum est, quod tradidit S. Thomas, quia nullus propter aliorum salutem potest committere peccatum, quantumuis veniale, & leuissimum. quam doctrinam frequenter tradunt Patres. Basilius ita docet in quodam sermone circa illa verba Pauli, *Attende tibi & doctrinæ*. Bernardus *sermone 2. de resurrectione*, vbi indicat etiam rationem huius veritatis; ait enim:Perfectam continentiam quære, quam debes tibi ipsi. Nemo tibi propinquior. Qua ratione vsus est S. Thom. quamuis alij verbis *in art.* 4. & per se videtur manifestum.

Sed solet obiici illud Micheæ 2. *Vtinam non essem vir habens spiritum, & mendacium potiùs loquerer.* vbi Propheta videtur desiderare malum proprij mendacij ex amore erga populum suum. Respondetur ibi mendacium sumi,non pro malitia mendacij,sed pro falsitate,quæ dicitur mendacium materiale. Quasi diceret,vtinam falsum dicerem, deceptus persuasione humana. qua phrasi interdum vtuntur Hispani,quo sensu locum interpretatur noster Ribera ibi. Item per exaggerationem dictum illud fuisse à Propheta explicat P. Valentia hîc *puncto* 3. Sed prior expositio videtur probabilior.

Secundò potest obiici S.Thomas, qui *artic.vltim.huius quæstion.* docet ordinem charitatis manere in patria, & quia huius ordinis vna pars est diligere seipsum plusquam proximum, dixit, duobus modis posse distingui gradum dilectionis. Vel ex parte obiecti secundùm differentiam boni, vel secundùm intensionem dilectionis. Et secundùm hanc rationem intensionis dicit, manere ordinem charitatis in patria; ergo sentit,etiam secundùm intensionem debere hominem seipsum plus diligere quàm alios. Respondent aliqui,S.Thomam nomine intensionis in eo articulo solùm intelligere perfectiorem actum,non tamen veram intensionem gradualem. Et hoc sensu vocem intensionis sumptam esse à S. Thoma *art.6.& 7.* Nihilominus facilior occurrit explicatio:nam *art.7.* S. Thom. non explicat ordinem,qui sit in præcepto ex parte intensionis.Neque est verbum aliquod ex quo id possit colligi, sed ordinem qui ex propria charitate oritur; sine obligatione tamen.Et eodem sensu existimo loquutum S.Thomam *art. vlt. huius quæst.* & ita possumus intelligere vocem intensionis secundùm pressum significatum eius. Aliud enim est in hoc magis inclinari hominem ex propria charitate, & aliud esse in præcepto.

DVBIVM II.

An possimus ex charitate velle detrimentum in aliquo bono animæ propriæ propter bonum proximi.

IN hac controuersia oportet distinguere quatuor genera bonorum spiritualium.Primum est honestæ operationis,in quo detrimentum esse potest, vel per peccatum contrarium,vel per omissionem actus honesti quãdo non vrget præceptum. Secundum genus est bonorum naturalium, v.g. scientiarum. Tertium est bonorũ habituũ,qui sunt principia honestæ operationis. Quartum est bonum gloriæ, & beatitudinis. Circa primum genus certum est non posse hominem committere peccatum etiam veniale propter quodcumque bonum spirituale alterius.Quod expresse docuit Augustin. *in Psal.* 5. charitas enim erga alterum nulla ratione potest inclinare in peccatum, neque peccatum potest esse ex natura rei medium ad salutem proximi. Si verò detrimentum solùm sit per omissionem actus honesti, poterit quis illud pati, quando non vrget præceptum. An verò interdum teneatur ad vitandum malum spirituale proximi,dicemus infrà *ad quæst.*43. Circa secundum autem genus bonorum certum est posse esse honestum omittere interdum litterarum studium, & scientiarum exercitium,propter bonum aliquod proximi. Imò interdum potest esse obligatio misericordiæ, aut alterius virtutis, iuxta diuersas circumstantias.

Circa tertiũ genus bonorum certum est, esse contra rationem carere habitu amicitiæ Dei per contrariam inimicitiam,neque hoc potest esse amabile per charitatem. Difficilius est an ablatio habituum supernaturalium

lium gratiæ,& charitatis absque aliqua culpa possit esse obiectum charitatis? Capreolus *in 3.d.27.quæst. 1. art.3. ad argumenta contra 3.conclusionem*, putat esse licitum,quia in hoc nulla apparet ratio peccati. Sed contrarium sequitur P. Valentia hîc *quæst.4.puncto* 3. Et probat ex illis verbis Christi Matthæi 18.dicentis. *Quid prodest homini si vniuersum mundum lucretur, animæ verò suæ detrimentum patiatur.* Patereturautem homo magnum detrimentum si Deus illi subtraheret habitus supernaturales. Secundò quia esset contra inclinationem charitatis, siquidem homo per talem affectum versaretur circa destructionem charitatis. Tertiò quia semper obligatur quis ad conseruandum habitum gratiæ, & charitatis, quatenus obligatur ad non peccandum.Ego verò distinguendum censeo. Si enim sermo sit de affectu efficaci ex parte hominis desiderantis,non potest esse actus honestus, quia in hoc ordine rerum charitas & gratia non amittuntur nisi per peccatum. Si verò sermo sit de affectu simplici sub conditione aliqua honesta ex parte obiecti, non video quomodo probetur non posse esse simplicem aliquem affectum honestum, vt infrà dicemus de affectu carendi gloria ad tempus, qui honestus esse potest ex mente aliquorum Patrum.

Argumenta verò P.Valentiæ contra hanc doctrinam vim non habent. Ad primum manifestum est Christum loqui de detrimento per peccatum vt Patres ibi exponunt, & suadet contextus. Ad secundum fore quidem contra inclinationem physicam charitatis, non tamen esset malum morale contra illam, si homo non amitteret eam per peccatum : vnde & certum est, posse Deum se solo immediatè corrumpere habitum charitatis & gratiæ per subtractionem concursus.

Circa quartũ genus certum est non esse licitum,velle amittere beatitudinem per peccatum, vt constat; affectum tamen simplicem de carentia beatitudinis absque propria culpa, & propter finem honestum posse esse licitum, & desiderare ad tempus carentiam beatitudinis colligitur ex Patribus,qui hoc modo interpretantur illa verba Moysis Exodi 32. *Aut dimitte noxam populi huius, aut dele me de libro vitæ.* Qui locus licèt habeat alias explicationes, quas statim referemus; tamen hoc modo explicatur ab aliquibus. Sequuntur Lyra, & Carthusianus.Hieronymus *quæst. 9. ad Algasiam, & epistola ad Gaudentium,& lib. 1. contra Iouinianum*, & aliqui interpretes hîc. Et ratio est, quia in tali simplici complacentia non potest esse malitia actus efficacis,vt ponimus. Item sola carentia beatitudinis ad tempus non habet malitiam moralem,vt constat. Ratio rursus formalis desiderij potest esse honesta, nempe aliorum salus; ergo honestum poterit esse desiderium illud, dummodo operans desideret,carentiam illam non oriri ex peccato.

Secunda verò explicatio illius loci refertur à Lyra *ibidem*,& est aliquorum Hebræorum,vt testatur Xistus Senensis *lib.2.pag.*149. Et cuidam Nouatiano eam tribuit Ambrosius infrà citandus,verba illa prolata esse àMoyse ex nimia animi perturbatione, quam meritò refutant Lyra & alij, tum quia sit contra Patres, tum quia indigna sit mitissimo viro, qualis erat Moyses. Augustinus tamen *quæst.*247. super Exodum dixit,Moysem cum magna securitate loquutum, quòd non timeret delendum esse de libro vitæ, ita credebat Deum dimissurum noxam populi.Quam etiam sequitur Gregorius *lib.*10. *moralium.cap.* 7. explicántque Abulensis & alij exemplo amici loquentis cum amico. Et Rupertus ibi vult petitionem ortam esse ex feruentissimo cordis amore. Et Bernardus *sermone* 12.*in Cantica*, qui quasi per conditionalem sensum explicat petitionem illam exemplo matris, quæ sine dilecto filio nollet introduci in gaudium Domini.legatur Xistus *suprà*,Arboreus *lib.* 10.*Theosophiæ, cap.*8. Lippomanus *in catena super citatum c. Exodi.* Cassianus *collatione* 9.*c.*18.*& collatione* 17.*cap.*26.

Alia est expositio Burgensis in eum locum Exodi,qui per librum vitæ intelligit eum in quo gesta insignium virorum populi Israël describebantur, cui fauet Hilarius *in Psal.*68. Et hanc amplectitur P. Vasquez 1.*parte, ad quæst.*24.*in art.*3.Eam tamen impugnat Thuringus replicator Burgensis *replica contra illam additionem.* Quia Deus respondit: Qui peccauerit, delebo eum de libro meo. Hæc tamen ratio non est omnino efficax, quia de illa pœna optimè potuit Deus respondere, nolle delere de libro illo nisi eum, qui peccatis suis id fuisset promeritus. Mihi tamen communis intelligentia Patrum magis probatur. Omitto sensum eorum, qui per exaggerationem dicta accipiunt ea verba. Eodem quo diximus sensu potest probari prædicta doctrina ex mente Patrum qui de separatione à Christo per carentiã beatitudinis explicant illud Pauli ad Romanos 9. *Optabam ego anathema esse pro fratribus meis,&c.* Origenes,Chrysostomus,Theophylactus, S. Thom. in eum locum interpretantur Paulum manifestare affectum quem tunc habeat,vt si fieri posset sine culpa,& esset necessarium,priuaretur ad tempus Christi fruitione pro fratribus. Sumimus autem argumentum ex authoritate horum Patrum:nam locus ille Pauli alias habet explicationes. Est secunda explicatio Anselmi *ibi*, Hieronymi *in epistola ad Algasiam, quæ est* 151.*quæst.*9.vt anathema significet idem quod mors, quasi Paulus optauerit mori pro fratribus.

Tertia expositio est aliorum quam sequitur P.Valentia hîc *puncto* 3. vt Paulus optauerit separari non ab ipso Christo,sed à membris illius mysticis; anathema enim dicebantur qui erant aliis abominati, & vt tales à reliquo cœtu separabantur,vt notauit Chrysostomus in citatum locum. Aliam expositionem adducit P. Valentia, quæ non videtur differre à sententia Anselmi, vt optauerit Paulus addici etiam morti pro salute fratrum, si id esset necessarium:nam anathema dicebantur,qui addicti erant morti pro reipublicæ salute. legatur Macrobius 3. *Saturnalium,cap.*7. P.Salmeron *prologomeno* 15. *regula* 32. Quòd verò additur,à Christo,variatim explicatur;alij enim intelligunt,sic optabam à Christo,id est, vt mihi concederet Christus.Pater verò Valentia exponit,à Christo,id est, post Christum. sicut solemus dicere à meridie aliquid contigisse, quod post meridiem contigit.

Vltima explicatio est,quam sequuntur Hieronymus, Anselmus,Caietanus & alij in citatum locum Pauli,Camerarius *in dialogo Catholico,cap.*6. P.Vasquez *in epistolam ad Romanos, in paraphrasi, & annotationibus huius capitis, & 1. parte, quæst.* 24. *in art.*3. vt loquatur Paulus de tempore quo sequebatur Iudaismum quando pro defensione suæ legis Christum persequebatur. qui sensus apprimè quadrat in contextu,rectéque cohæret cum præcedentibus & sequentibus : nam cùm capite præcedenti multa dixisse visum esset cum iniuria Iudæorum,quæ reuera non dixerat ex maleuolentia, sub iuramento affirmauit se magno dolore torqueri, quòd videret Iudæos abiectos à gratia Dei, in confirmationem autem huius adduxit affectum,quo suam gentem prosequebatur, cùm Iudaismũ amplectabatur. Verba sunt hæc:Veritatem dico in Christo Iesu,non mentior,testimonium mihi perhibente conscientia mea in Spiritu sancto, quoniam tristitia mihi magna est, & continuus dolor cordi meo. Et idem confirmat illis verbis : Optabam enim ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis. legatur Ambrosius *lib.*3. *de Spiritu sancto, cap.*11.*& lib.*1.*de pœnitentia,cap.* 8.

* * *

ARTI

ARTICVLVS V.

Vtrùm homo magis debeat diligere proximum, quàm corpus proprium.

152. 2.2.q.73. ar.5 cor. Et 1.ioan. 3.c.16. AD *quintum sic proceditur. Videtur,quòd homo non magis debeat diligere proximum,quam corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximũ plus quàm corpus proprium,sequitur quod plus debeat diligere corpus proximi,quàm corpus proprium.*

2. *Præterea, Homo plus debet diligere animam propriam,* Art. præc. *quàm animam proximi, vt * dictum est. Sed corpus proprium propinquius est animæ nostræ, quàm proximus. Ergo plus debemus diligere corpus proprium,quàm proximum.*

3. *Præterea,Vnusquisque exponit id quod minus amat,pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi: sed hoc est perfectorum: secundum illud Ioan. 15.* Maiorem charitatem nemo habet quàm vt animam suam ponat quis pro amicis suis. *Ergo homo non tenetur ex charitate plus diligere proximum,quàm corpus proprium.*

L.1.c.27. à me.t.3. *Sed contra est,quod * Augustin.dicit de doctrina Christiana, quòd plus debemus diligere proximum,quàm corpus proprium.*

*Respondeo dicendum, quòd illud magis est ex charitate diligendum, quod habet pleniorem rationem diligibilis ex charitate, vt * dictum est. Consociatio autem in plena participatione beati-* 9.25.a.1. & 2.& 12. *tudinis,quæ est ratio diligendi proximum,est maior ratio diligendi quàm participatio beatitudinis per redundantiam, quæ est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum quantum ad salutem animæ magis debemus diligere,quàm proprium corpus.*

Ad primum ergo dicendum,quod secundum Philosph.in 9. L.9.c.8. nõ procul à med.t.5. ** Ethicor. Vnumquodque videtur esse id quod est præcipuum in ipso. Vnde cùm dicitur proximus magis esse diligendus, quàm corpus proprium: intelligitur hoc quantum ad animam, quæ est potior pars eius.*

Ad secundum dicendum,quòd corpus nostrum est propinquius animæ nostræ: quàm proximus quantum ad constitutionem propriæ naturæ: sed quantum ad participationem beatitudinis, maior est consecratio animæ proximi ad animam nostram,quàm etiã corporis proprij.

Ad tertium dicendum, quòd cuilibet homini imminet cura proprij corporis: non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi,nisi forte in casu. Et ideo non est de necessitate charitatis,quòd homo proprium corpus exponat pro salute proximi,nisi in casu,quo tenetur eius saluti prouidere. Sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat,pertinet ad perfectionem charitatis.

CONCLVSIO est, magis debet homo diligere proximum,quantum ad salutem animæ,quàm proprium corpus.legatur Augustinus 1. *de doctrina Christiana, c.27.* qua verò obligatione teneatur quis succurrere bono spirituali,& corporali proximi, ex dicendis ad quæstiouem 32. & 33. constabit. Disputant verò aliqui in hunc artic. an sit licitum exponere vitam propriam corporalem periculo mortis pro vita corporali alterius. Sed de hoc dicemus *ad quæst.32.*

ARTICVLVS VI.

Vtrùm vnus proximus sit magis diligendus, quàm alius.

153. 2.dist.29. art.6. & vir qu.2. art.9. AD *sextum sic proceditur. Videtur,quòd vnus proximus nõ sit magis diligendus,quàm alius. Dicit enim * Augustin.* * Li.1.c. 28.in pr. tom.3. 1.*de doct.Christiana: Omnes homines æquè diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis,his potissimum consulendum est, qui pro locorum & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi, quasi quadam sorte iunguntur. Ergo proximorum vnus non est magis diligendus,quàm alius.*

2. *Præterea, Vbi vna & eadem est ratio diligendi diuersos, non debet esse inæqualis dilectio. Sed vna est ratio diligẽdi omnes proximos,scilicet Deus:vt patet per * Augustin.in* 1.*de doctr.Christi. Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus.* * Lib.1.ca. 28.in pr. tom.3. L.2.Rhe. to.c.14. in princ. tom.9.

3. *Præterea, Amare est velle bonum alicui, vt patet per * Philosophum in secundo Rhetoricæ.Sed omnibus proximis æquale bonum volumus, scilicet vitam æternam. Ergo omnes proximos æqualiter debemus diligere.*

Sed contra est, quod tanto vnusquisque magis debet diligi, quanto grauius peccat qui contra eius dilectionem operatur. Sed grauius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum,quali qui agit contra dilectionem aliquorum aliorum. Vnde Leuit.20.præcipitur,quòd qui maledixerit patri,aut matri,morte moriatur: quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum debemus magis diligere, quam alios.

*Respondeo dicendum,quod duplex opinio circa hoc fuit. Quidam enim dixerunt,quod omnes proximi sunt æqualiter ex charitate diligendi, quantum ad effectum, sed non quantum ad exteriorem effectum, ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia,quæ magis debemus impendere proximis quàm alienis: non autem secundum interiorem affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus,etiam inimicis.Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus est ordinatus affectus charitatis,qui est inclinatio gratiæ,quàm appetitus naturalis, qui est inclinatio naturæ. Vtraque enim inclinatio ex diuina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus, quòd inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui, qui conuenit naturæ vniuscuiusque: sicut terra habet maiorem inclinationem grauitatis,quàm aqua: quia competit ei esse sub aqua. Oportet ergo quòd etiam inclinatio gratiæ,quæ est affectus charitatis,proportionetur his,quæ sunt exterius agenda: ita scilicet, vt ad eos intensiorem charitatis affectum habeamus, quibus conuenit nos magis beneficos esse. Et ideo dicendum est, quòd etiam secundum affectum,oportet magis vnum proximorum,quàm alium diligere. Et ratio est, quia cum principium dilectionis sit Deus, & ipse diligens:necesse est,quòd secundum propinquitatem maiorem ad alterum istorum principiorum, maior sit dilectionis affectus. Sicut enim suprà * dictum est,in omnibus,in quibus inuenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud* Art.1.huius qu. *principium.*

Ad primum ergo dicendum, quòd dilectio potest esse inæqualis, dupliciter. Vno modo ex parte eius boni,quod amico optamus:& quantum ad hoc,omnes homines æquè diligimus ex charitate: quia omnibus optamus bonum idem in genere,scilicet beatitudinem æternam. Alio modo dicitur maior dilectio propter intensiorem actum dilectionis: & sic non oportet omnes æquè diligere.

Vel aliter dicendum, quòd dilectio inæqualiter potest ad aliquos haberi,dupliciter.Vno modo ex eo,quòd quidam diliguntur, & alij non diliguntur. Et hanc etiam inæqualitatem oportet seruare in beneficentia: quia non possumus omnibus prodesse. Sed in beneuolentia dilectionis,talis inæqualitas haberi non debet. Alia verò est inæqualitas dilectionis ex hoc, quod quidam plus aliis diliguntur. Aug. ergo non intendit hanc excludere inæqualitatem: sed primum,vt patet ex his,quæ de beneficentia dicit.

Ad secundum dicendum, quod non omnes proximi æqualiter se habent ad Deum: sed quidam sunt ei propinquiores per maiorem bonitatem,qui sunt magis diligendi ex charitate, quam alij qui sunt ei minus propinqui.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa præcedit de quantitate dilectionis,ex parte boni quod amicis optamus.

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm magis debeamus diligere meliores, quàm nobis coniunctiores.

154. AD *septimum sic proceditur.Videtur,quòd magis debeamus diligere meliores,quam nobis coniunctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum,quod nulla ratione debet odio haberi,quàm illud quod aliqua ratione est odiendum, sicut & albius est,*

est,quod est nigro impermixtius. Sed personæ nobis coniunctæ sunt secundum aliquam rationem odiendæ: secundùm illud Luc. 14. Si quis venit ad me,& non odit patrem & matrem, &c. Homines autem boni nullâ ratione sunt odiendi. Ergo videtur quod meliores sunt magis amandi,quam coniunctiores.

2. Præterea,Per charitatem homo maximè Deo assimilatur, Sed Deus diligit magis meliorem,quam sibi coniunctiorem. Ergo & homo per charitatem magis debet meliorem diligere,quàm sibi coniunctiorem.

3. Præterea, Secundum vnamquamque amicitiam, illud est magis amandum,quod magis pertinet ad id,supra quod amicitia fundatur. Amicitia enim naturali magis diligimus eos, qui sunt nobis magis secundum naturam coniuncti, puta parentes, vel filios. Sed amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis,ad quam magis pertinent meliores quàm nobis coniunctiores. Ergo ex charitate magis debemus diligere meliores,quàm nobis coniunctiores.

Sed contra est,quia dicitur 1.ad Timoth.5.Si quis suorum, & maximè domesticorum, curam non habet, fidem negauit,& est infideli deterior. Sed interior charitatis affectio debet respondere exteriori ☞ affectui. Ergo charitas magis debet haberi ad propinquiores,quàm ad meliores.

Respondeo dicendum, quòd omnis actus,oportet quòd proportionetur,& obiecto & agenti. Sed ex obiecto habet speciem,ex virtute autem agentis habet modum suæ intentionis. Sicut motus habet speciem ex termino,ad quem est,sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis & virtute mouentis: Sic ergo dilectio speciem habet ex obiecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Obiectum autem charitatiuæ dilectionis Deus est, homo autem diligens est. Diuersitas ergo dilectionis, quæ est secundum charitatem, quantum ad speciem est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum: vt scilicet ei,qui est Deo propinquior, maius bonum ex charitate velimus: quia licet bonum,quod omnibus vult charitas, scilicet beatitudo æterna,sit vnum secundum se, habet tamen diuersos gradus secundum diuersas beatitudinis participationes. Et hoc ad charitatem pertinet, vt velit iustitiam Dei seruari,secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis. Sunt enim diuersæ dilectionis species,secundum diuersa bona,quæ optamus his,quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem,qui diligit. Et secundum hoc,illos qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum, ad quod omnes diligit, quàm meliores ad maius bonum. Est etiam & ibi alia differentia attendenda. Nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem,à qua discedere nõ possunt: quia secundum eam sunt, id quod sunt. Sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo,potest accedere,& recedere, augeri & minui: vt ex suprà* dictis patet. Et ideo possum ex charitate velle quòd iste, qui est mihi coniunctus, sit melior alio: & sic ad maiorem beatitudinis gradum peruenire possit. Est autem & alius modus, quo plus diligimus ex charitate magis nobis coniunctos, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim,qui non sunt nobis coniuncti, non habemus nisi amicitiam charitatis. Ad eos verò,qui sunt nobis coniuncti,habemus aliquas alias amicitias, secundum modum coniunctionis eorum ad nos. Cùm autem bonum, super quod fundatur quælibet alia amicitia honesta, ordinetur ad bonum sicut ad finem,super quod fundatur charitas: consequens est vt charitas imperet actui cuiuslibet alterius amicitiæ: sicut ars, quæ est circa finem,imperat arti, quæ est circa ea, quæ sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem, quia consanguineus vel coniunctus est, vel quia conciuis, vel propter quodcunque huiusmodi aliud licitum ordinabile in finem charitatis,potest à charitate imperari. Et ita ex charitate eliciente,cum imperante, pluribus modis diligimus magis nobis coniunctos.

Ad primum ergo dicendum, quòd in propinquis nostris non præcipimus odire,quod propinqui nostri sunt: sed hoc solum quod impediunt nos à Deo. Et in hoc non sunt propinqui, sed inimici: secundum illud ☞ Matth.10.Inimici hominis,domestici eius.

Ad secundum dicendum, quòd charitas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, vt scilicet ita se habeat homo ad id,quod suum est,sicut Deus ad id,quod suum est. Quædam enim possumus ex charitate velle, quia sunt nobis conuenientia: quæ tamen Deus non vult,quia non conuenit ei,vt ea velit, sicut suprà* habitum est,cùm de bonitate voluntatis ageretur. 1.2.q.19. art.10.

Ad tertium dicendum, quòd charitas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem obiecti, sed etiam secundum rationem diligentis,vt* dictum est. Ex quo contingit, quod magis coniunctus magis amatur. In corp. art.

CONCLVSIO est, ei qui melior est,maius bonum volumus, licèt pluribus modis diligamus magis coniunctos.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm sit magis diligendus ille, qui nobis est magis coniunctus secundùm carnalem originem.

AD octauum sic proceditur. Videtur,quòd non sit magis diligendus ille,qui est magis nobis coniunctus secundum carnalem originem: dicitur enim Prouerb.18. Vir amicabilis ad societatem magis erit amicus,quàm frater. Et* Valerius maximus dicit: quòd amicitiæ vinculum præualidum est, neque vlla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius & exploratius, quod ☞ istud nascendi sors fortuitum opus dedit: hoc ☞ vniuscuiusque solido iudicio ☞ inchoata voluntas contrahit. ergo illi qui sunt coniuncti sanguine, non sunt magis diligendi, quam alij. 155. In 9. 32. art.9. Et 3.dist 28. art.6. Et vlt. q. 2.a.9. ad 13.& 14. Li. 1.c.7. in princ.

2. Præterea,* Ambros.in 1. de Offic. Non minus vos diligo,quos in Euangelio genui,quàm si in coniugio suscepissem: Non enim vehementior est natura ad diligendum, quam gratia. Plus certè diligere debemus, quos perpetuò nobis computamus futuros quàm quos tantum in hoc seculo. Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his,qui sunt aliter nobis coniuncti. li.1.c.7. à med. tom.2.

3. Præterea, Probatio dilectionis est exhibitio operis,vt* Gregor dicit in Homil. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera,quàm etiam consanguineis: sicut magis est obediendum in exercitu duci, quam patri. Ergo illi,qui sunt sanguine coniuncti,non sunt maximè diligendi. Hom.30. in Euag. non remotè à princ.

Sed contra est,quod specialiter in præceptis decalogi mandatur de honoratione parentum, vt patet Exod. 20. Ergo illi qui sunt nobis coniuncti secundum carnis originem, sunt à nobis specialius diligendi.

Respondeo dicendum,quòd sicut* dictum est,illi qui sunt nobis magis coniuncti,sunt ex charitate magis diligendi, tum quia intensius diliguntur: tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex coniunctione dilecti ad diligentem,& ideo diuersorum dilectio est mensuranda secundum diuersam rationem coniunctionis, vt scilicet vnusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam coniunctionem, secundum quam diligitur. Et vlterius comparanda est dilectio dilectioni secundum comparationem coniunctionis ad coniunctionem. Sic ergo dicendum est, quòd amicitia consanguineorum fundatur in coniunctione naturalis originis. Amicitia autem conciuium in communione ciuili, & amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his:quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos. In his autem, quæ pertinent ad ciuilem conuersationem,plus debemus diligere conuiues, & in bellicis, plus commilitones. Vnde & Philosophus dicit in 9. Ethicor,quòd singulis propria & congruenda sunt attribuenda.* Sic autem & facere videntur quidam qui ad nuptias vocant cognatos. Videbitur vtique & nutrimento parentibus oportere maximè sufficere, & honorem parentum,& simile & etiam in aliis. Si autem comparemus etiam coniunctionem ad coniunctionem, constat quòd coniunctio naturalis originis est prior & immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam: aliæ autem coniunctiones sunt superuenientes,& remoueri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior, sed aliæ amicitiæ possunt esse potiores Ar.prac. Li.9.c.2. tom.5. * Arist. hæc habet. Sic autè & facere videtur. Nam ad nuptias vocat cognatos. Videtur autè parentibus maximè alimentis

secundùm

filios vt habetes, opitulari oportere: & honestius esse sit qui causa sit offendi, quàm filipsis subuenire, &c. lege totum s.2.

secundum illud, quod est proprium vnicuique amicitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his, quæ sub nostra electione cadunt, puta in agendis: præponderat hæc dilectio dilectioni consanguineorum: vt scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, vtpote naturalior existens, & præualet in his, quæ ad naturam spectant. Vnde magis eis tenemur prouisione necessariorum.

Ad secundum dicendum, quòd Ambros. loquitur de dilectione quantum ad beneficia, quæ pertinent ad communicationem gratiæ, scilicet de institutione morum. In hac enim magis debet homo subuenire filijs spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quam filijs corporalibus, quibus tenetur magis prouidere in corporalibus subsidijs.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc quòd duci exercitus magis obeditur in bello, quàm patri, non probatur quòd simpliciter pater minus diligatur: sed quòd minus diligitur secundum quid, id est secundum dilectionem bellicæ communicationis

CONCLVSIO est, in his quæ pertinent ad naturam, magis debemus diligere consanguineos, licèt secundum alias coniunctiones interdum alij sint magis diligendi.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm homo ex charitate magis debeat diligere filium quàm patrem.

156. 3.dist.29. art.7. & vlt.q.2.9. ad 15. & Ephes.5. lect.10. cor.1.

AD nonum sic proceditur. *Videtur, quòd homo ex charitate magis debeat diligere filium, quàm patrem. Illum enim magis debemus diligere, cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filijs, quam parentibus. Dicit enim Apost. 2. ad Corinth. 12.* Non debent filij thesaurizare parentibus, sed parentes filiis. *Ergo magis sunt diligendi filij, quàm parentes.*

2. *Præterea, Gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios, quàm ab eis diligantur, vt Philosophus dicit in 8.* * *Eth. Ergo magis debemus diligere filios, quàm parentes.*

L.8.c.12. parum à prin. t.5.

3. *Præterea, Per charitatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios, quàm diligatur ab eis. Ergo etiam & nos magis debemus diligere filios, quàm parentes.*

Refertur 2.sent.d. 29.paragraph.C. Art.4.ad 1,& 2.7.

Sed contra est, quod * *Ambros. dicit: Primò Deus diligendus est. Secundo parentes: inde filij: post domestici.*

Respondeo dicendum, quòd sicut supra * *dictum est, gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Vno modo ex parte obiecti: Et secundum hoc id quod habet maiorem rationem boni, est magis diligendum, & quod est Deo similius. Et sic pater est magis diligendus, quàm filius: quia scilicet patrem diligimus sub ratione principij, quod habet orationem eminentioris boni & Deo similioris. Alio modo computatur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis, & sic magis diligitur quod est coniunctius. Et secundum hoc filius est magis diligendus quàm pater: vt Philosophus*

Lib.8.ca. 8.n.2. *dicit in 8.* * *Ethicor. Primò quidem, quia parentes diligunt filios, vt aliquid sui existentes. Pater autem non est aliquid filij. Et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni, qua quis diligit seipsum. Secundò, quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios, quàm econuerso. Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, vtpote pars existens, quàm pater filio, ad quem habet beatitudinem principij. Quartò, quia parentes diutius amauerunt. Nam statim pater incipit diligere filium: filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autē quanto est diuturnior, tanto est fortior: secundum illud Eccle. 9.* Non derelinquas amicum antiquum: nouus enim non erit similis illi.

Ad primum ergo dicendum, quod principio debetur subiectio, reuerentia & honor: effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principij & prouisionem ipsius. Et propter hoc parentibus à filiis magis debetur honor: filiis autem magis debetur cura prouisionis.

Ad secundum dicendum, quòd pater naturaliter plus diligit filium secundum rationem coniunctionis ad seipsum. Sed secundum rationem eminentioris boni filius naturaliter plus diligit patrem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Aug. * *dicit in 1. de Doctri. Christ. Deus diligit nos ad vtilitatem nostram & suum honorem. Et ideo quia pater comparatur ad nos in habitudine principij, sicut & Deus, ad patrem propriè pertinet vt ei à filijs honor impendatur, ad filium autem, vt eius vtilitati à parentibus prouideatur: quamuis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis, vt parentibus maximè prouideat.*

1.c.13 in prin. tom.3.

CONCLVSIO est, ex parte obiecti magis est diligendus pater; ex parte tamen diligentis magis est diligendus filius.

ARTICVLVS X.

Vtrùm homo magis debeat diligere matrem, quàm patrem.

AD decimum sic proceditur. *Videtur, quòd homo magis debeat diligere matrem, quam patrem. Vt enim Philosophus dicit in primo* * *de generatione animalium: Femina in generatione dat corpus. Sed homo non habet animam à patre, sed per creationem à Deo: vt in primo dictum* * *est. Ergo homo plus habet à matre quàm à patre. Plus ergo debet diligere matrem, quàm patrem.* 157. 3.dist.9.1. a.2.ad 4. & 5. & Ephes.6. lect.7.fin. * 1.2.de genera. animali. ca.4. & lib.1. c.19.t.44. * q.90.a. 2. & qu. 118 ar.2. * 1.9.ca. 7. in fin. & lib.8. c.12.t.5.

2. *Præterea, Magis amantem debet magis diligere. Sed mater plus diligit filium, quàm pater. Dicit enim Philosophus* * *in 9. Ethic. quòd matres magis sunt amātes filiorū. Laboriosior enim est generatio matrum, & magis sciunt, qui ipsarum sint filij, quam patres. Ergo mater est magis diligenda, quam pater.*

3. *Præterea, Ei debetur maior dilectionis affectus, qui pro nobis plus laborauit, secundum illud Rom. vlt.* Salutate Mariá quæ multum laborauit in nobis. *Sed mater plus laborat in generatione & educatione, quam pater. Vnde dicitur Eccles. 7.* Gemitum matris tuæ ne obliuiscaris. *Ergo plus debet homo diligere matrem, quam patrem.*

Sed contra est, quod * *dicit Hieron. super Ezech. quòd post Deum omnium patrem, diligendus est pater. Et postea addit de matre.* c.44. super illud Sabbata mea sanctificabunt, t.5.

Respondeo dicendum, quòd in istis comparationibus, id quod dicitur, est intelligendum per se, vt videlicet intelligatur esse quæsitum de patre, inquantum est pater, an sit plus diligendus matre, inquantum est mater. Potest enim in omnibus huiusmodi tanta esse distantia virtutis & malitiæ, vt amicitia soluatur vel minuatur: vt Philosophus dicit * *in 8. Ethic. Et ideo vt Ambr.* * *dicit: Boni domestici sunt malis filijs præponendi. Sed per se loquendo, pater magis est amandus, quàm mater. Amantur enim pater & mater, vt principia quædam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem proprij, quam mater, quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis & materiæ. Et ideo per se loquendo, pater magis est diligendus.*

* lib.8. Ethi.c.7. à me.t.5. * Ex li.1. de Offic. c. videtur haberi posse, c.1.

Ad primum ergo dicendum, quòd in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem. Formatur autem per virtutem formatiuam, quæ est in semine patris. Et quamuis huiusmodi virtus non possit creare animam rationalem: disponit tamen materiam corporalem ad huiusmodi formæ susceptionem.

Ad secundum dicendum, quòd hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis. Alia enim est species amicitiæ, qua diligimus amantem, & qua diligimus generantem: nunc autem loquimur de amicitia, quæ debetur patri, & matri, secundum generationis rationem.

Ad tertium patet solutio.

CONCLVSIO est, per se loquendo magis est diligendus pater, quàm mater.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm homo plus debeat diligere vxorem, quàm patrem & matrem.

158. 3.d.29.a. 7.ad 3.Et vir.qu.2. art.9. ad 2d.

AD vndecimum sic proceditur. Videtur, quòd homo plus debeat diligere vxorem, quàm patrem & matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed Gen. 2. dicitur, quòd propter vxorem relinquet homo patrem & matrem. Ergo magis debet diligere vxorem, quàm patrem & matrem.

2. Præterea, Apostolus dicit ad Ephes. 5. quòd viri debent diligere vxores sicut seipsos. Sed homo debet magis diligere seipsum, quàm parentes. Ergo etiam magis debet diligere vxorem, quam parentes.

3. Præterea, Vbi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse maior dilectio. Sed in amicitia, quæ est ad vxorem, sunt plures rationes dilectionis. Dicit enim Philosophus * in 8. Ethic. quòd in hac amicitia videtur esse vtile & delectabile, & propter virtutem, si virtuosi sint coniuges. Ergo maior debet esse dilectio ad vxorem, quàm ad parentes.

B 8. Eth. c.12. non procul à hac, c.5.

Sed contra est, quod vir debet diligere vxorem suam sicut carnem suam, vt dicitur Ephes. 5. Sed corpus suum minus debet homo diligere, quàm proximum, vt suprà dictum * est. Inter proximos autem magis debemus parentes diligere. Ergo magis debemus diligere parentes, quàm vxorem.

Ar.5 huius qu.

* Art. 9. huius q.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum * est, gradus dilectionis attendi potest, & secundum rationem boni, & secundum coniunctionem ad diligentem: secundum ergo rationem boni quod est obiectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes, quàm vxor: quia diliguntur sub ratione principij, & eminentioris cuiusdam boni. Secundum autem rationem coniunctionis magis diligenda est vxor: quia vxor coniungitur viro vt vna caro existens, secundùm illud Matth. 19. Itaque iam non sunt duo, sed vna caro. Et ideo intensius diligitur vxor: sed maior reuerentia est parentibus exhibenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd non quantum ad omnia deseritur pater & mater propter vxorem. In quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus, quam vxori. Sed quantum ad vnionem carnalis copulæ & cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhæret vxori.

Ad secundum dicendum, quod in verbis Apostoli non est intelligendum, quòd homo debeat diligere vxorem suam æqualiter sibiipsis. Sed quia dilectio, quam aliquis habet ad ipsum, est ratio dilectionis, quam quis habet ad vxorem sibi coniunctam.

Ad tertium dicendum, quod etiam in amicitia paterna inueniuntur multæ rationes dilectionis, & quantum ad aliquid præponderant rationi dilectionis, quæ habetur ad vxorem, secundum scilicet rationem boni, quamuis illæ præponderent secundum coniunctionis rationem.

Ad quartum dicendum, quòd illud etiam non est sic intelligendum, quòd ly sicut, importet æqualitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo vxorem suam principaliter ratione carnalis coniunctionis.

CONCLVSIO est, secundùm rationem boni magis sunt diligendi parentes, quia diliguntur sub ratione principij; ex parte tamen coniunctionis magis est diligenda vxor.

ARTICVLVS XII.

Vtrùm homo magis debeat diligere benefactorem, quàm beneficiatum.

159. 1.d.29.a. 7.ad 2.Et 9.Ethic. lect.7. * cap.4. in princ. tom.4.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quod homo magis debeat diligere benefactorem, quam beneficiatum. Dicit enim Aug. * in lib. de Catechizandis rudibus. Nulla maior est prouocatio ad amandum, quàm præuenire amando. Nimis enim durus est animus, qui dilectionem etsi non vult impendere, nolit rependere. Sed benefactores præueniunt nos in beneficio charitatis: ergo benefactores maximè debemus diligere.

2. Præterea, Tanto aliquis est magis diligendus, quanto gra-

Lud. de Torres de fide, spe & charit.

A uius homo peccat si ab eius dilectione desistat, vel contra eũ agat. Sed grauius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum, cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores, quàm hi, quibus facimus.

3. Præterea, Inter omnia diligenda maximè diligendus est Deus, & post eum pater. vt * Hieron. dicit. Sed isti sunt maximè benefactores: ergo benefactor est maximè diligendus.

* Ezech. 44. super illud, Sabbata mea sanctificabunt, tom.1. * lib.9.c. 10 5. Art.9. & 11.huius quæst.

Sed contra est, quod Philosoph. * dicit in 9. Ethic. quòd benefactores magis videntur amare beneficiatos, quàm econuerso.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est *, aliquid diligitur magis dupliciter. Vno modo quia habet rationem excellentioris boni: alio modo ratione maioris coniunctionis. Primo quidem modo benefactor est magis diligendus, quia cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem, sicut & de patre dictum * est. Secundo autem modo magis diligi- Ar.9.huius qu.
B mus beneficiatos, vt Philosophus probat * in 9. Ethic. per quatuor rationes. Primò quidem, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris. Vnde consueuit dici de aliquo, iste est factura illius. Naturale est autem cuilibet, vt diligat opus suum. Sicut videmus quod Poëtæ diligũt Poëmata sua. Et hoc ideo: quia vnũquodq; diligit suũ esse, & suũ viuere: quod maximè manifestatur in suo agere. Secũdo, quia vnusquisq; naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem ergo & benefactor in beneficiato aliquod bonum, & econuerso. Sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, & beneficiatus in benefactore suum bonum vtile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur, quàm bonum vtile. Tum quia est diuturnius (vtilitas enim citò transit) & delectatio memoriæ non est sicut delectatio rei præsentis. Tum etiam, quia bona honesta magis cum delectatione recolimus, quàm vtilitates, quæ nobis ab aliis prouenerunt. Tertiò, quia
C ad amantem pertinet agere: vult enim & operatur bonum amato. Ad amatum autem pertinet bonum pati. Et ideo excellentius est amare. Et propter hoc ad benefactorem pertinet, vt plus amet. Quartò, quia difficilius est beneficia impendere, quàm recipere. Ea verò, in quibus laboramus, plus diligimus. Quæ verò nobis de facili prouenium, quodammodo contemnimus.

* Lib 9. Ethi.c.7. tom.5.

Ad primum ergo dicendum, quod in benefactore est, vt beneficiatus prouocetur ad ipsum amandum. Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi prouocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem ex se est, potius est eo quod est per aliud.

Ad secundum dicendum, quòd amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus: & ideo contrarium habet rationem maioris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus: & ideo habet maiorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum, quòd Deus etiam plus nos diligit,
D quam nos eum diligamus: & parentes plus diligunt filios, quam ab eis diligantur. Nec tamen oportet, quòd quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim à quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum & parentes, præferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

CONCLVSIO est, secundùm rationem boni magis est diligendus benefactor, sed ratione coniunctionis magis est diligendus beneficiatus.

ARTICVLVS XIII.

Vtrùm ordo charitatis remaneat in patria.

160. 3.d.31.q. 2.ar.3 q. 1.& 2.Et vir.q.22. art.9. * cap.18. non procul à pr. tom.1.

E AD tertiumdecimum sic proceditur. Videtur, quòd ordo charitatis non remaneat in patria. Dicit enim Aug. in lib. * de Vera religione: Perfecta charitas est, vt plus potiora bona, & minus minora diligamus. Sed in patria erit perfecta charitas. Ergo plus diliget aliquis meliorem, quàm vel seipsum, vel sibi coniunctum.

2. Præterea, Ille magis amatur, cui maius bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult maius bonum ei, qui plus bonum habet, alioquin voluntas eius non per omnia diuinæ voluntati conformaretur. Ibi autem plus bonum habet, qui melior est. ergo in patria quilibet magis diliget meliorem: & ita magis alium, quam seipsum & extraneum quàm propinquum.

3. Præterea, Tota ratio dilectionis in patria Deus erit: tunc

enim implebitur quod dicitur 1.ad Cor.15.vt sit Deus omnia in omnibus. Ergo magis diligitur, qui est Deo propinquior: & ita aliquis magis diliget meliorem, quam seipsum, & extraneum, quàm coniunctum.

Sed contra est, quòd natura non tollitur per gloriam, sed perfi-
Art.4. & 5. huius quæst. *citur. Ordo autem charitatis supra* positus, ex ipsa natura procedit: omnia autem naturaliter plus se quàm alia amant. Ergo iste ordo charitatis remanebit in patria.*

Respondeo dicendum, quòd necesse est ordinem charitatis remanere in patria, quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter erit tunc, quando homo perfectè eo fruetur. Sed de ordine suiipsius ad alios, distinguendum vide-
Art.7. & 9. huius quæst. *tur, quia sicut suprà dictum* est, dilectionis gradus distingui potest, vel secundum differentiam boni, quod quis alij exoptat, vel secundum intentionem dilectionis. Primo quidem modo plus diliget meliores, quàm seipsum, minus verò minus bonos. Volet enim quilibet beatus vnumquemque habere quod sibi debetur, secundum diuinam iustitiam propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad diuinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad maius præmium: sicut nunc accidit, quando potest homo meliorem & virtutem & præmium desiderare. Sed tunc voluntas vniuscuiusque infra hoc sistet, quod est determinatum diuinitus. Secundo vero modo aliquis plus seipsum diliget, quàm proximum etiam meliorem: quia intentio actus dilectionis proue-*
Art.7. & 9. huius quæst. *nit ex parte subiecti diligentis, vt suprà dictum* est. Et ad hoc etiam donum charitatis vnicuique confertur à Deo, vt primò quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem suiipsius. Secundario verò ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum. Sed quantum ad ordinem proximorum adinuicem, simpliciter quis magis diliget meliorem secundum charitatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Vnde totus ordo dilectionis beatorum obseruabitur per comparationem ad Deum: vt scilicet ille magis diligatur & propinquior sibi habeatur ab vnoquoque qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc prouisio: quæ est in præsenti vita necessaria, qua necesse est, vt vnusquisque magis sibi coniuncto, secundum quamcunque necessitudinem prouideat magis, quàm alieno, ratione cuius in hac vita ex ipsa inclinatione charitatis homo diligit magis sibi coniunctum, cui magis debet impendere charitatis effectum. Continget tamen in patria quòd aliquis sibi coniunctum pluribus modis diliget. Non enim cessabunt ab animo beati honestæ dilectionis causæ, tamen omnibus istis rationibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis, quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.*

Ad primum ergo dicendum, quòd quantum ad coniunctos sibi ratio illa concedenda est. Sed quantum ad seipsum oportet, quòd aliquis plus se, quàm alios diligat, tanto magis, quanto perfectior est charitas: quia perfectio charitatis ordinat hominem perfectè in
In corp. act. *Deum, quod pertinet ad dilectionem suiipsius, vt dictum* est.*

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni, quod aliquis vult amato.

Ad tertium dicendum, quòd vnicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quòd Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile, quòd Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet, quòd post Deum homo maximè diligat seipsum.

CONCLVSIO est affirmatiua.

DISPVTATIO LXXVI.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

An vnus proximus sit magis diligendus quàm alius.

CERTA est conclusio D.Thomæ, quam constituit *art.6.* & bene probat P. Valentia hîc *quæst.4.punct.4.* ex doctrina Patrum, ex Origene *homilia 3. in Cantica.* Nisseno *homilia 4. in Cantica.* Hieronymo *in caput 44. Ezechielis*, Gregorio Magno *in 2.cap. Canticorum.* Quod etiam alij Patres docent non semel. Et S.Thomas *in eo art.6.* contrariam sententiam appellat irrationabilem. eam tribuit Bañez Glossæ *in cap.1.distinct.30.* & Raimundo apud Sylueſtrũ *verbo eleemosyna, quæst.3.* bene tamen notauit P.Valentia *puncto 4.citato*, aliã esse mentem horũ, vt legenti cõstabit.

Sciendum autem est primò aliquem magis diligi, duobus modis posse intelligi, vel quòd nobis magis placeat secundùm præsentem statum, v.g. quia sanctior aliquis est; altero modo vt maiora bona illi velimus, & desideremus propter alias causas, de quibus infrà. Posset autem aliquis quærere, an sit obligatio diligendi intensiùs coniunctiores? Et dicendum est, nullum esse idoneum argumentum ad asserendam talem obligationem, vt in simili dicebam suprà de dilectione Dei, aut dilectione charitatis, qua quis seipsum diligit. Rectè autem notat Bañez, doctrinam horum articulorum considerandam esse cõtra eos, qui sub prætextu spiritualis perfectionis nolunt aliquam aliam rationem diligendi proximos considerare nisi rationem obiecti formalis charitatis; & minus perfectos iudicant eos, qui ex affectu recto, & secundùm rationem, ratione peculiaris alicuius coniunctionis, v.g. consanguinitatis mouentur ad maiorem dilectionem alicuius. Circa quod aliquos Patres interpretabimur infrà. Ex doctrina verò tradita intelligitur conclusio articuli 7. & doctrina illius. Circa quam notandum est, S. Thomam *in corpore* asserere nos intensiori affectu diligere coniunctiores; in quo non intendit S.Thom. docere esse obligationem intensiùs diligendi, sed interpretatur ille vim amoris. Deinde iuxta doctrinam eius articuli ei qui sanctior est, volumus maius bonum secundùm præsentem iustitiam, quia maiorem beatitudinem illi volumus; cum hoc tamen, vt docuit S.Thomas, possumus propinquiori desiderare, vt fiat magis sanctus, vt hac ratione tandem perueniat ad maiorem beatitudinis gradum. legatur P. Valentia hîc *puncto 5.* Durandus *in 3.d.29.q.1.*

An verò magis sit diligendus qui nobis est coniunctior secundùm sanguinem, quæstionem habet. Et S.Th. *art.8.* docuit in his, quæ ad naturam pertinent, magis esse diligendum consanguineum, licet secundùm alias coniunctiones alicuius status interdum alij sint magis diligendi; v.g. in his qui pertinent ad religionem præferri potest frater religiosus consanguineo; qui verò sit absolutè præferẽdus in aliquo euentu, ex variis circumstantiis rerum, personarum, & necessitatis, prudentis arbitrio iudicandum erit.

Sed contra ea, quæ diximus, primò potest obiici Basilius *sermone 1. & 2. de institutis monachorum*, vbi suadens æqualitatem charitatis seruandam esse inter religiosos, dicit puniẽdum esse illum, qui maiori affectione in monachum propinquum etiam fratrem, quàm in aliquem alium propendere videatur. quod videtur contra doctrinam S.Thomæ traditam *art.8.* Recentiores aliqui duobus modis interpretantur Basilium; altero vt non loquatur de tempore necessitatis, in quo potest esse obligatio succurrendi potius vni, quàm alteri. Sed hoc non satisfacit, quia licèt extra tempus necessitatis non sit obligatio diligendi magis consanguineum, tamen dilectio illius ex obiecto licita est, nec reprehendi potest. Altero modo interpretantur Basilium, vt non voluerit suadere æqualitatẽ simpliciter, sed proportione seruata respectu cuiuslibet. Basilius tamen si attentè legatur singularitatem amicitiæ & beneuolentiæ absolutè vult condemnare. Vnde existimo Basilium, & alios Patres vitæ spiritualis huiusmodi affectiones singulares in conuictu religioso prohibere propter maxima incõmoda, quæ ex illis solent oriri, quæ sanè maxima sunt, & cõtra cõmune bonũ religionis, vt satis noto experimento constat.

Secundò obiici potest Augustin. *3.tomo, lib.1.de doctrina Christiana*

*Christiana,cap.*28.vbi ait,omnes homines æquè sunt diligendi, sed cùm omnibus prodesse non possis, &c. Sed hunc locum interpretatur S.Thomas *art. 6. ad* 1. ita vt vel omnes sint diligendi æquè ex parte boni desiderati, scilicet ex parte beatitudinis; vel secundò,quia ita sunt diligendi,vt licèt excludantur à beneficentia operis,non tamen excludantur à dilectione cordis: in qua tamen non omnes debent esse æquales, sed iuxta varias causas & circumstantias. Rectè autem notat Caietanus circa eam solutionem ad primũ,nolle S. Thomam significare omnibus esse desiderandam æqualem intensionem beatitudinis; contrarium enim docuit *artic.* 7. Solùm ergo loquitur de æqualitate respectu essentialis beatitudinis.

Dvbivm II.

An in bonis spiritualibus magis sint diligendi consanguinei quàm alij.

SAnctus Th. quidem *art.*8. *ad* 2.videtur sentire magis esse diligẽdos illos, qui ordine bonorũ spiritualium magis sunt coniuncti. v. g. magis esse diligendum à filio spirituali spiritualem patrem,quàm carnalem in bonis spiritualibus. quæ videtur sententia Ambrosij *tomo* 1.*lib.* 1. *de officiis, cap.* 7. Et ita absolutè docet P. Valentia hîc *puncto* 5. Et assignant rationem, quia in eo ordine bonorum magis coniuncti spirituali coniunctione, debent censeri simpliciter magis coniuncti, atque adeò magis sunt diligendi. Alij verò Doctores contendunt etiam in spiritualibus magis esse diligendos coniunctiores secundùm carnem, ita vt filius patri carnali potius quàm spirituali teneatur succurrere: strictior enim censetur coniunctio secundùm carnalem originem. Alij verò putant, hanc secundam opinionem esse veram extra tempus necessitatis. Sed notandum est hoc loco,non esse quæstionem de solo affectu amoris interni secundùm se, sed vt necessariò ad actum externum: si enim de solo interno loquamur, integrum est cuilibet diligere quem voluerit.Et si cætera sint paria,magis inclinabitur in consanguineos,quia alios superant coniunctione sanguinis.

Circa actum verò externum, de quo in specie dicemus *ad quæst.* 31. & 32. & 44. dico generatim considerandas esse circumstantias peculiares cuiuslibet coniunctionis, & in illa coniunctione præferendos esse cõiunctiores. v. g. Est obligatio in magistro in rebus quæ ad suum munus pertinent potiùs suo discipulo succurtendi, quàm alteri. quæ videtur mens communis Doctorum. Et ratio sumitur ex coniunctione, & materia de qua agitur. Si tamen sit aliquis discipulus simul & consanguineus,& alius discipulus, sed non consanguineus, existimo si cætera sint paria, succurrendum consanguineo,quia excedit in coniunctione sanguinis. Vnde S.Thomas infrà *quæst.*31.*art.*3. *ad* 1. dixit magis coniunctis esse magis benefaciendum, si cætera sint paria. Intelligenda est etiam hæc doctrina, vt dixi, de bonis in ordine coniunctionis,in qua plures conueniunt.

Difficilius est quando occurrerent necessitates diuersorum bonorum, & respectu diuersarum personarum. v. g. an potiùs esset succurrendum filio corporali in rebus ad vitam necessariis,quàm filio spirituali in rebus pertinentibus ad salutem animi: de quo dicemus cum S. Thoma infrà *ad quæst.* 31. vbi etiam dicemus,an possit esse vinculum aliquod honestæ amicitiæ,quod superet coniunctionem sanguinis. An verò potius sit diligendus filius quàm pater in eodem ordine bonorum, disputant Theologi. Et sciendum est,duo tempora distingui à Doctoribus, alterum necessitatis, alterum extra articulum necessitatis. Et in necessitate docent potius esse subueniendum patri, quàm filio: loquuntur enim de actu externo. quod expressè videtur docere S. Thomas hîc *art.*9.*ad* 3. vnde in corpore articuli videtur loquutus extra tempus necessitatis.Et idem docet infrà *quæst.*31.*art.*3.*ad* 4. & P. Valentia hîc *punct.*4. Rationem verò huius obligationis breuiter indicat S. Thomas *in hac quæst.art.*9.*ad* 3.dicens, filium ex beneficiis susceptis obligari ad succurrendum parentibus potius quàm filio proprio,à quo non est ita affectus beneficio.Et idem videtur sentire Philosophus,siquidem 9. *Ethicorum,cap.*2. dixit: Honestius parentibus quàm nobismetipsis opem ferre.Et subiunxit rationem,quia in causa sunt vt simus. Extra tempus verò necessitatis commune est Doctorum placitum magis obligari parentem erga proprium filiũ, quàm erga proprium patrem: incumbit enim parenti cura educandi & alendi liberos. vnde & parentes thesaurizare debent filiis, vt ait Paulus 2.*Corinth.*12.

Controuersia autem est inter Scholasticos, an in extrema necessitate teneatur pater secundùm inclinationem naturæ potius succurrere proprio patri, quàm proprio filio.Bonauentura *in* 3.*d.*29.*quæst.*4. & Gabr. *quæst.*1. putant, id quidem esse secundùm inclinationem charitatis,non tamen secundùm inclinationem naturæ. Fortè mouentur propter experimentum, quo agnoscimus, patrem magis diligere proprium filium,quàm proprium patrem. Bañez tamen *in hac quæst.ad art.*9. & P. Valentia *puncto* 4. & recentiores alij putant doctrinam traditam esse veram etiam secundùm inclinationem naturæ rectam. Et mihi placet,quia & ea obligatio ratione naturali cognoscitur, & natura rationis secundùm quòd rationalis in actum honestum, & rationi conformem inclinatur. Experimentum autem ad dictum pro contraria opinione refert Bañez in dilectionem filiorum extra tempus necessitatis,& ex habitu tunc adquisito fieri potest vt occurrente necessitate pater faciliùs inclinetur ad succurendum proprio filio, quàm proprio patri, quamuis ratio contrarium postulet.

Ex doctrina verò tradita intelligitur quod docuit S. Thomas *art.* 10. magis obligari filium ad diligendum patrem, quàm matrem. quod intelligendum est per se loquendo ex sola ratione patris, & matris: nam ex aliis circumstantiis fatetur S.Thomas *in corpore,& ad* 2. posse interdum magis diligi matrem, quàm patrem.De vxore verò respectu patris,& matris, S. Thomas *art.*11.sub distinctione respondet secundùm rationem boni magis esse diligendos parentes; ex parte tamen coniunctionis magis esse diligendam vxorem. Sed Bañez *ibi*,& P. Valentia *punct.* 4. & alij recentiores vtuntur distinctione priùs tradita de articulo necessitatis, & de tempore extra illum.Et docent tempore necessitatis magis esse diligendos parentes, quàm vxorem, propter maius debitum. Extra illud verò magis esse diligendam vxorem, excepto honore, qui semper parentibus maior deferendus est,quàm vxori.

Alij verò in casu necessitatis putant magis esse diligendam vxorem,propter illud Gen. 2. *Propter hanc relinquet homo patrem, & matrem.* Ad hoc tamen respondet D. Thomas *artic.*11.*ad* 1. Ad primum dicendum,quòd non quantum ad omnia deseritur pater & mater propter vxorem:in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus quàm vxori, sed quantum ad vnionem carnalis copulæ & cohabitationis,relictis omnibus parentibus homo adhæret vxori. Hæc S. Thomas. Et in his omnibus euentibus existimo considerandas esse varias circumstantias diuersarum coniunctionum & bonorum,de quibus agitur,sicut in casu filij,& vxoris,de quo disputant Caietanus *in art.* 11. & Bañez *in art.* 12. & P. Valentia *punct.* 4. qui docent filium esse magis diligendum. Alij verò censent filium esse præferendum. Alij rem putant valde dubiam, si omnia sint æqualia. Mihi opinio Caietani videtur in re dubia probabilior propter coniunctionem, seu potiùs vnitatem viri & vxoris.

De benefactore autem & benefacto, sicut de patre & filio, philosophatur S. Thom. *art.*12. Et iuxta doctrinam à nobis traditam dicendum est, tempore necessitatis potius esse succurrendum benefactori propter maius debitum. Circa articulum vltimum & totam quæstionem possemus in specie disputare quando sit peccatum mortale violare hunc ordinem charitatis: de hoc tamen dicemus *ad quæst.*31.

QVÆSTIO XXVII.

De principali actu charitatis, qui est dilectio, in octo articulos diuisa.

DEINDE *considerandum est de actu charitatis.*

Et primò, de principali actu charitatis, qui est dilectio. Secundò, de aliis actibus, vel effectibus consequentibus.

Circa primum quæruntur octo.

Primò, quid sit magis proprium charitatis, vtrum amare, vel amari.

Secundò, vtrùm amare, prout est actus charitas, sit idem quod beneuolentia.

Tertiò, vtrùm Deus sit propter seipsum amandus.

Quartò, vtrùm possit in hac vita immediatè amari.

Quintò, vtrùm possit amari totaliter.

Sextò, vtrùm eius dilectio habeat modum.

Septimò, quid sit melius, vtrum diligere amicum, vel diligere inimicum.

Octauò, quid sit melius, vtrum diligere Deum, vel proximum.

Hæc quæstio in duas partes diuisa est à S. Thoma, nam sex prioribus articulis agit de actu dilectionis secundùm se per ordinem ad suum obiectum: duobus verò vltimis de illo secundùm quod est meritorius.

ARTICVLVS I.

Vtrùm charitatis sit magis proprium amari, quàm amare.

161. AD *primum sic proceditur. Videtur quòd charitatis sit magis proprium amari quàm amare. Charitas enim in melioribus melior inuenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo charitatis magis est proprium amari.*

2. Præterea, Illud, quod in pluribus inuenitur, videtur esse magis cõueniẽs natura, & per cõsequens melius. Sed sicut Philosophus Li.8.Eth. cap.8. in pr.t.5. *dicit* * *in 8. Eth. Multi magis volunt amari, quàm amare: sempèrque amatores adulationis sunt multi: ergo melius est amari, quàm amare: & per consequens magis conueniens charitati.*

3. Præterea, Propter quod vnumquodque, & illud magis. Sed homines propter hoc, quòd amantur amant. Dicit enim Aug. cap.4. in prin.t.4. *in libro* * *de Catechizandis rudibus, quòd nulla est maior prouocatio ad amandum, quàm præuenire amando: ergo charitas magis consistit in amari, quàm in amare.*

Li 8.c.8. parum à prin.t.5. *Sed contra est, quod Philosoph. dicit* * *in 8. Eth. quod magis existit amicitia in amare, quã in amari. Sed charitas est amicitia quædam. Ergo charitas magis consistit in amare, quam in amari.*

Respondeo dicendum, quòd amare conuenit charitati, inquantum est charitas. Charitas enim, cum sit virtus quædam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus charitatis ipsius, qui amatur, sed actus charitatis eius est amare. Amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad eius bonum alius ad actum charitatis mouetur. Vnde manifestum est, quòd charitati magis conuenit amare, quàm amari. Magis enim conuenit

A *vnicuique quod conuenit ei per se & substantialiter, quàm quod conuenit ei per aliud. Et huius duplex est signum. Primum quidem, quia amici magis laudantur ex hoc, quòd amant, quam ex hoc, quod amantur: quinimo si non amant, & amentur, vituperantur. Secundo, quia matres, quæ maximè amant, plus quærunt amare, quàm amari. Quædam enim vt Philos.* * *dicit in eodem libro, filios suos dant nutrici, & amant quidem: reamari autem non quærunt si non contingat.* Li.8.c.8. aliquantulum à prin.t.5.

Ad primum ergo dicendum, quòd meliores ex eo quod meliores sunt, sunt magis amabiles. Sed ex eo quod in eis est perfectior charitas, sunt magis amantes, secundum tamen proportionem amati. Nõ enim melior minus amat id quod infra ipsum est, quàm amabile sit, sicut si ille qui est minus bonus, non attingu ad amandum meliorem, quantum amabilis est.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philos. * *dicit ibidem,* Li.8.c.8. tom.3. B *homines volunt amari: inquantum volunt honorari. Sicut enim honor exhibetur alicui, vt quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur, ita per hoc quòd aliquis amatur, ostenditur in ipso esse aliquod bonum quia solum bonum amabile est. Sic ergo amari & honorari quærunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quærunt charitatem habentes, secundum se, quasi ipsum sit bonum charitatis: sicut & quilibet actus virtutis, est bonum virtutis illius. Vnde magis pertinet ad charitatem, velle amare quàm velle amari.*

Ad tertium dicendum, quòd propter amari aliqui amant: non ita quod amari sit finis eius quod est amare, sed eo quod est via quædam ad hoc inducens, quòd homo amet.

CONCLVSIO est, magis proprium est charitatis amare, sicut de amicitia docuit Aristoteles 8. *Ethic. cap.*8.

C

ARTICVLVS II.

Vtrùm amare, secundùm quod est actus charitatis, sit idem quod beneuolentia.

162. AD *secundum sic proceditur. Videtur, quòd amare secundum quod est actus charitatis, nihil sit aliud, quàm beneuolentia. Dicit enim Philosophus* * *in 2. Rhetoricæ, quod amare est velle alicui bonum. Sed hoc est beneuolentia: ergo nihil aliud est actus charitatis, quàm beneuolentia.* 3.dist.27. q.1.ar.1. col.& ad 2. * 2.c.4. in pri. tom.6.

2. Præterea, Cuius est habitus, eius est actus. Sed habitus charitatis est in potentia voluntatis, vt suprà dictum * *est: ergo etiam actus charitatis est actus voluntatis. Sed non est nisi in bonum tendens, quod est beneuolentia: ergo actus charitatis nihil aliud* q.24.a.1. D *est, quàm beneuolentia.*

3. Præterea, Philosoph. * *in 9. Ethic. ponit quinque ad amicitiam pertinentia: quorum primum est, quod homo velit amico bonum: secundum est, quod velit ei esse & viuere: tertium est, quod ei delectabiliter conuiuat: quartum est, quod eadem eligat: quintũ est, quod ei condoleat & congaudeat. Sed prima duo ad beneuolentiã pertinent. Ergo primus actus charitatis est beneuolentia.* Li.9.c.4. tom.5.

Sed contra est, quod Philos. dicit * *in eodem lib. quod beneuolentia neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitiæ principium. Sed charitas est amicitia, vt suprà dictum est.* * *Ergo beneuolentia non est idem quod dilectio, quæ est charitatis actus.* Li.9.Eth. c.5.t.5. q.25.a.1.

Respondeo dicendum, quòd beneuolentia propriè dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore tam secundum quod est in appetitu sensitiuo, quam etiam secundum quod est in appetitu intellectiuo, qui est voluntas. Amor enim, qui est in appetitu sensitiuo, quædam passio est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum obiectum. Passio autem amoris hoc habet, quòd non subitò exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatæ. Et ideo Philosophus * *in nono Ethicorum ostendens differentiam inter beneuolentiam, & amorem, qui est passio, dicit, quòd beneuolentia non habet* ⟨illegible⟩ *dissensionem & appetitum, id est, aliquem impetum inclinationis, sed ex solo iudicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine. Beneuolentia autem interdum oritur ex repentino, sicut accidit nobis de pugilibus, qui pugnant:* Li.9.Eth. c.5.t.5. E

quorum

*quorum alterum vellemus vincere. Sed amor, qui est in appetitu intellectiuo, etiam differt a beneuolentia: importat enim quandam vnionem secundum affectum amantis ad amatum, inquantum scilicet amans æstimat amatum quodammodo vt vnum sibi, vel ad se pertinens, & sic mouetur in ipsum. Sed beneuolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non præsupposita prædicta vnione effectus ad ipsum. Sic ergo in dilectione secundum quod est actus charitas, includitur quædam beneuolentia, sed dilectio siue amor addit vnionem affectus. Et propter hoc Philosophus dicit * ibidē, quòd beneuolentia est principium amicitiæ.*

8.9 Eth. c.5. parū ante me-dium, t.5.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus ibi diffinit amare, non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem eius pertinens, in quo maximè manifestatur dilectionis actus.

Ad secundum dicendum, quòd dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam vnione ad amatum, quæ quidem in beneuolentia non importatur.

Ad tertium dicendum, quòd intantum illa quæ Philosophus ibi ponit, ad amicitiam pertinent, inquantum proueniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, vt ibidem dicitur: vt scilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum, quod pertinet ad prædictam vnionem affectus.

Conclvsio est negatiua.

Articvlvs III.

Vtrùm Deus sit propter seipsum ex charitate diligendus.

163. 4 d.2. q. 2 ar.1.q. 2. ad 2. 1 2. opus. 61. c.7. 3. & 14. Hom.11. in Euāg. in princ.

*Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex charitate. Dicit enim * Gregor. in quadam homil. Ex his quæ nouit animus discit incognita amare. Vocat autem incognita intelligibilia & diuina, cognita autē sensibilia. Ergo Deus est propter aliud diligēdus.*

2. Præterea, Amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur: secundum illud Rom. 1. Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Ergo etiam propter aliud amatur, & non propter se.

* Gloss. interlin. super illud. Abrā iam genuit Isaac. * Tract. 3. inter princ. & med. t. 7. * l. 1. c. 4. in princ. tom. 3. * lib. 2. c. 4. & 5. tom. 3.

*3. Præterea, Spes generat charitatem, vt dicitur * in gloss. Matth. 1. Timor etiam charitatem introducit, vt Aug. * dicit super primam Can. Ioan. Sed spes expectat aliquid adipisci a Deo, timor autē refugit aliquid quod à Deo infligi potest. Ergo videtur, quòd Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum, sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.*

*Sed contra est, quia sicut Aug. * dicit in 1. de doctrina Christiana. Frui est amore inhærere alicui propter seipsum. Sed Deo fruendum est: vt * in eodem libro dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.*

Respondeo dicendum, quòd ly propter, importat habitudinem alicuius causæ: est autem quadruplex genus causæ, scilicet finalis, formalis, efficiens & materialis: ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum hæc quatuor genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus causæ finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem. Secundum autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem: quia scilicet virtute formaliter est bonus, & per consequens diligibilis. Secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos inquantum sunt filij talis patris. Secundum autem dispositionem, quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad eius dilectionem: puta propter aliqua beneficia suscepta: quamuis postquam iam amare incepimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter eius virtutem. Primis ergo tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem: sed ipse est finis vltimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc, quod sit bonus, sed eius substantia est eius bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt. Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud: quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc, quòd in Dei dilectione proficiamus: puta per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata, vel etiam per pœnas, quas per ipsum vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex his quæ animus nouit, discit incognita amare: non quòd cognita sit ratio diligendi ipsa incognita per modum causæ formalis, vel finalis, vel efficientis, sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad secundum dicendum, quòd cognitio Dei acquiritur quidem per alia: sed postquam iam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum: secundum illud Ioan. 4. Iam non propter tuam loquelam credimus. Ipsi enim audiuimus & scimus, quia hic est verè saluator mundi.

*Ad tertium dicendum, quòd spes & timor ducunt ad charitatem per modum dispositionis cuiusdam: vt ex suprà dictis * patet.* * q. 17. art. 2.

Conclvsio est affirmatiua, & ponitur à D. Thoma ad explicandum obiectum charitatis actualis supernaturalis.

Disputant verò aliqui circa hunc articulum, an possimus diligere Deum vt bonum nostrum? de quo tamen diximus suprà. Notanda verò est doctrina S. Thom. *in hoc art. 3. ad 2.* quæ videtur difficilis; docet enim cognitionem Dei pro alia acquiri, sed postquam iam cognitus est semel per alia, potest cognosci per se. loquitur autem de cognitione in via; argumentum enim secundùm propositum, tale erat: Amor sequitur cognitionem, sed Deus per aliud cognoscitur; ergo propter aliud amatur. Respondit autem: Ad secundum dicendum quòd cognitio Dei acquiritur quidem per alia: sed postquam iam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum: secundùm illud Ioannis 4. *Iam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audiuimus, & scimus, quia hic est verè saluator mundi.* Est autem difficilis doctrina solutionis, quia in via semper Deus cognoscitur per aliarum rerum imagines, & species, & non tantùm quādo adquiritur cognitio illius, sed postquam cognitus est. quod per sese constat. Quid ergo sibi vult S. Tho. Respondetur S. Thomā non velle Deum in via cognosci absque specie aliena, sed solùm vult, in prima cognitione cognosci per aliud tanquam per medium, quod habet rationem causæ formalis respectu conclusionis; postea verò non semper recognosci per aliud vt medium, licèt semper cognoscatur per speciem alterius.

Articvlvs IV.

Vtrùm Deus in hac vita possit immediatè amari.

*Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd Deus in hac vita non possit immediatè amari. Incognita enim amari non possunt: vt Aug. dicit 10. * de Trin. Sed Deum non cognoscimus immediatè in hac vita: quia videmus nunc per speculum in ænigmate: vt dicitur 1. ad Cor. 13. Ergo neque etiam eum immediatè amamus.* 164. 1 d.27.q. 2.ar.1.&t di.34. q. 1.ar.1.ad 5. Et vir. q.10 art. 11. ad 6. Et vir.q. 2.art.2.ad 11.

2. Præterea, Qui non potest quod minus est, non potest quod maius est. Sed maius est amare Deum, quàm cognoscere ipsum: quia enim adhæret Deo per amorem, vnus spiritus cum illo est, vt dicitur 1. ad Corinth. 6. Sed homo non potest Deum cognoscere immediatè. Ergo multo minus amare. * Lib. 10. c.1. & 2. tom. 3.

3 Præterea, Homo à Deo disiungitur per peccatum, secundum illud Isa. 59. Peccata vestra diuiserunt inter vos & Deum vestrum. Sed peccatum magis est in voluntate, quàm in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediatè, quàm Deum immediatè cognoscere.

Sed contra est, quod cognitio Dei, quia est mediata, dicitur ænigmatica, & euacuatur in patria, vt patet 1. ad Corinth. 13. Sed charitas non euacuatur, vt ibidem dicitur. Ergo charitas via immediatè Deo adhæret.

*Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, actus cognitiuæ virtutis perficitur per hoc, quod cognitum est in cognoscente. Actus autem appetitiuæ virtutis perficitur per hoc, quod appetitus inclinatur ad rem ipsam. Et ideo oportet, quod motus appetitiuæ virtutis sit in res secundum cognitionem ipsarum rerum;* * 1 p. q 82. art. 2.

actus autem cognoscitiuæ virtutis est secundum modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se, quod Deus est propter seipsum cognoscibilis & diligibilis, vtpote essentialiter existens ipsa veritas & bonitas, per quam alia cognoscuntur & amantur. Sed quod ad nos, quia nostra cognitio à sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia, quæ sunt sensui propinquiora: & vlterius terminus cognitionis est in eo, quod est maximè à sensu remotum. Secundum hoc ergo dicendum est, quod dilectio, quæ est appetitiuæ virtutis actus, etiam in statu viæ tendit in Deum primo, & ex ipso derivatur ad alia, & secundum hoc charitas Deum immediatè diligit, alia verò, Deo mediante. In cognitione verò est econuerso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ, aut negationis, vt patet per Dionys. in libro * de Diuin. nomin.

cap. parte 2. circa medium illius. Ad primum ergo dicendum, quòd quamuis incognita non possint amari: tamen non oportet quòd sit idem ordo cognitionis & dilectionis. Nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo vbi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quæ per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum, quòd quia dilectio Dei est maius aliquid, quam eius cognitio, maximè secundum statum viæ: ideo præsupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per alias in aliud tendit, in illo dilectio incipit: & per hoc ad alia deriuatur per modum cuiusdã circulationis, dum cognitio à creaturis incipiens tendit in Deum, & dilectio à Deo incipiens sicut ab vltimo fine, ad creaturas deriuatur.

Ad tertium dicendum, quòd per charitatem tollitur auersio à Deo quæ est per peccatum, non autem per solam cognitionem. Et ideo charitas est, quæ diligendo, animam immediatè Deo coniungit: spiritualis vinculo vnionis.

Conclvsio est, affirmatiua.

Articvlvs V.

Vtrùm Deus possit totaliter amari.

165. 3. dist. 27. q. 2. 2. Et vir. q. 2. 2. ad 5. Ad quintum sic proceditur. Videtur, quòd Deus non possit totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter à nobis cognosci: quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest à nobis totaliter amari.

2. Præterea, Amor est vnio quædam, vt patet per Dionys. 4. cap. * de Diuin. nom. Sed cor hominis nom potest totaliter Deo vniri: quia Deus est maior corde nostro, vt dicitur 1. Ioan. 3. Ergo Deus non potest totaliter amari.

cap. 4. in parte 2. illius.

3. Præterea, Deus seipsum totaliter amat. Si ergo ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum, quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconueniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

Sed contra est, quod dicitur Deuter. 6. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.

Respondeo dicendum, quòd cum dilectio intelligatur quasi medium inter amantem & amatum, cùm quæritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo, vt modus totalitatis referatur ad rem dilectam: & sic Deus est totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet, homo diligere debet. Alio modo potest intelligi ita, quòd totalitas referatur ad diligentem: & sic etiam Deus totaliter diligi debet: quia ex toto posse suo homo debet diligere Deum: & quicquid habet, ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deuter. 6. Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Tertio modo potest intelligi secundum comparationem diligentis ad rem dilectam, vt scilicet modus diligentis adæquet modum rei dilectæ. Et hoc non potest esse. Cum enim vnumquodque tantum diligibile sit inquantum est bonum, Deus, cuius bonitas est infinita, est infinite diligibilis. Nulla autem creatura potest Deum infinite diligere, quia omnis virtus creaturæ siue naturalis, siue infusa, est finita. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nã primæ tres obiectiones procedunt secundũ hunc tertium sensum. Ultima autẽ ratio procedit in sensu secũdo.

Conclvsio est, licèt totus Deus sit amandus, & ex toto corde, tamen non potest tantum diligi quantum diligibilis est.

Articvlvs VI.

Vtrùm diuinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quòd diuinæ dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie, & ordine, vt patet per August. in libro * de Natura boni. Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundum illud ad Coloss. 3. Super omnia charitatem habere. Ergo dilectio Dei debet modum habere. 165. 3. dist. 27. q. 1. ar. 1. Et vir. q. 2. ar. 1. ad 2. 1. Cap. 1. habetur tom. 6. Cap. 8. parum à Princip. tom. 1.

2. Præterea, August. dicit in lib. * de Morib. Eccle. Dic mihi, quæso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quam oportet inflammer desiderio & amore domini mei. Frustra autem quæreret modum, nisi esset aliquis diuinæ dilectionis modus. Ergo est aliquis diuinæ dilectionis modus.

3. Præterea, Sicut August. * dicit quarto super Genes. ad literam: Modus est quem vnicuique propria mensura præfigit. Sed mensura voluntatis humanæ, sicut & actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu charitatis oportet habere modum à ratione præfixum (secundùm illud Rom. 12. Rationabile obsequium vestrum) ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere. Lib. 4 c. 3. circa medium tom. 3.

Sed contra est, quod Bernard. dicit in lib. * de Diligendo Deũ, quòd causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere. In princ. libri.

Respondeo dicendum, quòd sicut patet ex inducta authoritato * Aug. modus importat quandam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio inuenitur & in mensura & in mensurato, aliter tamen & aliter: In mensura enim inuenitur essentialiter, quia mensura secundum seipsam est determinatiua & modificatiua aliorum. In mensuratis autem inuenitur mensura secundum aliquid, id est, inquantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immodificatum: sed res mensurata est immodificata, nisi mensuram attingat, siue deficiat, siue excedat. In omnibus autem appetibilibus & agibilibus mensura est finis: quia eorum, quæ appetimus & agimus, oportet propriam rationem ex fine accipere, vt patet per Philosophum * in secundo Physic. Et ideo finis secũdum seipsum habet modum. Ea verò quæ sunt ad finem, habent modum ex eo, quòd sunt fini proportionata. Et ideo sicut Philosophus * dicit in 1. Polit. Appetitus finis in omnibus artibus est absque fine & termino: eorum autem quæ sunt ad finem, est aliquis terminus. Non enim Medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam, quantumcunque potest: sed medicinæ imponit terminum. Non enim dat tantum de medicina, quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem. Quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum & affectionum est dilectio Dei, per quam maximè attingimus vltimum finem, vt suprà * dictum est. Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, vt sit in ea accipere plus & minus: sed sicut inuenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus. Sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est: & ita quanto Deus plus diligitur, tanto est dilectio melior. In arg. 3. huius ar. Li. 2. ver. 8, 10. 11. Li. 1. Polit. c. 6. à med. 1. 5. q. 23. 2. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod est per se, potius est eo quod est per aliud. Et ideo bonitas mensuræ, quæ per se habet modum, potior est quàm bonitas mensurati, quæ habet modum per aliud. Et sic etiam charitas, quæ habet modum sicut mensura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent modum sicut mensuratæ.

Ad secundum dicendum, quòd sicut * Aug. ibidem subiungit, modus diligendi Deus est, vt ex toto corde diligatur, id est, vt diligatur quantumcunque potest diligi. Et hoc pertinet ad modum qui conuenit mensuræ. Cap. 8. & 11. c. 1.

Ad tertium dicendum, quòd affectio illa, cuius obiectum subiacet iudicio rationis, est ratione mensuranda. Sed obiectum diuinæ dilectionis, quod est Deus, excedit iudicium rationis, & ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu charitatis, & exterioribus actibus. Nam interior actus charitatis habet rationem finis, quia vltimum bonum hominis consistit in hoc, quòd anima Deo inhæreat, secundum illud Psal.

Mihi adhærere Deo bonum est. *Exteriores autem actus sunt sicut ad finem. Et ideo sunt commensurandi, & secundùm charitatem & secundùm rationem.*

Conclvsio est, ex parte rationis formalis non potest esse aliquis modus quo determinetur diuina dilectio. Sciendum verò est, idem esse nō habere modum, ac non habere medium. Docuit enim S. Thomas *1. 2. quæst. 64. artic. 4.* virtutes theologicas non posse habere medium ex parte suæ mensuræ, quia nunquam potest homo diligere Deum quantum diligibilis est. Et hoc modo intellexit P. Vasquez *1. 2. tom. 1. disput. 86.* illud Bernardi *libro de diligendo Deum.* Modus diligendi Deum est sine modo diligere. & huc spectat illud Eccles. 43. *Benedicentes Deum exaltate illum quantum potestis; maior est enim omni laude.* Sententiam autem Bernardi tradiderat ante illum Seuerus quidam *epist. 37. inter epistolas Augustini.*

DISPVTATIO LXXVII.

De natura actus charitatis theologicæ.

Multa diximus ad quæstionem 23. quæ pertinent ad exactam notionem naturæ huius actus, agentes de obiecto formali & materiali, de augmento habitus per actus, & de ordine inter obiecta materialia. Restant tamen alia dicenda, de quibus in hac disputatione.

Dvbivm I.

Quisnam sit actus charitatis theologicæ.

Ivxta doctrinam traditam de obiecto formali dicendum est primò dilectionem theologicam esse actum, quo diligimus Deum, ita vt velimus illi bonum, vt bonum ipsius est, & ex complacentia illius. Ex quo intelligitur posse Deum propter se amari, id est, ex complacentia suiipsius. de quo S. Thomas hîc *artic. 3.* & ratio petenda est ex dictis de obiecto charitatis theologicæ. Qua verò ratione dicatur hæc dilectio Dei esse super omnia, explicuimus ad quæstionem præcedentem. ex dictis autem *ad quæst. 23.* constat esse actum veræ amicitiæ. Quomodo verò possit augere suum habitum, explicabamus *ad quæst. 24.* Rursus ex dictis *ad quæst. 25.* constat, non esse actum charitatis theologicæ, quo diligimus proximum ex complacentia ipsius proximi.

Secundò dicendum est actum hunc esse supernaturalem secundùm substantiam, sicut de actu fidei theologicæ diximus suprà *ad quæst. 6.* vbi retulimus opiniones contrarias, & sequuti sumus communiorem opinionem asserentium, actum fidei, quo credimus aliquid propter testimonium Dei, esse supernaturalem secundùm substantiam. quod etiam de actu spei docuimus *ad quæst. 17.* & quòd isti actus sint ex gratia, constitutum est apud Doctores: quòd verò sint supernaturales secundùm substantiam, ex obiecto formali probandum est. Et in præsenti dicendum est, obiectum esse supernaturale, nempe ipsam Dei complacentiam, & bonitatem illius, in ordine rerum supernaturalium. Et certè si actus non esset supernaturalis secundùm substantiam, non posset probari esse habitum charitatis per se infusum, neque necessarium ad talem actum; licèt enim ad illum esset necessarium auxilium gratiæ præuenientis, tamen principium aliquod supernaturale secundùm substantiam, nec posset esse, nec posset esse necessarium, si substātia actus supernaturalis non est. Quòd autem non possit esse necessarium ad modos aliquos ipsius, vt putant aliqui Doctores contrariæ opinionis, probaui *ad quæst. 6. citatam.* Item si actus charitatis esset naturalis secundùm substantiam, natura sua produceret habitum acquisitum, nec posset produci ab habitu infuso, iuxta doctrinam traditam *ad quæst. 1.* Rursus, vt suprà probauimus, amicitia habitualis, nempe charitas constituit hominem amicum, & emundat à peccato; ergo est aliquid supernaturale; ergo actus huius amicitiæ etiam erit supernaturalis: actus enim habitui respondet. quæ hoc loco indicasse sufficiat. An verò virtutibus theologicis respondeant aliæ virtutes adquisitæ, non est huius loci. De fide & spe diximus suprà.

Tertiò dicendum est, esse alios actus charitatis, nempe gaudium, de quo S. Thomas *quæst. 28. sequenti*, & desiderium. Probari autem potest, quia isti actus possunt habere idem obiectum formale: potest enim homo gaudere de bono Dei ex complacentia ipsius, & eodem modo desiderare illi bonum, atque adeò pertinebunt ad eundem habitum. Item odium vel fuga peccati ex complacentia Dei ad habitum charitatis pertinent, vt diximus in materia de pœnitentia, & constat ex vnitate obiecti formalis. Qua verò ratione pax dicatur ad charitatem pertinere, dicentur *ad quæst. 29.*

Restat explicare, qua ratione hic actus dicatur beneuolentia, & amicitia. Nam S. Thomas *artic. 2.* docuit distingui beneuolentiam ab amore, primò quia amor non subitò oritur, sed ex inspectione rei amatæ, & tamen beneuolentia repentè solet oriri. quod docuit Aristot. *9. Ethicor. cap. 5.* Deinde amor tendit in rem amatam impetu quodam, beneuolentia non ita. Et hoc modo distinguit S. Thomas beneuolentiam ab amore, qui est passio appetitus: ab amore autem voluntatis dicit differre, quia amor importat vnionem, seu affectum amantis ad amatum, inquantum amans iudicat amatum vt ad se pertinens; beneuolentia verò solùm dicit simplicem affectum, quo volumus alicui bonum non præsuppositā prædictā vnione affectus ad ipsum. Quam doctrinam recipiunt interpretes *in artic. 2.* quam probat P. Valentia *quæst. 5. puncto 1.* quia Dionysius *4. de diuinis nominibus*, docuit amorem esse vnionem quandam. Secundò, quia Aristot. *9. Ethicor. cap. 5.* dixit beneuolentiam non esse amicitiam, sed amicitiæ principium. Existimo tamen beneuolentiam ab amore non semper differre essentialiter, sed posse esse eiusdem speciei. Et de beneuolentia dixit Aristoteles esse principium amicitiæ, & cùm inueterata fuerit beneuolētia in amicitiam transire. Idem ergo actus secundùm speciem poterit in principio dici beneuolentia, & postea amicitia. Et S. Thomas *artic. 2.* dixit, amorem ex quadam consuetudine esse amicitiam; beneuolentiam non ita.

Alio verò modo videtur distinguere Aristot. *cap. 5. citato*, beneuolentiam ab amore, quòd beneuolentia dicatur interdum solus simplex affectus cōplacentiæ, amor verò actus efficax, eo quòd beneuoli, id est, qui habent actus beneuolentiæ (inquit Aristot.) nihil cooperantur his, erga quos beneuolentia afficiuntur, leuitérque diligunt illos. Dicit etiam beneuolentiam non habere intensionem, neque appetitionem, quæ amorem consequuntur. D. Thomas verò nescio an voluerit distinguere essentialiter amorem, & beneuolentiam: nam ex vna parte in corpore solùm videtur assignare differentiam accidentalem; ex altera verò in solutione ad primum docet, Aristotelem *2. Ethicor. cap. 4.* non explicasse totam rationem amoris. sed & hoc potest intelligi de differentia accidentali. Vnde mihi non probatur quod recentiores aliqui hoc loco docent, amorem & beneuolentiam distingui specie, quia si habeant idem obiectum formale, vt habere possunt, erūt eiusdem speciei, quamuis denominatio amoris quando volumus illum à beneuolentia distinguere, connotet aliquid accidentale, vt suprà dicebamus. v. g. quòd beneuolentia sit vnus actus; amor autem significet consuetudinem frequentem & confirmatam; quòd subitò sese insinuet beneuolentia, cùm tamen amor vt ab illa distinguitur non

repentè oriatur, & hoc ſenſu etiã intelligi poteſt, amorem eſſe vnionem, nempe perſeuerantem aliquo tempore: nam abſolutè etiam beneuolentia eſt vnio, hoc eſt, affectus voluntatis diligentis erga dilectum. Docuit autem S. Thomas *1.2 quæſt.28.artic.1.ad 2.* amorem tripliciter ſe habere ad vnionem: nam vel ſupponit vnionem aliquam, v. g. alicuius ſimilitudinis ingenij, aut negotiorum; vel eſt ipſa vnio eſſentialiter, & hæc eſt ipſe voluntatis affectus, quo vnus homo alteri vult bonũ ex complacentia ipſius; vel tandem vnio eſt effectus amoris, qualis ſolet eſſe coniunctio ad ſimul viuendum, &c. Et ideo Dionyſius interdum vocat amorem vnionem, interdum verò virtutem vnitiuam.

DVBIVM II.

Quæ ſit cauſa efficiens actus charitatis, &c.

DIfficultas poſſet intelligi de primo actu charitatis, an non ſolùm fiat à Deo, ſed etiam ab habitu: de quo communiter Theologi *1.2. ad quæſt.113. in artic.8.* & dicemus ſuprà. An verò ille primus actus poſſit ab habitu charitatis conſeruari ſecundùm opinionem aſſerentium ab illo non produci, in ſimili de primo actu fidei quid ſentiendum ſit, diximus ſuprà *ad quæſt.4.* In præſenti verò dubio de aliis actibus, quos iuſtus efficit in ſtatu iuſtitiæ, diſputabimus. Et certum eſt apud Doctores, aliquos actus procedere ab habitu charitatis ſi remiſſi ſint, & qui non excedant efficacitatem habitus. Difficultas verò remanet de actibus intenſioribus.

Eſt autem prima ſententia actum illum procedere ab habitu præexiſtenti, & ſimul ab augmento habitus, quod datur in eodẽ inſtanti, ſicut plures philoſophãtur de primo actu, & primo habitu charitatis, dicẽtes, primũ actum produci ab habitu. ita expreſsè Bañez ſuprà *in quæſt.24. in artic.6. dubio 2. ad 7.* Probari verò poteſt ex doctrina huius authoris: exiſtimat enim de potentia abſoluta non poſſe actum ſupernaturalem fieri à potentia cum auxilio ſine habitu, & ita erit neceſſarius etiam ad intenſiorem actum: loco autem proximè citato aſſignat aliam rationem, nempe actum debere procedere ſecundùm ſe totum ab habitu, aliàs homo ſolùm ſe haberet vt inſtrumentum, ac per conſequens non mereretur augmentum charitatis, quoniam qui meretur, non eſt ſolùm inſtrumentum actus, ſed cauſa moralis. Tertiò poteſt probari à ſimili, quia primò actus charitatis ſecundùm omnes gradus fit ab habitu; ergo & omnes actus ſequentes; eadem enim videtur ratio de omnibus.

Aliorum ſententia eſt actum charitatis, qui eſt intenſior habitu, procedere ab habitu ſecundùm gradus reſpondentes efficacitati illius; ſecundùm exceſſum autem procedere ab auxilio, quia exceſſum illum non poteſt habitus attingere, addunt tamen, habitum v. g. intenſum vt quatuor poſſe producere actum ſolum intenſum vt quatuor, & probant quia intenſio actus debet reſpondere intenſioni habitus.

Tertia ſententia eſt, quemlibet gradum habitus ſupernaturalis ſimpliciter loquendo poſſe producere quãcumque intenſionem actus, ſi ſolùm conſideretur natura illius, quamuis ad diuerſam intẽſionem dentur diuerſæ conditiones. Et poteſt explicari primò de habitibus voluntatis; iſti enim ſimul cum voluntate poſſunt intenſiùs & intenſiùs operari, ſi detur vocatio ex parte intellectus maior & maior; ſicut enim vocatio mouet ad operandum, ita intenſior vocatio & cognitio mouet ad intenſiùs operandum. & ſi verbum mentis concurrit efficienter ad actum voluntatis, hoc faciliùs intelligitur, quia etiamſi habitus voluntatis ſit æqualis, creſcit tamen aliud comprincipium, nempe verbum mentis intenſius. De habitibus verò ſupernaturalibus in via facilè intelligitur pendere in ſua operatione ab applicatione voluntatis; habitus enim fidei qui eſt in intellectu à voluntate, applicatur ad operandum. Difficilius hoc poteſt intelligi in lumine gloriæ, quod neceſſariò rapit intellectum ad viſionem. Verùm ſi lumen gloriæ eſt habitus diſtinctus ab ſpecie impreſſa Dei, aſſignari poteſt ratio determinationis, nempe ipſa ſpecies impreſſa ſecundùm tantam vel tantam intenſionem efficiens, vel ipſum obiectum ſi non datur ſpecies. Sic verò explicata hæc ſententia poteſt probari. Quia habitus ſupernaturalis datur ad ſimpliciter operandũ, & habet ſe inſtar potentiæ; ergo ſicut potentia licèt finita ſit, poteſt producere intenſiorem & intenſiorem actum adiuta ab alio principio; ergo idem erit de habitu ſupernaturali, ſi adiuuetur ab alio principio, vt explicatum eſt.

Quarta ſententia eſt aſſerentium, habitum ſupernaturalem poſſe producere maiorem intenſionem in actu, quàm in ſe habeat, non tamen quamcumque. quæ ſententia infrà explicabitur. & hoc modo philoſophabatur in ſimili de actu naturali reſpectu habitus adquiſiti quẽ producit, P. Vaſquez *1.2. tomo 1. diſput.80. cap.1.* Nos verò de habitu infuſo reſpectu actus diſputamus.

Primò dicendum eſt contra primam ſententiã actum intenſiorem charitatis in homine iuſto non poſſe fieri efficienter ab augmento habitus, quod ipſe actus meretur. Hæc concluſio probanda eſt ex dictis ſuprà *ad quæſt. 4.* ibi enim probauimus non poſſe fieri vt idem detur à Deo vt principium actus, & propter ipſum actum tanquam propter meritum, vel diſpoſitionem; quia ſi nobis datur aliquid vt faciamus actum: ergo non quia fecimus. Conſequutio eſt iuxta Auguſtinum de prædeſtinatione Sanctorum *cap. 17. 18. & 19.* qui vt probet nos non fuiſſe electos ad gratiam propter bona opera futura, colligit ex illo Pauli ad Epheſ. 1. *Elegit nos in ipſo vt eſſemus ſancti.* ergo non quia futuri eramus. Et eadem conſequutione vtitur Hieronymus *in 1. ad Epheſ.* S. Th. Anſelm. & alij *ibidem*, & Concilium Arauſicanum *cap.25.* quam ratiocinationem fusè explicui *3.par. ad quæſt.2. in artic.11. & 1.par. ad quæſt.62. in artic.5.* & optimè P. Vaſquez plurimis in locis, præſertim *1.par.tom.1. diſputat.96. cap.6.* Ratio verò huius conſequutionis ea eſt, quia quod datur vt principium alicuius operationis, neceſſe eſt vt reſpectu voluntatis diuinæ ſit prius volitum ab æterno, quàm ipſa operatio, atque adeò ex vi huius decreti conferendum eſt independenter ab operatione futura, atque adeò non poteſt dari vt præmium illius, ſic enim non poſſet dari niſi præuiſa operatione. Et ex contraria opinione ſequeretur primum actum dilectionis poſſe mereri habitum à quo procedit de condigno, ſicut ipſe Bañez concedit actum meritorium augmenti habitus procedere ab illo augmento, & tunc prima dilectio haberet omnes conditiones ad meritum, ſiquidem eſſet actus liber, honeſtus, ex gratia, & procedens ab habitu gratiæ. Argumentum verò à ſimili videtur omnino efficax. Quod ſi primus actus charitatis non eſt meritorius primi habitus charitatis, quia ab illo procedit, neque ſecundus actus erit meritorius augmenti, ſiquidem ab illo procedit.

Secundò dicendum eſt, habitum ſupernaturalem poſſe producere actum intenſiorem ſe. Probatur, quia habitus ſupernaturalis eſt cauſa principalis actus, & æquiuoca; ergo eſſentialiter perfectior; ergo non eſt neceſſarium vt intenſio actus omnino ſit æqualis intenſioni habitus; hoc enim ſolum eſt neceſſarium inter effectum, & cauſam vniuocam, quia effectus non poteſt eſſe perfectior cauſa principali; cauſa autem æquiuoca licèt non habeat tantam intenſionem, quantam habet effectus, nihilominus eſt eſſentialiter perfectior illo.

Tertiò dicendum eſt, habitum ſupernaturalem non poſſe producere quamcumque intenſionem actus: virtus enim eius finita eſt. Vnde non eſt quod dicamus poſſe producere intenſiorem & intenſiorem effectum ſine

sine termino. Posset quidem intensiorem actum producere si adiuuaretur ab alio principio, vel perfectiùs applicaretur obiectum. Propter quod cõmuniter Theologi docent, habitum charitatis cum æquali intensione intensiorem actum charitatis producere in patria, quàm in via, quia perfectiùs applicatur obiectum per visionem claram Dei, quàm in via per actum fidei. Et quidem quòd non quicumque habitus possit producere actum in quacumque intensione, ex eo potest deduci: nam habitus supernaturalis, de quo loquimur, datur vt principium efficiens, vt probauimus *ad quæst.6.* & augetur secundùm intensionem, vt constat ex dictis *ad quæst. 24.* Intensio autem in principio efficienti planè datur ad augendam efficacitatem: intensio autem necessaria non esset si quilibet gradus habitus posset producere quemlibet actum, quantumuis intensum. Iuxta hæc ergo dicendum est quartò, quoties habitus in homine iusto non potest producere totam intensionem actus, quem iustus elicit, gradus actus respondentes habitui procedere ab habitu; reliquos verò ab auxilio: illi enim vt ponimus, non possunt ab habitu produci.

Argumenta verò primæ sententiæ facilem habent solutionem. Ad primum respondetur falsum supponere, nempe actum supernaturalem de potentia absoluta nõ posse fieri à potentia sine habitu. Cùm enim habitus solùm sit principium efficiens, non potest assignari ratio, ob quam non possit à Deo eius efficacitas suppleri. Ad secundum respondetur consequutionem esse ineffi-cacem: nam licèt respectu actus supernaturalis voluntas solùm se habeat vt instrumentum, nihilominus iustus producens illum actum potest dici causa moralis, & est reuera causa meritoria, eo quòd vitaliter & liberè operatur, & alias habet conditiones necessarias ad meritũ, nempe esse iustum, actum esse honestum, & procedere ex auxilio gratiæ ab homine in statu viatoris. Ad tertium respondetur non esse eandem rationem de primo actu, & de aliis, quia alij actus in homine iusto verè sunt meritorij augmenti habitus, atque adeò augmentum illud reuera datur propter actum tanquam præmiũ propter meritum, & ideo non potest esse principium illius actus, vt probatum est; actus autem primus si ab habitu procedit, ita comparatur ad habitum, vt habitus ipse non dicatur dari propter primum actum, sed vt fiat primus actus, licèt dicatur recipi habitus in subiecto propter actum, vt ex mente S. Thomæ rectè docuit P. Vasquez *1.2.ad quæst.113. disputat.211.* Ex dictis verò facilè est ferre iudicium de aliis opinionibus, & soluere, quæ pro eis afferuntur.

Dvbivm III.

An primus actus charitatis procedat efficienter ab habitu charitatis.

DE hoc solet disputari ab authoribus in materia de iustificatione, speciatim ab interpretibus S. Thomæ *1.2.quæst.113. in artic.8.* vt explicent ordinem inter motum liberi arbitrij, & infusionem habitus gratiæ ex parte Dei; hoc tamen loco illud præcipuè nobis explicandum est, an primus actus charitatis efficiatur ab habitu charitatis.

Prima sententia est actum primum charitatis non procedere efficienter ab habitu charitatis. ita sentit Bonauentura *in 4.d.17.1.par.dist.artic.2.q.2.* Alensis *3.par.q. 73.memb.3.* Vega *lib.6.in Trident. cap.28.29.& 30.* Corduba *lib.1. quæst q.2. opin.4. ad 3.* P. Molina *in concordia quæst.14. artic.13. d.44.* & multi recentiores interpretes S. Thomæ *1.2. ad quæst. citatam.* pro qua sententia refertur Scotus *in 4.distinct.14. quæst.2.* & Gabriel *quæst. 1.* hos tamen authores omitto, quia, vt bene docuit P. Vasquez *1.2.d.211.cap.1.& disput.203. cap.9.* loquuntur de affectu dilectionis elicito ex viribus naturæ; hîc autem loquimur de dilectione supernaturali. Alij etiam citari solent pro eadem sententia, qui tamen alio sensu loquuntur, vt *loco citato*, ostendit P. Vasquez. Probari autem solet primò ex Concilio Tridentino *sess.6. cap.7. in principio*: nam cùm *cap.6.* inter dispositiones ad iustificationem numerasset contritionem & dilectionem, *cap.7.* dicit, eam dispositionem consequi iustificationẽ. & *sess.14.cap.4.* dicitur, contritionem esse dispositionem necessariam ad impetrandam veniam peccatorum. Similiáque loca & loquutiones possunt expendi in confirmationem huius sententiæ. ex *sess.6. Concilij Tridentini.* Item potest probari secundò principaliter ex illo Lucæ 7. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, vbi dilectio videtur assignari quasi dispositio ad iustificationem. Similia alia ex Scriptura & Patribus possunt adduci ad hoc probandum, quæ afferri solent ad probandum, actum dilectionis Dei non esse formam sanctificantem, sed dispositionem ad sanctificationem, quæ refert P. Vasquez *1.2.disput.203.cap.2.*

Tertiò ratione, quia si dilectio procedit ab habitu charitatis, non potest esse dispositio ad illum, quia principium efficiens est prius suo effectu, siquidem ad efficiendum requiritur existẽtia extra causas in ipso principio efficienti; ergo vel dicendum est dilectionem Dei super omnia non esse dispositionem ad habitum, vel non procedere ab illo efficienter. & ad hanc rationem reducuntur aliæ, quæ variis modis formantur à recentioribus. Secunda, quia sequeretur habitum gratiæ & charitatis infundi nobis sine nostro consensu, & absque intuitu illius, siquidem prior est habitus actu. Tertia ratio, si habitus gratiæ, vel charitatis infunderetur prius natura, quàm anima eliceret aliquem actum, sequeretur in eo instanti ratione habitus illius necessitari hominem ad non peccandum, siquidem pro illo instanti non possunt esse simul gratia & peccatum, necessitas autem illa est necessitas antecedens, quæ tollit libertatem, iuxta doctrinam Anselmi, quam tradit P. Vasquez *1.par. d.68.cap.4.* Alia argumenta fiunt à recentioribus, quæ infrà adducemus & soluemus.

Secunda opinio est asserentium primum actum dilectionis procedere ab habitu. indicatur à D. Th. *1.2.quæst. 113.artic.8.* de quo infrà. & hanc sententiam sequuntur communiter interpretes S. Thomæ *1.2.ad quæst.113. in artic.8.* vbi Medina, & alij ex familia D. Thomæ. Sotus *in 4.d.14.quæst.2. artic.6. & d.16.quæst.2. artic.1.* & docuit Henriquez *quodlibeto 1.quæst.32.in fine.* & ex instituto P. Vasquez *1.2.ad quæst.citatam, disput.211.* & P. Valentia ibi *disput.8.quæst.5.puncto 6.* & eandem sententiam à fortiori sequuntur discipuli S. Thomæ, qui *1.par. ad quæst.12.* & multis aliis locis putant, actũ supernaturalem non posse fieri à potentia cum solo auxilio absque supernaturali habitu, etiam de potentia absoluta. ita Bañez *1.par.quæst. 12.artic.6.ad 4.* loquens de actu charitatis.

Pro explicatione autem notandum est, certum esse apud Doctores, actum charitatis & habitum esse simul tempore, siue actus procedat ab habitu, siue non; si enim procedit ab habitu, habitus infunditur in instanti, in quo voluntas est vocata gratia congrua præuenienti, & ita in eodem instanti, in quo infunditur habitus, elicitur ab homine actus; quòd si actus non efficitur ab habitu, in eo instanti in quo est actus etiam est habitus, quia actus ille est dispositio ad infusionem habitus. Difficultas ergo est inter Doctores, an in eodem instanti temporis ita possint esse simul habitus charitatis & actus, vt possit actus procedere efficienter ab habitu, & cum hoc actus vocari dispositio ex parte materiæ ad receptionem ipsius habitus. Et ita quæstio est de priori-tate causalitatis in diuerso genere causæ.

Secundò notandum est ordinem in hac materia nihil esse aliud, quàm habitudinem alicuius ad aliud, veluti ad

causam,

cauſam, vt notauit P.Vaſquez 1.*par.d.*167.*cap.*2.& 1.2. *d.*211.*cap.*2. & ita qualis fuerit prioritas aliquorum, talis erit ordo. Tertiò notandum eſt,res aliquas ita poſſe comparari inter ſe, vt in diuerſo genere cauſæ poſſint eſſe priores & poſteriores,ita tamen vt non ſit confundendus ordo vnius generis cauſæ cum ordine alterius. v. g. ordo cauſæ efficientis cum ordine cauſæ materialis:nam in hac materia vnum eſſe prius alio,eſt eſſe vnũ cauſam alterius.Quapropter vnum genus cauſandi cum altero non poteſt comparari. Et ita explicandum eſt in præſenti an habitus charitatis poſſit eſſe prior in genere cauſæ efficientis eius actu, & actus prior in genere cauſæ materialis. De remiſſione autem peccati, & liberatione ab illo, modò non agimus; diſputandum enim eſt de hoc 1.2.*ad quæſt.*113.*in artic.*8.

Quartò notandum eſt primum actum charitatis fieri ab habitu quando habitus præceſſit. v.g.ſi quis per Baptiſmum cum ſola attritione recepit habitum charitatis,& poſt receptum illum habitũ elicit primum actum charitatis tanquam per principium connaturale. neque de hoc eſt quæſtio: ſed controuerſia eſt inter Doctores quando actus charitatis in iuſtificatione eſt ſimul cum habitu,qui in eodem inſtanti infunditur.& in hoc caſu loquuntur Doctores ſecundæ opinionis,& mihi placet. Probant autem recentiores nonnulli hanc opinionem aliquibus teſtimoniis, quæ parum habent efficacitatis. Et primò adducitur Concilium Arauſicanum II. *canone 18.* vbi dicitur:Debetur merces bonis operibus ſi fiant ex gratia, quæ non debetur, & præcedit vt fiant, quem interpretantur aliqui de gratia habituali. Ex hoc tamen loco non poteſt ſecunda opinio probari, quia Concilium illud diſputabat contra reliquias Pelagianorum de neceſſitate auxilij gratiæ mouentis & contendit, omne initium meriti eſſe à Deo,nempe auxilium gratiæ. Patres enim illius temporis contra reliquias Pelagianorum non diſputabant de gratia habituali, & remiſſione peccatorum,vt docuit P.Vaſquez 1.2.*d.*196.*cap.*3. Secundum teſtimonium adducitur ex eodem Concilio *canone 25.* vbi dicitur:Dei donum eſſe diligere Deum,quia ipſe dedit nobis,vt eum diligeremus, qui charitatem diffũdit in cordibus. Sed ex hoc teſtimonio putant aliqui nihil probari, quod præſenti inſtituto poſſit deſeruire, eo quòd citatum Concilium agebat de neceſſitate auxilij gratiæ,non de infuſione habitus, vt docuit P.Vaſquez *loco citato, & 1.par.d.*91.*cap.*11. Nomen autem diffuſionis non ſolùm in habitum, ſed etiam in actum quadrat, vt oſtendit P.Vaſquez 1.2.*d.*203.*cap.*9. & S.Thom.1.*par.q.*21. *artic.*4.*ad* 1. dixit,Deum infundere homini dilectionem.

Sed vrgere poſſet aliquis prædictum teſtimonium,& expendere quòd Concilium ibi vtatur nomine diffuſionis charitatis, quo modo loquendi Concilium Tridentinum *ſeſſ.*6. *cap.*7. ſignificat diffuſionem charitatis habitualis; loquitur enim ibi de iuſtitia inhærenti, & cuius Baptiſmus eſt cauſa inſtrumentalis,atque adeò de charitate habituali; Baptiſmus enim non producit actũ charitatis, ſed habitum, vt conſtat in Baptiſmo paruuli ante vſum rationis. Huic tamen obiectioni reſpondere poteſt aliquis diffuſionem charitatis interdum poſſe ſignificare infuſionem habitus, interdum infuſionem actus,quod ex inſtituto Conciliorum, & contextu colligendum eſt. Vnde licèt in Concilio Tridentino *loco citato*, diffuſio habitus charitatis intelligatur, tamen in Concilio Arauſicano aptè explicatur de actu charitatis, eo quòd inſtitutum Concilij eſſet agere de neceſſitate gratiæ,& auxilij actualis.

Tertiò ſolent adduci quædam teſtimonia Auguſtini ex manuali *cap.*20. vbi docet, Deum cùm amat nos infundendo gratiam,nihil aliud velle,quàm vt illum amemus. & *tract.*75.*in Ioannem*, vbi inquit:Quomodo diligimus,vt Spiritum ſanctum accipiamus, quem niſi accipiamus, diligere non valemus. & *de ſpiritu & litera,cap.*3. & 8.& 9. vbi dicit, prius amari animam, quàm impleat legem,& diligat iuſtitiam. Verùm iuxta phraſim Auguſtini ex his locis non poteſt ſumi argumentum pro noſtra opinione: nam quod dicit de infuſione gratiæ, intelligi debet de infuſione gratiæ actualis, de qua cum Pelagio diſputabat Auguſtinus, vt *ex epiſt.*105. *Auguſtini* probat P.Vaſquez 1.2.*d.*196.*cap.*3.In ſecundo autem loco manifeſtè vult Auguſtinus non dari nobis gratiam Spiritus ſancti propter opera facta ex viribus liberi arbitrij, ſed potiùs ex gratia oriri noſtra bona opera.

Demum tertium teſtimoniũ non intelligitur de ſanatione animę,& liberatione à peccato per gratiã habitualem,ſed de ſanatione ab infirmitate per auxilium,& ex his poſſunt explicari ſimilia teſtimonia. Probari verò ſolet noſtra ſententia primò authoritate S.Thomæ, ſed de eius mente dicemus infrà. Secundò quia hac ratione optimè intelligitur potentiam operari actum ſupernaturalem per principium ſibi inhærens.Et ex oppoſita ſententia ſequitur,in iuſtificatione hominis ex opere operantis non poſſe vlla ratione actum primum charitatis fieri ab habitu etiã de potentia abſoluta,ſi actus ille non poteſt eſſe diſpoſitio in genere cauſæ materialis, & ſimul oriri ab habitu charitatis in genere cauſæ efficientis, quia authores primæ opinionis arbitrantur non poſſe hæc duo coniungi & cohærere, quod per ſe videtur abſurdum & incredibile.

Deinde probari poteſt, quia omne agens vt corrumpat formam contrariam in paſſo priùs infundit ſuam formam, v. g. ad corrumpendum frigus in genere cauſæ efficientis priùs efficiens cauſa producit calorẽ,quod ſi paſſum ipſum debeat cooperari expulſioni formæ, prius erit productio principij efficientis in paſſo,vt per illud paſſum cooperetur; è contrario autem in genere cauſæ materialis prius eſt denudatio à forma præexiſtenti,quàm receptio formæ aduenientis,vt patet in introductione albedinis,quæ ex parte efficientis prior eſt, quàm expulſio nigredinis, cùm tamen ex parte ſubiecti prior ſit denudatio à nigredine quàm receptio albedinis. quæ videtur ratiocinatio S.Th. locis citandis infrà, & Philoſophi ſæpius clamant. Ex hac autem doctrina intelligitur non repugnare ſimul tempore actum charitatis,& habitum ita comparari inter ſe,vt habitus concurrat efficienter ad actum, ſitque in eo ordine poſterior actus,& actum ex parte paſſi eſſe priorem receptione habitus,vt intelligamus ſubiectum non recipere habitum, niſi priùs natura intelligatur recepiſſe actum. quæ Philoſophia ex ſolutione argumentorum ampliùs intelligetur.

Ratione verò theologica placet argumentari veluti ad hominem contra recentiores, qui contrariam opinionem ſequuntur; eorum enim aliqui docent,cauſam formalem iuſtificationis eſſe habitum,& non actum,& ſimul fatentur actũ charitatis ſupernaturalis eſſe priorem habitu.His poſitis poſſumus arguere,vel actus charitatis habet vim expellendi maculam peccati, vel aliquid illius, aut non habet. hoc ſecundum dici non poteſt,quia (vt infrà dicemus, & prædicti recentiores fatentur) prædictus actus eſt conuerſio perfecta in Deum, & ita neceſſariò contrariatur auerſioni relictæ ex peccato mortali. Et ita ipſi docent quòd ſi de potentia abſoluta reperiretur actus iſte ſine habitu, auferretur per illum auerſio; aliquid ergo maculæ peccati poteſt auferri per actum charitatis ſupernaturalis: ergo ſi actus eſt prior habitu de facto,neque elicitur ab habitu; ergo per actum aufertur formaliter aliquid maculæ peccati; ergo ſecundùm legem communem & ordinariam forma emundans hominem à peccato non eſt ſolus habitus,ſed etiam actus; ergo vt dicamus de facto iuſtificationem fieri per habitum, neceſſarium eſt dicere, habitum in genere cauſæ efficientis priùs infundi à Deo, & per illum expellere peccatum.

Ex

Ex qua etiam doctrina sequitur contra prædictos recentiores, nō posse sumi argumentum ex Concilio Tridentino, *sess.6.cap.7.* dicente, vnicam esse causam formalem nostræ iustificationis ad probandum, actum dilectionis non posse sanctificare hominem, sed solùm habitum, quia vt omittam, alium esse sensum Concilij (vt infrà ostendam) ex doctrina eorum manifestè sequitur actum dilectionis etiam concurrere vt causam formalem ad expellendum aliquid maculæ. quæ omnia maiorem vim habent contra eos, qui simul docent de potentia absoluta per solum actum charitatis posse iustificari hominem, & integrè emundari à macula, & de facto hunc actum esse priorem habitu. Et contra hos omnes etiam est non posse actum dilectionis appellari simpliciter dispositionem ad remissionem peccati mortalis, si illius, vel omnino, vel partim est causa formalis; alienum enim est ab omni Philosophia, causam formalem integram, vel partialem appellare dispositionem comparatione eiusdem effectus omnino.

Item contra eos qui admittunt, actum dilectionis solùm de potentia absoluta posse hominem emundare à peccato, videtur sequi de facto per talem actum mereri hominem infusionem gratiæ habitualis, siquidem est prior natura, & ita emundat hominem à peccato prius natura, atque adeò videtur habere omnes conditiones ad meritum gratiæ habitualis: hoc autem & ipsi negāt manifestè, & concedi non potest; est enim contra communem sensum Scholasticorum, de quo 1.2.*ad quæstionem vltimam.* Quæ omnia locum non habent si dicamus primum actum charitatis efficienter produci ab habitu; sic enim & habitus ipse priùs expellet peccatū, & actus non poterit illum habitum mereri, quia principium meriti non potest cadere sub merito, vt politiores Theologi docent in materia de merito, & nos fusè ostendimus ad tertiam partem in quæstionem secundam.

Restat satisfacere argumentis contrariæ opinionis, ex quorum solutione res tota exactiùs intelligetur. Ad primum desumptum ex variis locis Cōcilij Tridentini, aliqui respondent primò Concilium *sess.6.cap.6.& 7.* non loqui de dilectione perfecta charitatis Dei cùm dicit, dilectionem esse dispositionem ad iustificationem, vt fusè probat P.Vasquez 1.2.*d.*203.*cap.*9. & docet *d.*211. *cap.*5. & potest probari, quia ibi loquitur de iustificatione per sacramentū Baptismi: nam *cap.*7. expressè dicit, huius iustificationis instrumētalem causam esse Baptismum. Et tamen hoc tempore nullus dicit, ad receptionem Baptismi esse dispositionem necessariā perfectum actum charitatis. & *in eo cap.6.sess.6.* non loqui Concilium de dilectione perfecta charitatis, docuit expressè Bellarminus *tom.2.lib.2. de pœnitent. cap.*14. P.Molina *in concordia quæst.*14.*artic.*13.*disput.*44. Vega *6.in Trident.c.*28. cùm tamen Bellarminus, Molina & Vega aliàs existiment actum perfectæ dilectionis esse dispositionem ad iustificationem.

Item cùm Concilium *in citato cap.*7. dicit, Deum partiri gratiam singulis iuxta vniuscuiusque dispositionē, explicari potest secundùm hanc doctrinam de dispositione ad Baptismum. Tandem quod *sess.*14. *cap.*4. dixit Concilium, contritionem fuisse omni tempore necessariam ad impetrandam veniam peccatorum, de contritione imperfecta est intelligendum, vt locis citatis docuit P.Vasquez. & probari potest, quia *in eodem cap.*4. *sess.*14. docet Concilium, contritionem perfectā & charitate formatam hominem Deo reconciliare. Alij verò respondent actum charitatis perfectum dici dispositionem, & priorem gratia & charitate, quia prior est in genere causæ materialis, iuxta doctrinam S. Thomæ. ita expressè P.Valentia *punct.6. citato ad 3.* Medina 1.2.*in quæst.*113.*in artic.*8. & Sotus *in* 4.*d.*14.*quæst.*2.*artic.*6. qui dicit prædicto argumento hoc modo respondere totam scholam S. Thomæ: loquebatur autem de argumento A suprà posito circa modum, quo potest actus charitatis esse dispositio ad habitum in genere causæ materialis, & ab illo procedere in genere causæ efficientis.

Sed vrgent aliqui recentiores Concilium Tridentinum *sess.illa 6.cap.* 7. dixisse, dispositionem esse priorem ipsa infusione gratiæ. Verùm hæc verba non sunt in eo capite Concilij, sed in principio capitis dicitur: Hāc autem dispositionem iustificatio consequitur. & etiamsi illa verba essent in Concilio, explicari possent de prioritate in genere causæ materialis; hac enim ratione dispositio vt dispositio, est prior. Vnde in eodem capite dicit Concilium, nos iustos verè esse, iustitiam in nobis recipientes vnusquisque suam secundùm mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, & secundùm propriam vniuscuiusque dispositionem. Vbi B pendenda sunt illa verba, *recipientes iustitiam,* hanc enim receptionem dixit fieri secundùm propriam dispositionem, quod verissimum est, quod ex solutione aliorum argumētorum ampliùs intelligetur: explicabimus enim similes loquutiones, si sermo sit de iustificatione extra sacramentum, de dispositionibus quæ non procedunt ab habitu gratiæ efficienter.

Quod verò *sess.*14.*c.*4. dicitur motum contritionis necessarium fuisse omni tempore ad impetrandā veniam peccatorum, si intelligitur de contritione perfecta, explicari debet iuxta dicta de dispositione ad habitū gratiæ & charitatis; sicut enim in genere causæ materialis est dispositio ad habitum, ita ad veniam peccatorum. Id quod faciliùs potest intelligi, cùm dicitur ad remissionem peccatorum quæ est veluti effectus secundarius gratiæ, à qua remissione non procedit in genere causæ C efficientis. & secundùm S.Thomam 1.2.*quæst.*113.*artic.*8. prior est motus liberi arbitrij in Deum per dilectionē, quàm remissio culpæ.

Ad secundum variè explicatur à Doctoribus locus ille *Lucæ* 7. vt constabit legenti Iansenium *cap.*48. *concordiæ Euangelicæ*, & P. Maldonatum ibi; & Iansenius quidem dicit posse intelligi vel de dilectione Dei, quæ consequitur iustificationem, & quòd sit causa remissionis, non culpæ vtcumque, sed quātum ad omnem pœnam, vel quod loquatur Christus de dilectione qua fit ipsa iustificatio (inquit Iansenius) veluti forma, de qua etiam verum est, remittuntur ei peccata multa in genere causæ formalis, quia dilexit multum, & secundùm hanc explicationem non potest sumi ex illo loco argumentum aliquod contra nostram doctrinam.

D Verùm quod ad loci sensum attinet non videtur apta explicatio Iansenij, & ideo alij contendunt verba illa esse intelligenda de dilectione, & signis illius, quæ Magdalena exhibuit post iustificationem. Et probari potest, quia tota parabola eò spectat, vt Christus ostēdat Pharisæo, meritò mulierem illam exhibuisse signa magna eximiæ dilectionis, quia receperat magnum beneficium. & ita intellexit Augustinus *lib.*50.*homiliarum, homil.*23. *tomo* 10. *colum.*2. & Gregorius *lib.*6. *epist.*22. & Ambrosius vt infrà dicemus. & aliàs certè difficile potest accommodari parabola. Nam cùm Pharisæus ille Christū ad prandium inuitasset, & nulla alia amoris signa ostendisset, iuxta patriæ consuetudinem, postea verò Maria Magdalena conuiuio superuenisset, & eximia dilectionis signa dedisset, ægréque tulisset Pharisæus intra se; E statim Christus prauum illius affectum agnoscens, voluit pulchra parabola reprehendere Pharisæum, & mulieris gratitudinem laudare. Fuit autē parabola de duobus debitoribus, quibus inæqualia debita remissa erant à creditore, & interrogauit Christus Pharisæum, quis illorum plus diligeret creditorem. quæ interrogatio de dilectione gratitudinis post remissum debitum planè intelligitur, & ita respondit Pharisæus eum plus diligere creditorem, cui plus dimissum erat; probata autem est à Christo responsio illis verbis: *Rectè iudicasti.* ergo dum

Christus

Christus accommodat parabolam vt concludat fœminam illam meritò magna & præclara illa dilectionis signa osculando exhibuisse,& lauando pedes Christi,necessariò accommodatio intelligenda est de amore, qui subsequitur remissionem peccati per modum gratitudinis. Quod autem dixit Christus,*Ideo dico tibi, remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, non significat causam rei,sed causam dicendi, quæ solet esse effectus; quamobrem dixit Christus,*ideo dico tibi,&c.* Sicut si quis diceret, ideo affirmo hanc stellam esse prope, quia non scintillat,cùm tamen non scintillare sit effectus propinquitatis stellarum,& idem est si quis diceret, ideo affirmo hominem esse rationalem,quia est risibilis. & hanc expositionem sequitur Cardinalis Toletus *in cap.7.Lucæ annotat.73.* & P.Vasquez *1.2.d.211.cap.5.*

Rectè autem notauit Cardinalis Toletus verbum *remittuntur*, de præsenti vsurpari pro præterito, tum quia in Græco habetur de præterito, tum quia aliqui Patres degerunt de præterito. Ambrosius *libro de Tobia,cap.22. & lib.2.de pœnitent.cap.8.* Gregor. *lib.6.epist.22.* & in Scriptura etiam apud vulgatum sæpe ponitur præsens pro præterito,vt agnoscunt viri docti. Optimè etiam notauit Toletus ibi non tam esse sermonem de dilectionis affectu interno, qui Pharisæo notus esse non poterat, quàm de signis externis,ex quibus sumitur argumẽtum ad ostendendum internum amorem. Et certè iste sensus maximè videtur accommodatus parabolæ, secundùm quem nullum sumitur argumentum contra doctrinam præsentis dubij. Et quod ad præsens attinet,quamuis Ambrosius alio modo interpretetur parabolam, manifestè tamen sentit ibi esse sermonem de dilectione gratitudinis propter acceptum beneficium, *libro de Tobia, cap.22. lib.2. de pœnitent.cap.8. & in commentariis 7. capitis Lucæ.* Item ex prædicta parabola non potest sumi argumentum contra doctrinã huius dubij secundùm expositionem aliorum qui expressè docent in eum locum, remissionem peccati & dilectionem esse mutuo sibi causas in diuerso genere,imò fauent apertè doctrinæ,quam sequuti sumus. & hæc nobis sufficiunt pro præsenti instituto. Alia circa illum contextum Lucæ 7.possunt legi apud Toletum & Maldonatum.

Ad primam verò rationem aliqui,vt testatur P.Vasquez *disput.citata,cap.6.* respondent, prius natura intelligi gratiam productam,quàm intelligatur in ipsa anima tanquã in subiecto,vt hac ratione explicaretur,posse dilectionem esse dispositionem ad receptionem eius habitus in subiecto. Hanc tamen doctrinam meritò refutat P.Vasquez, eo quòd non posset anima intelligi operari per habitum gratiæ, vel charitatis nondum sibi inhærentem. Item gratia illa non producitur creatione: igitur non potest intelligi producta, & non inhærens; concedendum ergo est, gratiam in illo priori ex parte efficientis intelligi cum inhæsione in subiecto, nihilominus actum dilectionis, qui procedit ab illo habitu vt ab efficienti, posse esse dispositionem ex parte passi ad receptionem habitus. Vt enim suprà dicebamus, ordo est habitudo aliquorum ad vnum; in his autem causis est duplex ordo, vnus eorũ quæ tenent se ex parte subiecti,alter eorum,quæ tenent se ex parte efficientis, & ea quæ sunt vnius ordinis non possunt comparari cum his,quæ sunt in altero ordine.Et ordo ex parte efficientis incipit ab efficienti,& vt terminum respicit passum; è contrario autem ordo passi incipit à passo,& respicit causam efficientem vt terminum: nam quamuis reipsa idem sint actio & passio,diuersus tamen est ordo & respectus ad passum,& ad efficiens.

Ex hac verò doctrina sequitur ex parte passi posse dilectionem esse dispositionem ad receptionem gratiæ, id est,vt passum recipiat gratiam,etiamsi ex parte efficientis intelligatur habitus gratiæ inhærens subiecto,& inductus in illo ab agenti, & inhærens illi. Quod totum pertinet ad ordinem efficientis, non tamen intelligitur receptus ex parte passi.Quod esse ex mente D.Th.ostendemus infrà, & ita concedendum est, actum posse esse dispositionem ad habitum, & procedere ab habitu in genere causæ efficientis. Sed obiiciunt aliqui cõtra hãc doctrinam, in illo priori habitum debere esse receptũ, cùm sit accidens,& producatur per actionem eductiuã. Hæc tamen si referãtur ad tempus vera sunt; non enim potest esse productus habitus in subiecto qui in reipsa simul tempore sit receptus; hîc tamẽ loquimur de prioritate causalitatis,quæ prioritas,vt peritiores metaphysici loquũtur,nõ est in qua,sed à qua, neque aliquid dicitur hoc modo priùs in aliquo genere causæ,nisi quod in illo genere est causa. quod pro similibus argumentis obseruandũ est.de quo etiã nonnulla alia infrà dicemus.

Ad secundũ respõdetur habitum gratiæ & charitatis infundi in nobis intuitu dispositionũ præcedentiũ.Sæpe etiã datur intuitu voluntatis præcedentis, qua peccator vult efficaciter Deo satisfacere p dilectionẽ Dei,quæ est actus specialis virtutis pœnitẽtiæ,vt diximus in materia de pœnitentia. Nam ante dilectionẽ Dei saltem natura præcedit liber motus fidei,motus spei, dolor aliquis de peccato, & efficax voluntas satisfaciendi Deo per dilectionem; infundit etiam Deus habitum gratiæ intuitu contritionis, & dilectionis Dei, quæ est simul cum illo habitu,vt per talem habitum moueat voluntatem ad dilectionem,& ita in genere causæ efficientis prior est infusio gratiæ, quæ tamen datur vt fiat actus dilectionis, & ratione illius actus recipitur in subiecto habitus:vnde non est negandum habitum gratiæ,vel charitatis infundi intuitu dilectionis.Quod autem infundatur habitus gratiæ,vt moueatur arbitrium,docuit S.Th. *1.2.q.113. art.7.in corpore,& art.8.non semel,& quæst.111.art.2.* dixit,gratiam habitualem esse gratiam cooperantem,inquantum est principium boni operis:non potest tamen dici,quòd habitus propter talem actum infundatur tanquam propter meritum de congruo, vel de condigno, quia principium meriti non potest cadere sub merito saltem ex natura rei, & secundùm legem ordinariam, vt fatentur Theologi in materia de merito: imò quòd principium meriti non possit cadere sub merito etiam de potentia absoluta,mihi est probabilius:vt probaui *3.par.ad quæst.2.* & legi potest ibidem P.Vasquez *d.22.& 1.2.d.219.*

Ad tertium respondetur infusionem gratiæ habitualis non auferre libertatem,quia non determinat voluntatem necessariò ad amorem Dei;cùm enim infunditur habitus,intelligitur iam vocata volũtas vocatione congrua ad actum dilectionis; congruitas autem vocationis inuoluit futurũ consensum,& ita ex sola infusione gratiæ non necessitatur voluntas ad diligendum Deum:atque adeò si non præcessisset congrua vocatio, maneret habitus etiamsi voluntas non eliceret habitum. Quòd verò in eodem instanti cum gratia habituali non possit esse peccatum simul,non oritur ex eo quòd volũtas necessitetur,sed ex eo quòd peccatum & gratia non possunt esse simul,quod sæpe aliàs potest contingere, & vt rectè docuit P.Vasquez *1.2.d.illa 211.cap.6.* vt infundatur gratia habitualis supponitur ex parte voluntatis quòd liberè non peccet in illo instanti, quamuis simpliciter loquendo ex parte sua posset voluntas peccare.

Oportet autem adducere nonnulla alia argumenta, quæ solent obiici cõtra nostram sententiam.Vnum est, habitum gratiæ infundi propter dilectionem; ergo non potest esse habitus principium illius,quia si datur habitus ille,quia cõtriti sumus;ergo non potest dari vt conteramur,quia,vt dubio præcedenti probauimus, nõ potest aliquid dari vt principium actus,& vt præmium illius,atque adeò propter actum; si ergo datur habitus vt principium dilectionis, non poterit dari propter ipsam dilectionem: quod autẽ habitus detur propter dilectionem, probant recentiores aliqui ex Concilio Trident. *sess.6.*

sess.6.c.7. vbi dicitur gratiã dari iuxta dispositioñe vniuscuiusque. Verùm quod attinet ad hoc testimonium satis diximus suprà in solutione primi. Et dicendum est argumento proposito, habitualem gratiam non dari propter motum liberi arbitrij, nempe propter dilectionem, tanquam propter meritum, vt antea dicebam, sed vt actus ille fiat, iuxta doctrinam D. Thomæ dicentis, habitũ diffundi vt liberum arbitrium moueatur. In genere tamen causæ materialis rectè dici potest nos recipere iustitiam iuxta propriam dispositionem. Addo etiam quòd dum Concilium *loco citato*, vel Patres docent, gratiã infundi iuxta dispositionẽ, si admittamus loqui de iustificatione extra Sacramentũ, posse optimè intelligi de dispositione quæ nõ procedit ab ipso habitu gratię, vel charitatis.

Item solet obiici hoc modo: Actus charitatis, qui fit ab homine iustificato, non procedit ab augmento habitus, quod meretur; ergo primus actus nõ procedit à primo habitu; eadem enim videtur ratio vtriusque. Aliqui Thomistæ, vt vidimus dubio præcedenti, eodem modo philosophantur de augmento gratiæ, & de infusione illius quod attinet ad genus causę efficientis, quod nobis probatum nõ est, & respondetur esse disparem rationẽ, quia augmentum habitus verè est prẽmium actus, & ita datur propter actum simpliciter & absolutè priùs præuisum. At verò primus habitus non datur simpliciter propter actum dilectionis, sed vt moueatur arbitriũ ad illum, vnde est manifestum discrimen. Omitto alia parui momenti quæ ad soluendum hoc argumentũ adducunt recentiores aliqui *1.2.ad quæst.113.in art 8.* legatur ibi Zumelius *disput.1.* in solutione argumentorum, quæ fiunt contra opinionem S.Th. Rursus solet obiici primũ actũ virtutis acquisitæ nõ procedere ab habitu; ergo nec primus actus virtutis infusæ. Hoc tamen argumentum leuioris momenti est, quia habitus acquisitus producitur à suis actibus, & ita primus actus non potest procedere ab habitu acquisito; at verò actus supernaturales non producunt suos habitus, sed ab illis producũtur, vt suppono ex materia de habitibus. Deinde obiicitur sequi ex nostra sententia posse hominem iustificari extra Sacramentum absque actu dilectionis, vel cõtritionis, quia si habitus gratiæ & charitatis infunditur priùs natura; ergo posset manere in homine ille habitus, etiamsi non fieret actus dilectionis, vel contritionis. Respondetur secundùm legem communem & ordinariã non infundi talem habitum, nisi homini congruè excitato, & vocato ad actum dilectionis vel contritionis; ac proinde secundùm talem legem non iustificari hominem extra Sacramentum sine actu dilectionis vel contritionis. Similia alia argumenta possunt legi apud Zumelium *loco citato.*

Alij verò Theologi, & satis docti obiiciunt sequi ex nostra sentẽtia per primũ actũ dilectionis elicitũ ab habitu gratiæ mereri hominẽ in eo instãti aliquem gradũ gratiæ, quia est actus liber & honestus, & ex gratia, & procedit ab homine habente habitũ gratiæ; ergo habet omnes cõditiones ad merendũ; ergo licèt non mereatur habitũ illũ gratiæ, à quo procedit, merebitur tamen aliquem alium gradũ gratiæ distinctũ pro primo instanti, quod tamen inauditũ est. Quod argumentũ fusè persequitur P. Molina *in concordia q.14.art.13.disp.44.post medium, vers.i.quoniam.* Verumtamen idẽ argumentũ fieri potest secundùm contrariã opinionẽ: nam authores illius cõcedunt actũ dilectionis & cõtritionis in primo instanti iustificationis prout informatũ gratia habituali esse meritoriũ gloriæ; quare ergo nõ concedũt esse meritorium gratiæ alicuius, siquidẽ qñ intelligitur meritorio gloriæ, iã intelligitur informatus gratia? Quòd si tũc sunt idonea fundamẽta, vt reuera sunt, ad dicendũ actũ illũ non mereri augmentũ gloriæ, sed primã gloriã, ex eisdẽ fundamentis sequetur, actũ illũ nõ esse meritoriũ in primo instãti augmẽti gratiæ: nõ enim posset mereri augmentũ gratiæ, quin mereretur augmentũ glorię, vt manifestum est. legatur P. Vasq. *1.2.disp.219.c.2. à num.20.* vbi docet illum actum nõ mereri augmentũ gratiæ. & Zumel. *1.2.ad quæst.vlt.in art.5.disp.5.* idem probat fusè cõtra recentiores aliquos Theologos, qui ausi sunt dicere illũ actũ mereri augmentũ gratiæ & gloriæ. Quòd autẽ prima contritio & dilectio Dei mereatur primã gloriã, optimè probat P. Vasquez *1.2.disp.219.c.2.* & præsertim ex Concil. Trident. *sess.6.can.32.* de quo ex instituto *1.2. ad quæst.vlt. in artic.5.* Deinde propositæ obiectioni respondeo, sicut authores oppositæ sentẽtiæ debẽt dicere, actũ illũ nõ esse meritorium alicuius gratiæ in primo instãti, quia habitus ille gratiæ nõ est infusus absolutè, sed propter illũ actũ tanquam propter dispositionem, & ita qñ intelligitur formatus gratia, nõ intelligi dignũ alia gratia distincta: nũquam enim eidẽ actui respõdet pro diuersis instantibus naturæ duplex gratia habitualis. Eodem modo dicimus nos habitũ illũ secundùm legẽ cõmunem & ordinariã non dari independenter ab actu hominis, sicut datur habitus gratiæ paruulo in Baptismo ante vsum rationis; quia, vt suprà diximus, datur intuitu præcedentiũ dispositionum, & requiritur etiam ex parte passi contritio & dilectio Dei, ac proinde non est cur illi actui cum aliis dispositionibus respondeat in eo instanti alia gratia, aut alius gradus gratiæ.

In fine huius dubij placet aduertere, non esse admittendum id quod docuit Sotus *in 4.d.14.q.2.art.6.& d.16 q.2.art.1.* vltimam dispositionem, quatenus est à solo libero arbitrio considerari vt dispositionem ad gratiam, & sic esse priorem, vt autẽ procedit à gratia esse posteriorem. Quod refutat P. Vasquez *1.2.d.219.c.2.* & in materia de gratia ille modus loquendi cõmuniter refutatur à Doctoribus, neque quadrat in doctrinam S.Thomæ *1.2.q.113.art.8.* de qua agimus in præsenti, & mentem eius explicabimus infrà. Deinde sciendum est, aliquos recentiores docuisse habitum gratiæ secundùm superiorem aliquam rationem esse principiũ primi actus dilectionis, ipsum autem actum esse dispositionem ad habitũ eundem non secundùm rationem illam superiorem, sed secundùm rationem specificam talis naturæ. Quæ doctrina iure optimo à multis refutatur eo quòd physica efficientia à principio physico secundùm rẽm pendet, neque potest esse prioritas realis inter ipsa prædicata eiusdem simplicis qualitatis: pono enim ea prædicata nulla ratione distingui ante intellectum.

Vlteriùs scire oportet id, quod refert Medina *1. 2.ad quæst.113.in art.8.* aliquos viros doctos concessisse primum actum charitatis fieri quidem efficienter ab habitu; non tamen actum illum appellandũ esse dispositionem. quod dicebat vt fugeret vim prædictæ difficultatis, cui iam olim satisfecit D. Thom. *quæst.illa 113.art.8.ad 2.* cùm eam in specie omnino proposuisset. Verùm hic modus loquendi probandus non est, cùm sit contra communem sensum Theologorum, omnes enim admittunt primum actum contritionis & dilectionis esse dispositionem ad habitum gratiæ, & solùm est diuersitas opinionum in eo an talis actus efficiẽter procedat ab habitu. & iuxta doctrinam traditam potest quis philosophari de sanctificatione Angelorum, & de iustificatione primi hominis, & de iustificatione beatæ Virginis, qui omnes, vt suis locis tradunt authores, primò sunt iustificati ex opere operantis per propriam dispositionem comparatione infusionis habitus gratiæ. Quæ hactenus in hoc dubio dicta sunt, ita sunt explicata à Doctoribus vt loquantur de actu dilectionis comparatione habitus. & tamen secundùm doctrinam S.Thomæ, & discipulorum, qui docent habitum charitatis & gratiæ distingui realiter, restat explicandum, an possit actus dilectionis primus procedere ab vno istorum habituum, & esse dispositio ad alterum; hac enim ratione absque difficultate posset intelligi & primum actum connaturaliter procedere ab habitu in genere causæ efficientis, & esse dispositionem ad habitum alterum ex duobus dictis. Ad quod iamiam explicandum accedo.

DVBIVM IV.

An primus actus charitatis procedat efficienter ab habitu charitatis, & sit dispositio ad habitum gratiæ.

SEnsus dubij manifestus est, & posse fieri de potentia absoluta, mihi non est dubium, neque est cur in hoc immoremur. Solùm ergo intendimus explicare an de facto ita contingat, sicuti absolutè pronunciant Doctores citati pro secunda opinione, actũ esse dispositionem, & procedere ab habitu. In quo inuenio sapientissimum magistrum Canum, qui *relectione de pœnit. par. 1.* sentit actum dilectionis & contritionis procedere efficienter ab habitu charitatis, & pœnitẽtiæ, esse tamen dispositiones ad habitum gratiæ. Vnde immeritò citatur pro opinione asserentium esse dispositionem ad eundem habitum, à quo procedit. Eam verò, quã dixi, esse mentem eius constat: nam *relectione citata par. 1.* respõdens ad quartum expresè docet §. *item contritio*, contritionem esse priorem habituali gratia tanquam dispositionem, sed nullo modo esse priorem habitu pœnitentiæ. Et probat his verbis, quoniam actus ille ab habitu producitur in genere causæ efficientis: effecta autem causarũ efficientium suis causis efficientibus priora esse nõ possunt, nisi fortè in genere causæ finalis, de quo genere in præsentia non disseritur. Hæc ille. Quod ibidem ampliùs explicat §. *circa id verò, & responsione ad primam confirmationem quarti argumenti*, vt constabit legenti confirmationem illam, & responsionem. Solùm ergo concessit, contritionem in genere causæ formalis esse posteriorem habitu gratiæ, quia vt intelligatur meritoria, debet intelligi formata per gratiam.

Duo ergo dicit hic author, alterũ est actum primum, de quo disputamus, procedere à suo habitu operatiuo efficienter, alterum est non disponere ad illum eundem habitum, sed ad habitũ gratiæ, qui est distinctus secundùm rem ab habitu charitatis, vel pœnitentiæ. Prima pars potest probari ex cõnaturalitate operationis, nempe vt actus ille connaturaliter eliciatur à potentia. Secunda pars duo continet, vnum est, talem actum nõ esse dispositionẽ ad eundem habitum, à quo elicitur, & hoc ille probat, quia causa efficiens simpliciter est prior suo effectu, neque potest effectus esse prior sua causa efficiẽti, vt suprà ex eodem auctore retuli. Quod verò ad secundam confirmationem contendit habitũ gratiæ esse priorem contritione, paulo infrà explicat §. *vltima dispositio*, de prioritate in genere causæ formalis, quia illa vltima dispositio vt intelligatur meritoria vitæ æternæ debet intelligi formata per gratiam, de quo meritò ipse ibi agebat, vt legenti constabit. Quòd verò dixit eum actum esse dispositionem ad gratiam, multis posset probari ex his, quę adduximus *dubio præcedenti*, & iuxta hanc sententiam posset hic author explicare varia loca D. Thomæ, vt dicemus dubio sequenti.

Hanc opinionem breuiter retulit Zumelius *1.2. ad quæst. 113. in art. 8. d. 1.* dum probat suam opinionem ex refutatione aliarum *pag. 665. c. 2.* & refutat prædictam sententiam. Primò, quia habitus charitatis est veluti naturalis potentia, quæ nihil operatur nisi in virtute habitus gratiæ, à quo veluti passio procedit; ergo si actus charitatis procedit efficienter ab habitu charitatis, ita & procedet ab habitu gratię. Secundò, quia actus contritionis aut dilectionis sicut est dispositio ad habitũ gratiæ, ita debet esse dispositio ad habitum charitatis, qui emanat ex habitu gratiæ; ergo si talis actus non procedit efficienter ab habitu gratiæ, ita neque ab habitu charitatis. Tertiò arguit deinde, quia si habitus charitatis daretur sine propria dispositione liberi arbitrij; ergo daretur necessariò, & sine consensu voluntatis, quod non potest dici. Quartò, quia sequeretur posse nos habere illum habitum, & non operari, neque elicere actum aliquem.

A Quintò id quod disponit ad formã, disponit ad id quod consequitur ad formam; ergo si dilectio disponit ad habitus gratiæ infusionem, est dispositio ad habitum charitatis. Sextò arguit à simili: nam actus fidei & spei sunt dispositiones ad habitum fidei & spei; ergo à simili. Tandem, quia ex mente D. Thomæ ab habitu gratiæ veluti ab essentia oriuntur habitus charitatis & virtutum infusarum moralium instar passionum; ergo prior est habitus gratiæ in anima, quàm habitus charitatis.

Hæc tamen argumenta parũ habent efficacitatis contra opinionem Cani, & ex his, quæ breuiter ipse dixit *loco citato*, solui poterunt, vt ostendemus infrà; adducemus etiam alia argumenta contra Canum. Alius modus philosophandi posset esse, primum actũ dilectionis procedere ab habitu gratiæ, & disponere ad habitum charitatis, vt hac ratione rectè intelligatur non esse priorem B & posteriorem respectu eiusdem, sed esse priorem habitu charitatis, & posteriorem habitu gratiæ. Qui modus philosophandi sicut & prior supponit distinctionem realem inter vtrumque habitum. Mihi verò in hac quæstione videtur primò argumenta Zumelij cõtra Canum non concludere, neque operosum est illa soluere.

Ad primum responderi potest id, quod manifestè indicat Canus, habitum charitatis non habere se in omnibus instar naturalis potentiæ respectu habitus gratiæ in omnibus cõditionibus; neque enim hoc probari potest, sed dici esse veluti propriam passionẽ, quia simul tempore adquiritur & amittitur. Tum etiam, quia gratia est in essentia animæ, & habitus charitatis est immediatum principium operandi in voluntate: cum hoc autem non repugnat, in eodẽ instanti temporis priùs natura infun- C di habitum charitatis, quàm habitum gratiæ. Et ex eadem doctrina potest responderi ad secundum habitum charitatis posse priùs infundi natura, atque adeò esse principium actus charitatis, cum quo dicit Canus non posse simul esse dispositionẽ ad eundem habitum; bene tamen ad habitum gratiæ, & ita non esse eandem rationem vtriusque. Tertium verò argumentum nullius momenti est, & à nobis solutum dubio præcedenti. legatur solutio ad secundum & tertium ibidem tradita. Quartũ etiam argumentum Zumelij contra Canum ex dictis à nobis dubio tertio solutum manet; facile enim potest Canus respondere, Deum secundùm communem legem non infundere eum habitum, nisi cùm voluntas est congruè vocata ad actum. Ad quintum constat ex dictis ad primum & secundum. Ad sextum eadem difficultas est D de habitu fidei & spei, de quibus in propriis materiis disputandum est. Ad septimum explicanda est illa doctrina D. Thomæ iuxta responsionem datam ad primum & secundum.

Secundò dicendum est non esse veram opinionẽ Cani. Hæc conclusio posset probari aliquibus argumentis factis contra nostram opinionem dubio præcedenti, ad probandum habitũ gratiæ non esse priorem actu dilectionis. quæ seruata proportione fieri possent ad probandum talem actum non oriri ab habitu gratiæ, quæ tamen de industria omitto, quia ex ibidem dictis facile possent solui. Probanda ergo est hæc conclusio primò, quia, vt infrà dicemus, hoc est magis consentaneum doctrinæ D. Thomæ, qui respectu eiusdem habitus videtur admittere actum charitatis esse priorem & posteriorem E in diuerso genere causæ. Probari verò potest secundò, quia si habitus charitatis est simpliciter prior actu charitatis vt intelligatur infusus, & receptus antequam eliciatur actus; ergo talis actus est meritorius de cõdigno primæ gratiæ habitualis, quod est manifestè cõtra S. Th. cuius doctrinam amplectitur Cano *loco citato*: nam iuxta doctrinã D. Thomæ in materia de iustificatione, & merito prima gratia habitualis non cadit sub meritum de condigno, sed ipsa informat primum actum contritionis & dilectionis, vt sit meritorius primæ gloriæ, vt concedit S. Thomas *1.2. quæst. 112. articul. 2. ad primum.*

Et

Et quòd prima gratia habitualis non cadat sub meritum de condigno,docent communiter Theologi in materia de merito. Sequela autem probatur;quia,vt suprà à nobis probatum est, habitus charitatis ex natura rei constituit hominem sanctum , atque adeò actus procedens ab illo habet omnes cõditiones requisitas ad meritum, cùm sit opus honestum,liberum ex gratia in homine iusto viatore ; ergo esset meritorium primæ gratiæ habitualis. Quæ ratio, meo iudicio, manifesta est,nec video quomodo possit consequutio negari,nisi quis dicat habitum charitatis non sanctificare hominem.quod quàm sit falsum suprà ex instituto probauimus. Item non est idoneum aliquod argumentum ad assignandum illud discrimen,quod Canus assignat, nempe actum charitatis primùm procedere efficienter ab habitu charitatis, & non ab habitu gratiæ,& omnes alij discipuli D.Th. hactenus eodem modo loquuti sunt, quod ad præsentem disputationem attinet de habitu gratiæ,& de habitu charitatis.

Tertiò dicendum est, esse falsum secundum modum philosophandi suprà relatum,absque idoneo enim fundamento asseritur primum actum dilectionis oriri ab habitu gratiæ, & disponere ad habitum charitatis. Est etiam parum cõsentaneum doctrinæ S.Thomæ,vt constabit ex dicendis *dubio sequenti*. Item quod dicitur tali actu procedere ab habitu gratiæ,non potest esse verum de efficacitate physica;habitus enim gratiæ si ab habitu charitatis distinguitur , non est immediatè operatiuus, vt aiunt,sed ponitur in essentia animæ, vt operetur per habitus charitatis & aliarum virtutum.

Vlteriùs sequitur ex prædicto modo philosophandi primum illum actum nullo modo esse dispositionem ad iustificationem, si nullo modo est dispositio ad gratiam habitualem,cùm tamen omnes Theologi,vt dixi *dubio præcedenti*, appellent eum actum dispositionem,quamuis in modo explicandi non sit omnium vnus & idem sensus. Deinde etiam sequitur primum illum actum esse meritorium primi habitus charitatis,vt in simili arguebam contra priorem modum philosophandi. Et eodem modo probanda est consequutio,& antecedens ; consequens autem paradoxa est,& inopinatum quidem apud Theologos. Concludendum igitur est in controuersia dubij præcedentis eodem modo loquendum esse de habitu charitatis,& de habitu gratiæ, secundùm vniuscuiusque opinionem.

Dvbivm V.

Quæ fuerit mens D.Thomæ circa controuersiam explicatam dubio tertio.

SEnsus dubij est an senserit, eundem actum dilectionis Dei efficienter oriri ab habitu gratiæ & charitatis, & disponere ad receptionem illius in genere causæ materialis, ita vt actus iste respectu eiusdem sit prior & posterior,in diuerso genere causæ. Et aliqui satis docti, quibus prædicta Philosophia non probatur de actu,qui sit prior & posterior respectu eiusdem habitus,ne viderentur sentire cõtra D.Thomam, conati sunt defendere illum nunquam docuisse primum actum dilectionis, & contritionis procedere ab habitu efficienter,& esse dispositionem ad illum eundem actum ; sed solùm voluisse prædictum actum procedere à gratia actuali, non habituali in genere causę efficientis,& esse dispositionem ad gratiam habitualem. ita videtur interpretari S. Thom. Zumelius *1 2.ad quæst.113.in art.3.disp.1. paulo ante solutionem argumentorum,pag.167.col.1.* & indicat Medina *in eum artic. ad 1.* & alij recentiores interpretes,qui nolũt admittere primum actum dilectionis procedere ab habitu. Etiam olim ita explicabat S.Thom. sapientissimus noster magister Alphonsus de Sà,qui in hoc nostro collegio Complutensi primus publicè Theologiã docuit, illustris sanè vbique S.Th.discipulus.Probari autem potest ex S.Th.

A *1.par.q.62.art.2.ad 3.*verba S.Th.sunt:Ad dicendum,quòd quilibet motus voluntatis in Deũ potest dici conuersio in ipsum,& ideo triplex est conuersio in Deum,vna quidem per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ iam fruentis Deo , & ad hanc fruitionem requiritur gratia consummata. Alia conuersio est quæ est meritum beatitudinis,& ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium. Tertia conuersio est per quam aliquis se præparat ad gratiam habitualem habendam, & ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam conuertentis.Manifestè ergo S. Thom. ad tertiam conuersionem non requirit gratiam habitualem,& tamen videtur loqui de dispositione vltima ad gratiam.

Secundò probatur ex eodem S.Th.*3.p.q.86.art.6.ad 1.*
B vbi docet iustificationem esse effectum gratiæ operãtis. Verba S.Th.sunt hæc:Ad primum dicendum,quòd effectus gratiæ operantis est iustificatio impij, vt in secũda parte dictum est,in qua, vt ibidem dictum est,nõ solùm est gratiæ infusio,& remissio culpæ,sed etiam motus liberi arbitrij in Deo,qui est actus fidei formatæ, & motus liberi arbitrij in peccato;ergo sentit S.Th.hos actus solùm fieri ab auxilio gratiæ,& non ab habitu. Tertiò solet adduci testimonium *ex 1.2.q.112.art.2.in corpore*,vbi docet necessariam esse præparationem ex auxilio gratiæ ad donum gratiæ habitualis:videtur autem loqui de vltima dispositione ad gratiã.Quartò *3.par.q.89.art.1.ad 2.* ait enim actum primum pœnitentiæ, scilicet contritionem habere se vt vltimam dispositionem ad gratiã consequendam;alios verò actus sequentes pœnitentiæ pro-
C cedere ex gratia. Videtur ergo assignare discrimen inter primum actũ,qui est dispositio vltima,& actus sequentes,quòd prior non procedat à gratia , alij verò procedant. Quintò *1.2.q.109.art.6.* dixit ad consequendum ipsum donum gratiæ habitualis esse necessariũ aliquod auxilium,non tamen aliud donum habituale.

Communis tamen sententia est,S.Thom.sensisse primam contritionem , & dilectionem Dei procedere ab habitu in genere causæ efficientis.ita Thomistæ pro hac sententia citati *artic.3.*Medina, P.Valentia,Sotus,& alij, & ex instituto probat P. Vasq. *1.2.disp.211.c.3.* & idem fatetur P.Molina ibidem citatus,etiamsi contrariam sequatur sententiam,& alij multi huius ætatis,& meo iudicio manifestè eam tradit S.Th. *1.2.q.113.art.8.* vbi ex instituto agit de hac re; dicit enim in corpore,in iustifi-
D catione impij primùm esse gratiæ infusionem,& deinde motum liberi arbitrij:loquitur autem de infusione gratiæ habitualis, & non de auxilio. Quod probari potest primò ex argumento secundo cum sua solutione.Argumentum autẽ est hoc:Præterea dispositio præcedit naturaliter formam,ad quam disponit:sed motus liberi arbitrij est quædam dispositio ad susceptionẽ gratiæ; ergo naturaliter præcedit infusionem gratiæ. Solutio autem argumenti est hæc:Ad secundum dicẽdum, quòd dispositio subiecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ,sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectũ disponitur,& ideo motus liberi arbitrij naturæ ordine præcedit consequutionẽ gratiæ,sequitur autem gratiæ infusionem.Hæc S.Th.ex quibus constat, S.Thom.loqui de infusione gratiæ,quæ est forma,& re-
E spectu cuius actus dilectionis & cõtritionis dicitur dispositio,& tamen neque gratia actualis distincta à contritione & dilectione Dei, dicitur forma iustificationis, neque contritio aut dilectio dicitur dispositio respectu alterius actus, cùm contritio & dilectio sit actus vltimus eorum,qui sunt in serie iustificationis.

Item S.Thomas in argumento hoc loquitur de actu contritionis respectu eiusdem gratiæ,respectu cuius dicitur prior & posterior in diuerso genere causæ ; ergo in solutione argumenti de eadem gratia respõdet,quòd actus contritionis sit prior & posterior in diuerso genere causæ,aliàs sine causa distingueret in eadem solutio-

ne de prioritate & posterioritate de dispositione respectu formæ in diuerso genere causæ;si enim actus contritionis nó est prior & posterior respectu eiusdem gratiæ, facilè responderet S.Thomas argumento proposito dicens,dispositionem vltimam,de qua erat sermo, nó esse priorem & posteriorem respectu eiusdem gratiæ, & extra rem distingueret de prioritate aut posterioritate in diuerso genere causæ materialis,& efficientis.Et eodem modo loquitur S.Thomas in corpore articuli. & *3.par. q.89.art.1.ad 1.*docet pœnitentiam esse causam effectiuam gratiæ inquantum est pars Sacramenti;loquitur autem de gratia habituali : inquantum autem est virtus, dicit esse effectum gratiæ; ergo intelligit respectu eiusdem gratiæ habitualis.

Neque ea quæ in contrariũ adducuntur concludunt. Ad primum quod adducitur ex prima opinione respondet P.Vasquez *1.2.d.illa 211.c.vlt.* illum locum potiùs nobis fauere, siquidem ad secundam conuersionem, quam ibidem dicit esse meritoriam vitæ æternæ,dixit requiri gratiam habitualem. Deinde ad primam conuersionem non requirit S.Thom. gratiam habitualem,sed illam nó dicit esse vltimam, sed quemcunque motum voluntatis ex auxilio gratiæ,vt manifestè constabit legenti,& præseferunt illa verba:*Ad tertium dicendum,quòd quilibet motus voluntatis in Deum potest dici conuersio in ipsum.* Ad secundum testimonium S.Thomæ respondet P.Vasquez *loco citato*, nomine gratiæ operantis apud S.Thomam sæpe intelligi gratiam habitualem,vt expressè docuit *1.2.q. 111.art.2.* Ad tertium respondetur S.Thomam ibi non loqui de vltima dispositione ad gratiam, sed de dispositione absolutè. Ad quartum respondetur ibi S.Thomã velle in hoc constituere discrimen inter primam contritionem & subsequentes,quòd prima contritio sit dispositio ad gratiam habitualem;subsequentes verò actus contritionis & dilectionis simpliciter procedant ab habitu gratiæ,nec sint dispositiones ad illum.Ad quintum sicut ad tertium respondendum est,& ex eadem doctrina explicari possunt similia loca D.Thomæ, præsertim cùm *1.2.q.illa 113. artic.8.* vbi rem ex instituto tractat, nostram sententiam docuerit,vt probatum est.Ex dictis etiam de mente S.Thomæ constat sententiam Cani traditam dubio præcedenti alienã esse à sensu D.Thomæ, quia,vt vidimus, S.Thom.respectu eiusdem gratiæ contendit actum dilectionis esse priorem,& posteriorem in diuerso genere causæ. Et hæc dicta sufficiant ad explicandam & defendendam opinionem asserentium primum actum charitatis procedere efficienter ab habitu, & esse dispositionem ad receptionem illius, quam puto esse S.Thomæ, nec tamen intendo negare contrariam sententiam esse probabilem.

DVBIVM VI.

Quæ sit causa materialis actus dilectionis.

DIximus de causa efficienti actus dilectionis supernaturalis. De causa verò materiali res est facilis. Et quidem quod attinet ad proximum subiectum constat esse voluntatem, siue hominis,siue Angeli : loquor autem de subiecto quod potest habere talem actum. Si verò de facto loquamur, certum est non esse in omni voluntate.Subiectum verò remotum est homo,vel Angelus,& certum est talem actum non manere in dæmonibus,vel damnatis, sicut neque habitum, neque aliud donum supernaturale. In beatis verò Angelis & hominibus perfectissimè manet iste habitus;necessariò enim amant Deum clarè visum, vt pono ex materia de beatitudine.

Est autem dubium an in viatore possit esse perfectior actus charitatis,quàm in beato secundùm intensionem. Et sanè de potentia absoluta nulla apparet implicatio: nam cùm actus cuiuslibet Beati sit finitus secundùm intensionem,non potest assignari ratio,ob quam in viatore non possit Deus per gratiam actualem, vel habitualem cum voluntate beati efficere intensiorem actum. Deinde ponimus vt certum ex ratione status perfectiorem esse actum dilectionis voluntatis alicuius personæ videntis Deum,actu viatoris:nam videns Deum ex natura rei, necessariò amat illum, neque potest cohibere dilectionem. Secus se res habet in statu viæ ex ratione status. Difficultas ergo solùm remanet an de facto sit intẽsior dilectio in aliquo viatore,quàm in aliquo beato. Et videtur negare S.Thom. *1.2.q.67.artic.vlt.ad 3.* & Augustin.*tom.3.1.de doctrina Christiana,cap.38.& lib.de spiritu, & litera,cap.vlt.* cuius hæc sunt verba : Porrò si quantum maior notitia, tanto erit maior dilectio,&c. & infrà ex clara notitia patriæ colligit perfectionem dilectionis illis verbis:Cùm ab hac peregrinatione peruentum erit ad speciem, proculdubio & ipsa dilectio non solùm supra quàm hîc, sed longè supra quàm petimus, & supra quàm intelligimus, erit.

Nihilominus quòd in beata Virgine fuerit intensior actus in via, quàm in aliquo beato, docet Aragon hîc *ad artic.7.* & sentit Bañez *ibi*, Conradus *1.2.ad quæst.67. in artic.vlt.* Alphonsus à Toleto *in 1.d.1.q.1.art.1.concl.4.* & Dionys. *in 1.d.17.q.8.* refert Albertum Magnum *tract. de laudibus Virginis,*docuisse hanc sententiam.Quæ certè maximam habet probabilitatis speciem, & est maximè consentanea illustri intensioni gratiæ habitualis, & actualis beatissimæ Virginis.Et licèt visio clara Dei multum conducat ad intensionem actus dilectionis, tamen negare non possumus ratione intensionis ipsius habitus & actualis gratiæ in via posse superaddi intensionem dilectionis alicuius beati,siquidem illa finita est. Augustinus verò & S. Thom. suprà relati de eo quod communiter accidit loquuti sunt,nec disputabant in specie, quod nos disputamus in præsenti de beata Virgine.

Difficultas ergo remanet,an in eadem persona in via & in patria possit esse actus æqualis intensionis. Et dicendum est secundùm communem legem semper fore intensiorem in patria. Quod primò facile intelligitur secundùm opinionem asserentium aliquod augmentum habitus gratiæ, quod merentur actus remissi nó dari in hac vita,sed in ingressu beatitudinis:nam ratione illius augmenti intensior elicietur actus. Deinde,vt suprà diximus *ad quæst.24.* probabilius est,augmentum habitus, quod Deus confert,vltra condignum non dari in hac vita,sed in futura.Rursus augmentum habitus quod respondet vltimo merito,non producit aliquem actum in hac vita, neque intensionem aliquã eius actus, quo homo illud meretur,vt suprà probauimus ; ergo etiam ex hac parte intensior erit actus dilectionis in patria. Demum ex parte visionis claræ Dei maximè crescet dilectio,vt suprà docuit Augustinus.Ex quo facile intelligitur non posse in via & in patria esse secundùm communem legem eundem omnino actũ dilectionis, quia saltem ex parte intensionis erit diuersus. Vnde difficilia sunt verba,quę habet Bonauentura *tom.2.in mystica Theologia, cap.2.par.2.* explicans quartam petitionem orationis dominicæ. Petit etiam hodie,hoc est,in præsenti vita,ratione æternitatis, quæ est simplex & vnica, quæ in amore viuẽtibus incipit in præsenti,quia amor ille,quo sponsus in vita ista diligitur,idem est numero cum illo, quo in æternitate beatificatorum omnium mentibus vnietur. Quæ doctrina & difficilis est, & ab omnibus debet explicari : nam licèt daremus in aliquo peculiari euentu & persona, posse eundem actum permanere, tamen communiter id non euenit:fortè amorem eum appellauit eundem numero ex parte habitus, & obiecti. Et hæc de intensione actus.

De perfectione verò specifica & essentiali est difficultas an amor in via & in patria differant essentialiter. Et quæstio est de amore amicitiæ supernaturali. Et aliqui affirmant esse actus diuersos secundùm essentiam. ita

Scotus

Scotus *in 4.d.49.q.5.circa medium*, respondens & explicãs dubium de modo, quo beatitudo ex mente illius consistat in amore patriæ, & non in amore viæ. Et distinctionem essentialem videtur admittere Caietan. *1.par. q.82. art.2.in fine.* Capr. *in 1.d.1.q.3.ad 3.contra 4.concluſ.* Almain. *in 3.d.31.q1.dub.3.* cuius opinionis non video argumentũ alicuius momẽti: nam neque ex diuersitate cognitionis obscuræ, aut euidẽtis, neque ex statu potest sumi efficax argumentum ad probandam distinctionem essentialem. Meritò ergo communis est sententia asserentium amorem amicitiæ supernaturalis erga Deum in via, & in patria esse eiusdem speciei. Quæ videtur sententia S.Th. *1.2.q.67.art.6.* & docuit Dionys. *in 1.d.17.q.8.* Medina *3.par. ad quæst.19.in artic.3.* P.Vasquez *3.p.d.64.c.3.* qui dicit esse communem opinionẽ. & reuera sequuntur multi Theologi huius ætatis, & mihi semper placuit. Et probari potest, quia amor supernaturalis amicitiæ erga Deum in via & in patria habent idem obiectum formale, nempe bonitatem Dei, quam propter seipsam diligit homo, & ex cõplacentia ipsius Dei. Item vterque actus est supernaturalis secundùm substantiam, & requirit principium supernaturale: sola autem diuersitas cognitionis nõ potest esse causa diuersitatis specificæ in voluntate, quia cognitio respectu actus voluntatis solùm se habet vt conditio applicans obiectum, vt pono secundùm veriorem doctrinam ex materia de actibus: si autem applicetur idem obiectum formale, nihil refert applicationem esse eiusdem, vel diuersæ speciei; fateor tamen dilectionem Dei in patria esse necessariam, in via autem liberã. sed hoc potius ad modum actus, quàm ad naturam pertinet, & hìc quæstio est de ipsa natura actuum. Quod breuiter attigisse hoc loco sufficiat, cùm contraria opinio non habeat firmum aliquod fundamentum.

Solùm posset obiici S.Th. qui *q.24.art.1.ad 3.* docuit, quantitatem charitatis viæ non posse esse æqualem charitati patriæ, quia sunt diuersæ rationis, & assignat exẽplum in rebus diuersæ speciei. Respondendum tamẽ est eam doctrinam referendam esse ad perfectionem accidentalem status, non ad differentiam essentialem naturę actuum. Hoc loco posset disputari, qua ratione hic actus sit necessarius ad iustificationem, de quo multa dixi ex instituto in materia de pœnitentia, & disputari solet à Doctoribus *1.2.ad quæst.113.* An verò hic actus possit esse forma sanctificans, dicemus disputatione sequenti. Disputari etiam posset, an habeat obiectum supernaturale formaliter, sicut de fide quæsiuit S.Th. suprà *art.2.* de hoc tamen diximus *ad quæst.23.* Item posset disputari, an hic actus supernaturalis possit generare aliquem habitũ; sed in hoc obseruanda est doctrina tradita suprà *ad quæst.6.*

ARTICVLVS VII.

Vtrùm sit magis meritorium diligere inimicum, quàm amicum.

167. Infra 2. ad 7. Et 3.dist.30. a.1. & a.4.ad 4. & vir.qu.2. a.8. cõcl. & ad 17.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quòd magis meritorium sit diligere inimicum, quàm amicum. Dicitur enim Matth.5. Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? *Diligere ergo amicum, non meretur mercedem: sed diligere inimicum, meretur mercedem, vt ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos, quàm amicos.*

2. *Præterea, Tanto aliquid est magis meritorium, quanto ex maiori charitate procedit. Sed diligere inimicum est perfectorum filiorum Dei, vt Augustꝰ dicit* * *in Enchiridio. Diligere autem amicum est etiam charitatis imperfectæ. Ergo maioris meriti est diligere inimicum, quàm amicum.*

* Enchi. c.73.

3. *Præterea, Vbi est maior conatus ad bonum, ibi videtur esse maius meritum, quia vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem, vt dicitur 1.ad Cor.3. Sed maiori conatu indiget homo ad hoc, quod diligat inimicum, quàm ad hoc quod diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quod diligere inimicum sit magis meritorium, quàm diligere amicum.*

Sed contra est, quia illud quod est melius, est magis meritorium: sed melius est diligere amicum, quia melius, est diligere meliorem: amicus autem qui amat, est melior quàm inimicus qui odit: ergo diligere amicum est magis meritorium, quàm diligere inimicum,

Respondeo dicendum, quòd ratio diligendi proximum ex charitate, Deus est, sicut suprà dictum * *est. Cum ergo quæritur quid sit melius vel magis meritorium, vtrùm diligere amicum vel inimicum, dupliciter istæ dilectiones comparari possunt. Vno modo ex parte proximi qui diligitur: alio modo ex parte rationis, propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici, quia amicus & melior est & magis coniunctus. Vnde est materia magis conueniens dilectioni. Et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est: vnde & eius oppositum est deterius. Peius enim est odire amicum, quàm inimicum. Secundo autem modo dilectio inimici præeminet propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio, quàm Deus: sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundo, quia præsupposito, quòd vterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio, quæ animum hominis ad remotiora extendit, scilicet vsque ad dilectionem inimicorum, sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto ergo ostenditur diuina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficiliora implemus sicut & virtus ignis tanto est fortior, quanto comburere potest materiam minus combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit, quàm in remotiora, ita etiam charitas feruentius diligit coniunctos, quàm remotos. Et quantum ad hoc dilectio amicorum secundùm se considerata est feruentior & melior, quàm dilectio inimicorum.* 9.25.a.1.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Domini est per se intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur, quia amici. Et hoc videtur accidere, quando sic amantur amici, quòd inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter Deum diligantur, & non solum, quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea, quæ dicta sunt. Nam duæ rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi, vltima verò ex parte eorum, quæ diliguntur.

CONCLVSIO est, ex parte eius qui diligitur perfectior est dilectio amici, sed ex parte rationis propter quam diligitur inimicus, vel propter difficultatem, potest esse perfectior dilectio inimici.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm sit magis meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quòd magis sit meritorium diligere proximum, quam diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium, quod Apostolus magis elegit: sed Apostolus prælegit dilectionem proximi dilectioni Dei: secundum illud ad Rom.9. Optabam anathema esse à Christo pro fratribus meis. *Ergo magis est meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum.* 168. Infr. qu. 82. a.2. cor. Et d. 30. cor. 4. Et quodlib. 6. ar. 11. cor.

2. *Præterea, Minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, vt dictum* * *est. Sed Deus maximè est amicus, qui prior dilexit nos, vt dicitur 1.Ioan.4. Ergo diligere Deum videtur esse minus meritorium.* Ar. præc.

3. *Præterea, Illud quod est difficilius, videtur esse virtuosius & magis meritorium: quia virtus est circa difficile & bonum, vt dicitur in* * *2.Ethicor. Sed facilius est diligere Deum, quàm proximum. Tum quia naturaliter omnia Deum diligunt. Tum, quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum: quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum.* 1.2 Eth. c.3. circa finem tom.5.

Sed contra est, quia propter quod vnumquodque, illud magis. Sed dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc, quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria, quam dilectio proximi.

Respondeo dicendum, quòd comparatio ista potest intelligi dupliciter. Vno modo, vt seorsum consideretur vtraque dilectio: & tunc non est dubium, quin dilectio Dei est magis meritoria. Debetur enim ei merces propter seipsum, quia vltima merces est frui Deo, in quem tendit diuinæ dilectionis motus. Vnde & diligenti Deum merces promittitur Ioan. 14. Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & manifestabo ei meipsum. Alio modo potest attendi ipsa comparatio, vt dilectio Dei accipiatur, secundùm quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur, secundùm quod proximus diligitur propter Deum. Et sic dilectio proximi includit dilectionem Dei: sed dilectio Dei non includit dilectionẽ proximi. Vnde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem & imperfectam, quia hoc mandatum habemus à Deo, vt qui diligit Deum, diligat & fratrem suum, & in hoc sensu dilectio proximi præeminet.

Glossa ordin. in prin. cõmentarij ad c. 9. *Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm vnam * glossæ expositionem, hoc Apostolus tunc non optabat, quando erat in statu gratiæ, vt scilicet separaretur à Christo pro fratribus suis. Sed hoc optauerat, quando erat in statu infidelitatis. Vnde in hoc*

* Chrys. li 1. med. lib. 10. 5. *non est imitandus. Vel potest dici, sicut dicit Chrysost. in lib. * de compunctione, quòd per hoc non ostenditur quòd Apostolus plus diligeret proximum, quam Deum, sed quod plus diligeret Deum quàm seipsum. Volebat enim ad tempus priuari fruitione diuina: quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc, quòd honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.*

Ad secundum dicendum, quòd dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria: quia amicus diligitur propter seipsum: & ita deficit à vera ratione amicitiæ charitatis, quæ est Deus. Et ideo quòd Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum, sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad tertium dicendum, quòd plus facit ad rationem meriti & virtutis, bonum, quàm difficile. Vnde non oportet, quòd omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius, vt etiam sit melius.

CONCLVSIO est, si secundùm se vtraque dilectio sumatur, magis meritoria est, qua diligitur Deus; si verò dilectio proximi, per quam ipse diligitur in proximo, comparetur ad dilectionem, qua Deus solus diligitur, magis meritoria est extensiuè dilectio proximi.

DISPVTATIO LXXVIII.

Circa hos articulos.

PONENDA sunt hoc loco, quæ de merito bonorum operum hominis iusti tradunt Doctores in materia de merito, cum S. Thoma *1.2.quæst.vlt.* Hîc verò vnum aut alterum peculiare explicabimus; certum enim est actum charitatis in homine iusto viatore, & liberè operante esse meritorium gratiæ & gloriæ. & de actibus remissis explicatum est ad quæst. 24. an verò primus actus in iustificatione impij licèt non mereatur primam gratiam habitualem, mereatur tamen primam gloriam, disputatio est, quæ propriam habet sedem in materia de merito.

DVBIVM I.

An actus charitatis ita sit honestus vt vitiari non possit.

OMisso errore hæreticorum asserentium omnem actum hominis esse peccatum, apud Catholicos certum est, actum dilectionis Dei supernaturalem posse esse honestum & bonum; quæstio tamen est, & controuersia, an ita sit bonus vt ex fine extrinseco superaddito vitiari non possit. Constitutum verò est apud Doctores non posse vitiari circumstantia peccati mortalis; implicat enim vt quis actu diligat Deũ super omnia vt amicum amore amicitiæ propter ipsum Deũ, & ex complacentia ipsius Dei, & simul actu elicere peccatũ actionis; non enim diligeret Deum super omnia, nec posset esse simpliciter & actu conuersus ad Deum, à quo per peccatum mortiferum simpliciter auertitur. Neque vllo modo probandum est, quod recentiores aliqui ad *1.2. in quæst. 18.* docent, de potentia absoluta posse esse actum charitatis cum actu peccati mortalis. quod tamen manifestè inuoluit contradictionem; licèt enim sint formæ positiuæ duo illi actus, tamen inferunt cõtradictionem cùm versentur circa idem obiectum per modum auersionis & controuersionis, prosequutionis & fugæ, amoris & odij. Et explicatur à simili de assensu & dissensu respectu eiusdem obiecti, & in eodem intellectu.

Solùm ergo dubium est, an possit infici labe peccati venialis. & affirmauit Sotus *2. de natura & gratia, cap. 22. 2. corollario*; probat quia affectus charitatis quo quis indulget Deo in cõtemplatione potest esse causa, vt omittatur opus virtutis, ad quod homo obligabatur sub veniali. Secundò potest explicari, quia peccatum veniale non est contrarium alicui actui charitatis. Et hanc sententiam Soti sequuntur aliqui recentiores *1.2.ad quæst. 18.* Contrariam tamen sententiam docuit P. Vasquez *1.2.d. 53.c.4. & d.86. c.8.* vbi expressè docet, actum charitatis non posse vitiari ex praua circumstãtia peccati venialis. & sequuntur multi sapientissimi recentiores huius ætatis. Et eandem doctrinam facilè concedent qui putant actum fidei, vel spei infusæ non posse vitiari, quos retuli suprà *ad quæst. 2. & ad quæst. 17.*

Et primò certũ videtur ex obiecto formali non posse hunc actũ vitiari, vt constat ex dictis de obiecto huius actus suprà *ad quæst. 23.* Secundò non satis intelligitur quomodo actus internus charitatis possit vitiari ex fine aliquo superaddito operantis: nam si finis ille sit aliquis actus externus inter homines, non potest ad illum deseruire affectus merè internus: ad finem autem aliquem etiam internum respectu Dei, vel Angelorum, non satis assequor quomodo possit vitiari ex prauo fine. Rursus ex circumstantia violationis alicuius præcepti obligantis sub veniali, nõ video quomodo possit vitiari affectus charitatis; quomodo enim amor Dei super omnia potest diuertere amantis animum ab obseruatione præcepti, & voluntatis Dei. Deinde si actus charitatis potest vitiari ex circumstantia veniali, sequeretur vel talem actum non esse meritorium, siquidem esset simpliciter malus, quod sanè mirabile esset non mereri hominem per actum charitatis, vel esset simul meritorius & demeritorius, quod non potest fieri. Rursus actus charitatis supernaturalis est secundùm substantiam, & ita requirit supernaturalem gratiam secundùm substantiam. Volenti autem operari ex prauo fine nõ daretur gratia per Christum: nõ enim mortuus est Christus vt daretur nobis gratia ad malè operandum. In quo illud maximè pendendum est, quòd intuitu malæ voluntatis non dat Deus gratiam. Et tamen secundùm contrariam opinionem volenti operari ex prauo fine daretur gratia ad eliciendum actum charitatis imperatum, quod per se videtur absurdum. Tandem cùm actus charitatis saltem sit vltima dispositio ad iustificationem, concedendum esset, vel hominem vltimò disponi ad iustificationem per actum, qui sit peccatum veniale, vt intuitu illius infunderetur gratia habitualis, vel per talem actum non consequeretur quis iustificationem, quorum vtrumque videtur valde absurdum.

Ex his verò facilè est respondere argumentis Soti. Ad primum respondetur non posse hominem ex affectu charitatis erga Deum moueri ad violandum præceptum leue, vt ostensum est, & quamuis possint esse simul aliquod peccatum veniale, & aliquis actus charitatis concomitanter, cùm non sint contraria, tamen non potest vnus actus esse causa alterius; & sic constat ad secũdum. Addendum est, actum charitatis, quo quis ita amaret Deum, vt ex illo amore vellet non committere veniale, sed odio prosequeretur quodcumque tale peccatum, nõ posse vitiari circumstantia peccati venialis. Hoc facile probari

probari potest, quia sicut quicumque actus charitatis pugnat cumquocumque peccato mortali actuali, ita prædictus actus charitatis pugnaret cum quocumque veniali actuali, atque ita nulla ratione posset esse simul cum illo. Quomodo verò actus charitatis non possit esse malus ex fine imperantis, iam explicuimus.

Sed potest obiici posse Deum imponere præceptum de potentia absoluta alicui de non eliciendo actum charitatis, & tunc fore malum illum actum si eliceretur. Respondeo hæc non posse coniungi propter supradicta; neque enim potest esse peccatum mortale actuale simul cum actu charitatis, ac proinde fieri non potest vt res ita disponatur à Deo suo præcepto vt elicere actum charitatis sit peccatum mortale. Iterum potest obiici ex S. Thoma 1.2. *quæst.* 64. *art.* 4. vbi asserit in virtutibus quidem theologicis non esse medium ex parte obiecti, quia Deus, v.g. non potest nimis amari, esse tamen posse medium ex parte subiecti, quia debemus tendere in Deum secundùm mensuram nostræ conditionis (inquit S. Thomas.) Ex hac autem doctrina videtur sequi posse esse peccatum saltem veniale in exercitio dilectionis Dei, v.g. si noceat saluti corporali operantis. Verùm doctrinam S. Thomæ interpretatur P. Vasquez *d.* 86. *citata c.* 8. vt non velit S. Thomas actus virtutum theologicarum esse malos, sed voluntatem applicandi potentias ad cõsiderationem earum rerum. Et explicari potest ampliùs, quia hoc argumento etiam probaretur actum charitatis posse esse peccatũ mortale, quod tamen concedendũ nõ est. Sequela autem probatur, quia ex exercitio nimiæ contemplationis ad diligendum Deum posset oriri magnum detrimentum salutis corporalis. Alia possent hîc obiici, quæ vel explicata sunt à nobis suprà agentes de actu fidei & spei, vel pertinent ad communem disputationem de bonitate, & malitia humanorum actuum.

De actu charitatis acquisitæ, si talis esse potest, vocari etiam posset in quæstionem, an possit vitiari. In quo maior apparet difficultas, quæ potest intelligi non solùm de peccato veniali, sed etiam de mortali, quia ille actus non sanctificaret hominem, neque disponeret vltimò ad sanctitatem. Nihilominus quia ego existimo, talem actum non posse fieri sine gratia per Christum, mihi est probabilius non posse vitiari ex prauo aliquo fine; ratio enim suprà facta de fine imperante, hîc habet locum; ex circumstantia tamen faciliùs intelligitur posse vitiari secundùm opinionem asserentium, eundem actũ succesſiuè posse esse bonum & malum: nam secundùm talem opinionem gratia requisita ad actum naturalem secundùm substantiam solùm est gratia quandiu perseuerat cogitatio congrua ad bonum, & ita si transit actus in malum, iam non est ex gratia. Hæc tamen lis dirimenda est in materia de bonitate & malitia, mihi satis sit difficultatem indicasse. Ex dictis constat, rectè docuisse Magistrum Bañez suprà *ad quæst.* 24. *in art.* 6. explicantem relectionem Victoriæ de augmento charitatis *in fine*, non posse eundem actum esse meritorium & peccatum veniale, quod alij recentiores docent ibidem.

DVBIVM II.

Quis actus charitatis sit magis meritorius.

HÆc difficultas proponitur ad explicanda ea, quæ tractat S. Thomas *art.* 7. & 8. Et quidem si non sint cætera paria, facilè est iudicare quisnam actus dilectionis sit magis meritorius; ille enim erit, qui vel intensione, vel duratione, aut simili circumstantia perfectior euadit. In specie tamen explicare oportet quisnam actus sit magis meritorius, diligere Deum quàm proximum, amicum quàm inimicum? Et quod ad primũ attinet S. Thomas *art.* 8. docet dilectionem Dei esse magis meritorium si dilectio Dei consideretur secundùm se, & dilectio proximi etiam secundùm se; loquitur autem de dilectione proximi, meo iudicio, in qua Deus non est ratio formalis diligendi proximum. & ratio est manifesta, quia cùm cætera sint paria, longè perfectius est formale obiectum dilectionis Dei, quàm dilectionis proximi; actus ergo diligendi Deum perfectior erit essentialiter, ac proinde magis meritorius, cæteris paribus. Addit S. Thomas perfectiorem esse dilectionem proximi propter Deum extensiuè, dilectione Dei secundùm se tantùm, quod licèt specietenus facile videatur, non tamen caret difficultate, si considerentur, quæ suprà diximus de dilectione proximi, nempe dilectionem proximi propter Deum non esse amorem amicitiæ erga proximum, sed erga ipsum Deum. Vnde non videtur ea dilectio perfectior quàm dilectio ipsius Dei secundùm se, siquidem vtroque actu diligitur Deus vt amicus. Explicari tamen potest perfectio illa extensiua, quam constituit D. Thomas, vt sit perfectior dilectio proximi, quia saltem respectu amoris concupiscentiæ terminatur ad proximum. Quo etiam modo philosophari possumus de dilectione Dei secundùm se, & de dilectione, qua quis diligit seipsum propter Deum.

Circa alteram comparationem de amore amicitiæ erga amicum, & de amore amicitiæ erga inimicum, Durandus *in* 3. *d.* 30. *quæst.* 2. sensit dilectionem inimici esse magis meritoriam. pro qua opinione citantur alij, quos de industria omitto, quia obscurè loquuntur. Probat verò Durandus quia dilectio inimici difficilior est; erit ergo ex hac parte magis meritoria. Secundò possumus probare hanc opinionem ex Matthæi 5. vbi Christus hortatur ad perfectionem, vt simus perfecti, sicut Pater cœlestis perfectus est, & ait, *Diligite inimicos vestros, vt sitis filij patris vestri.* & infrà, *Si eos diligitis qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* indicat ergo perfectiorem esse dilectionem inimicorum. Tertiò probari potest hæc opinio ex Patribus, ex Augustin. *in Enchiridio, cap.* 73. & 74. vbi videtur docere, dilectionem amicorum esse charitatis imperfectæ, diligere verò inimicos esse perfectæ charitatis. & in illud Psalmi 118. *Considerabo mirabilia ex lege tua*, ait, nihil mirabilius in lege Dei dilectione inimicorum. Gregorio *lib.* 9. *moralium, cap.* 12. & 13. Bernardo *sermone feria* 4. *hebdomadæ pœnosæ*, & aliis Patribus qui ad dilectionem inimicorum tanquam ad actum maximè perfectum hortantur homines passim.

Contrariam tamen sententiam sequuntur communiter interpretes S. Thomæ hîc *in art.* 7. P. Valentia *quæst.* 5. *puncto* 3. & Scholastici *in* 3. *d.* 30. S. Thomas quidem *in art.* 7. sub distinctione loquutus est; dixit enim ex parte amici esse perfectiorem dilectionem illius, quia est magis coniunctus diligenti, & ita materia est magis apta ad dilectionem. Vnde & peius est odisse amicum, quàm inimicum; ex parte verò rationis formalis dixit perfectiorem esse dilectionem inimici, quia communiter ratio diligendi illum alia non est nisi Deus. Item quia si vterque diligatur propter Deum, fortior tamen est dilectio, quæ attingit inimicos, vt quæ attingat materiam remotiorem & difficiliorem. Addit S. Thomas amorem erga amicum feruentiorem esse & meliorem, quia omnis causa fortius agit in propinqua, quàm in remotiora. Ex quibus verbis colligitur, S. Thomam velle amorem amici esse intensiorem. Hoc enim significat cùm dicit esse feruentiorem, quia agens fortiùs agit in propinquum quàm in remotum, quæ omnia frequenter vera sunt; sic enim eueniunt. Sed interpretes contendunt explicare quæ sit perfectior dilectio, cæteris paribus, ex parte intensionis, & durationis. Et aliqui affirmant perfectiorem esse dilectionem amici, quia est magis debita dilectio, & vt dixit S. Thomas maius peccatum est odisse amicum quàm inimicum, eo quòd maiorem habeat contrarietatem cum natura rationali; amor enim amici redamationem meretur. quæ doctrina

videtur ex mente D.Thomæ,& mihi placet. Addendum tamen est ratione difficultatis interdum esse perfectiorem dilectionem inimici. Et ad illã exhortantur Patres tanquam ad maiorem perfectionem extensiuam, volunt enim non solùm amicos esse diligendos, sed etiam inimicos.

Ad primum argumentum primæ opinionis respondetur ex doctrina S.Thomæ *art. 7. ad 3.* rationem boni magis conducere ad rationem meriti, quàm difficultatem, quia virtus respicit bonum vt obiectum, & ideo potiùs ex illo sumenda est ratio meriti. Ad secundum respondetur Christum hortari nos vt habeamus dilectionem non solùm erga amicos, sed etiam erga inimicos; hoc enim maioris perfectionis est secundùm extensionem. Explicanda autem sunt illa verba, *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis.* Explicat autem S. Thomas *art. 7. ad 1.* vt interrogatio soluenda sit per negationem, quasi dicat, nullam mercedem habebitis: hoc autem sensu intelligi debent illa verba de amore amici, non propter titulum honestum; hic enim mercedem habet, sed de amore amici propter aliquam vtilitatem, vel delectationem.

Deinde explicari potest hic locus alio sensu, qui apprimè videtur cadere in contextu: hortatur enim ibi Christus discipulos ad perfectionem, vt patet ex multis quæ dicit in eo capite. Vnde concludit: *Estote & vos perfecti sicut & Pater vester cœlestis perfectus est.* Vnde cùm dicit, *quam mercedem habebitis*, non significat nullam mercedem habituros, sed nullam fore eximiam & singularem. quod faciliùs intelligitur ex Lucæ 6. cap. *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quæ vobis est gratia?* Hispanè significantissimè dicitur, *pocas gratias, que mucho,* & addit in 6.c.Lucæ, *nam & peccatores diligunt diligentes se,* & Matthæi 5. *Nónne & publicani hoc faciunt.* quasi dicat, non multum est si ea faciatis solùm, quæ peccatores etiam efficiunt. Et ex hoc cursim potest explicari illud Lucæ 22. *Cùm feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite, serui inutiles sumus.* de quo legi potest P. Vasquez 1.2. *disputat.* 203. *cap.* 8. *num.* 52. & recentiores interpretes in citatum locum.

Breuiter tamen sciendum est dixisse Christum in parabola: *Nunquid gratiam habet Dominus seruo illi, qui fecit quæ ei imperauerat?* hoc ergo est in conclusione parabolæ, seruum esse inutilem, ac in parabola nullam à Domino mereri gratiam eximiam, & singularem, nõ autem quòd nihil omnino mereatur. Vnde errant hæretici qui putarunt, nihil nos mereri per opera præcepti, de quo P. Vasquez *loco citato.* Et eodem sensu intelligo illud Pauli 1.Corinth. 9. *Si euangelizauero, non est mihi gloria; necessitas enim mihi incumbit, quæ est merces mea.* non quòd arbitretur nullam eius operis esse mercedem, quam cap. 3. dixerat vnumquemque recepturum secundùm proprium laborem, sed quòd opus ex obligatione debitum non mereatur singularem illam gratiam, quæ operi non debito solet respondere. Ad tertium respondetur Patres hortari homines ad diligendos inimicos propter difficultatem, quæ est in tali dilectione, & ad maiorem perfectionem veluti extensiuam; perfectius enim est diligere amicos & inimicos, quàm diligere solos amicos.

QVÆSTIO XXVIII.

De gaudio, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est, de effectibus consequentibus charitatis actum principalem, qui est dilectio. Et primò de affectibus interioribus. Secundò, de exterioribus.

Circa primum tria consideranda sunt. Primò, de gaudio. Secundo, de pace. Tertiò, de misericordia.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primò, vtrùm gaudium sit effectus charitatis.

Secundò, vtrùm huiusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam.

Tertiò, vtrùm illud gaudium possit esse plenum.

Quartò, vtrùm sit virtus.

ARTICVLVS I.

Vtrùm gaudium in nobis sit effectus charitatis.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd gaudium non sit effectus charitatis in nobis. Ex absentia enim rei amatæ magis sequitur tristitia, quàm gaudium. Sed Deus, quem per charitatem diligimus, est nobis absens, quamdiu in hac vita viuimus. Quandiu enim sumus in corpore, peregrinamur à Domino: vt dicitur 2. ad Corinth. 5. ergo charitas in nobis magis causat tristitiam, quàm gaudium. 169. Infr. qu. 35. a. 1. & 3. cor. Et 3. q. 89. a. 6. cor. Et opusc. 4. cap.

2. Præterea, Per charitatem maximè meremur beatitudinem. Sed inter ea per quæ beatitudinem meremur, ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundum illud Matth. 5. Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur: *ergo magis est effectus charitatis tristitia quàm gaudium.*

3. Præterea, Charitas est virtus distincta à spe: vt ex supradictis patet. Sed gaudium causatur ex spe, secundùm illud Rom. 12.* Spe gaudentes: *non ergo causatur ex charitate.* q. 17. a. 6.

Sed contra est, quia sicut dicitur Rom. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. *Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu sancto, secundum illud Rom. 14.* Non est regnum Dei esca & potus, sed iustitia & pax & gaudium in Spiritu sancto. *Ergo charitas est causa gaudij.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm de passionibus ageretur, ex amore procedit & gaudium & tristitia, sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur, vel propter præsentiam boni amati, vel etiam propter hoc, quod ipsi bono amato proprium bonum inest & conseruatur. Et hoc maximè pertinet ad amorem beneuolentiæ, per quem aliquis gaudet de amico, prosperè se habente, etiam si sit absens. E contrario autem ex amore sequitur tristitia, vel propter absentiam amati: vel propter hoc quod amatum, cui volumus bonum, suo bono priuatur, aut aliquo modo deprimitur. Charitas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est: quia ipse est sua bonitas. Et ex hoc ipso, quòd amatur, est in amante per nobilissimum sui effectum: secundum illud 1. Ioan. 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate causatur.* 1. 2. q. 31. a. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamdiu sumus in corpore, dicimur peregrinari à Domino in comparatione ad illam præsentiam, quia quibusdam est præsens per speciei visionem. Vnde & Apostolus subdit ibidem: Per fidem enim ambulamus, & non per speciem. Est autem & præsens se amantibus etiam in hac vita per gratiæ inhabitationem.

Ad secundum dicendum, quòd luctus, qui beatitudinem meretur, est de his, quæ sunt beatitudini contraria. Vnde eiusdem rationis est, quòd talis luctus ex charitate causetur, & tale gaudium spirituale de Deo: quia eiusdem rationis est gaudere de aliquo bono, & tristari de his quæ ei repugnant.

Ad tertium dicendum, quòd de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter. Vno modo, secundum quod gaudemus de bono diuino in se considerato. Alio modo, secundum quod gaudeamus de bono diuino, prout à nobis participatur. Primũ autẽ gaudium melius est: & hoc procedit principaliter ex charitate. Sed secundũ gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus diuini boni fruitionem. Quamuis etiam ipsa fruitio vel perfecta vel imperfecta secundum mensuram charitatis obtineatur.

CONCLVSIO est affirmatiua. Sciendum verò est gaudium pertinere ad charitatem, quando gaudium est de bono præsenti ex complacentia Dei, & propter bonitatem ipsius; hæc enim est ratio formalis charitatis.

Quòd

Quòd si aliquis gaudeat de bono ex complacentia propria, non est actus formaliter charitatis, sed propriæ beneuolentiæ. Et dum S. Thomas ad tertium indicat hoc secundum gaudium oriri à charitate, intelligendum est non elicitiuè & proximè, sed imperatiuè & remotè. An verò hoc gaudiũ possit esse actus spei, pendet ex dictis ad quæstionẽ 17. Hîc posset disputari quomodo gaudiũ & delectatio concupiscentiæ versetur circa Deum & visionem? Sed de hoc disputant interpretes S. Thomæ 1.2. *ad quæst.* 4. *vel* 11. & legi potest P. Vasquez 1.2. *tomo* 1. *d.* 15. An verò delectatio & gaudium sit efficienter à potentia appetiua, disputat P. Vasquez *tomo citato, disputat.* 14. & interpretes 1.2. *ad quæst.* 4. propter quod disputationem hanc missam facio hoc loco. Item sciendum est, errare aliquos interpretes hîc, existimantes, S. Thomam in hoc articulo negare gaudium esse volitionem. Et meritò P. Vasquaz *disputat.* 14. *citata* probauit gaudium & delectationem esse actus voluntatis, & efficienter ab illa produci. Tandem notandum est circa hunc articulum non minus affectum tristitiæ quàm gaudij posse ad charitatem pertinere, si vt potest habeat eandem rationem formalem, vt cùm quis tristitia afficitur propter peccatum commissum, quia est contra Deum & bonitatem ipsius, vt etiam in corpore dixit S. Thomas.

Articulus II.

Vtrùm gaudium spirituale, quod ex charitate causatur, recipiat, admixtionem tristitiæ.

170. *Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd gaudium spirituale, quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ. Congaudere enim bonis proximi, ad charitatem pertinet, secundum illud* 1. *ad Corinth.* 13. Charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati. *Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiæ: secundum illud Rom.* 12. Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus, *ergo gaudium spirituale charitatis admixtionem tristitiæ patitur.*

Hom. 34. in Euang. à medio Hilar. 2. *Præterea, Pœnitentia, sicut dicit* * *Gregor. est anteacta mala flere, & flenda iterum non committere. Sed vera pœnitentia non est sine charitate: ergo gaudium charitatis habet tristitiæ admixtionem.*

3. *Præterea, Ex charitate contingit, quod aliquis desiderat esse cum Christo: secundum illud Philip.* 1. *Desiderium habens dissolui, & esse cum Christo. Sed ex isto desiderio sequitur in homine quædam tristitia: secundùm illud Psal.* 119. Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est. *Ergo gaudium charitatis recipit admixtionem tristitiæ.*

Sed contra est, quod gaudium charitatis est gaudium de diuina sapientia. Sed huiusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiæ: secundùm illud Sap. 8. Non habet amaritudinem conuersatio illius. *Ergo gaudium charitatis non patitur permixtionem tristitiæ.*

Art. præced. ad 3. *Respondeo dicendum, quòd ex charitate causatur duplex gaudium de Deo: sicut suprà dictum* * *est. Vnum quidem principale, quod est proprium charitatis, quo scilicet gaudemus de bono diuino secundum se considerato. Et tale gaudium charitatis permixtionem tristitiæ non patitur. sicut nec illud bonum, de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere. Et ideo Apostolus dicit ad Philip.* 4. *Gaudete in Domino semper. Aliud autem est gaudium charitatis, quo gaudet aliquis de bono diuino, secundum quod participatur à nobis. Hæc autem participatio potest impediri per aliquod contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium charitatis potest habere permixtionem tristitiæ: prout scilicet aliquis tristatur de eo, quod r pugnat participationi diuini boni vel in proximis, tanquam nosipsos diligimus.*

Ad primum ergo dicendum, quòd fletus proximi non est nisi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni. Et ideo intantum facit charitas condolere proximo, inquantum participatio diuini boni in eo impeditur.

Ad secundum dicendum, quod peccata diuidunt inter nos & Deum: vt dicitur Isa. 59. *Et ideo hæc est ratio dolendi de peccatis præteritis nostris, vel etiam aliorum, inquantum per ea impedimur à participatione diuini boni.*

Ad tertium dicendum, quòd quamuis in incolatu huius miseriæ aliquo modo participemus diuinum bonum per cognitionem & amorem: tamen huius vitæ miseria impedit à perfecta participatione diuini boni, qualis erit in patria. Et ideo hæc etiam tristitia qua quis luget de dilatione gloriæ, pertinet ad impedimentum participationis diuini boni.

Conclvsio est, gaudium de bono Dei in se nõ habet admixtionem tristitiæ, bene tamen gaudium de bono Dei vt à nobis participatur. Circa hunc articulum posset disputari an summũ gaudium de potentia absoluta possit esse cum tristitia? Sed de hoc disputari solet 1.2. *ad quæst.* 4. & 3. *p. ad quæst.* 18. legatur P. Vasquez 1.2. *d.* 16. *cap.* 2. 3. *p. tom.* 1. *d.* 73. *cap. vltimo.* Et in specie disputant Doctores de Christo, an in hac vita mortali cum gaudio beatitudinis animæ habuerit etiam tristitiam in voluntate.

Articvlvs III.

Vtrùm spirituale gaudium, quod ex charitate causatur, possit in nobis impleri.

171. *Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd spirituale gaudium, quod ex charitate causatur, non possit in nobis impleri. Quanto enim maius gaudium de Deo habemus, tanto gaudium eius in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de eo gaudere, quantum dignum est, vt de Deo gaudeatur: quia semper bonitas eius, qua est infinita, excedit gaudium creaturæ, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.*

2. *Præterea, Illud quod est impletum, non potest esse maius. Sed gaudium etiam beatorum potest esse maius: quia gaudium vnius est maius, quàm alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.*

3. *Præterea, Nihil aliud videtur esse comprehensio, quàm cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiua creaturæ est finita, ita & vis appetitiua eiusdem. Cùm ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non possit alicuius creaturæ gaudium de Deo impleri.*

Sed contra est, quod Dominus discipulis dicit Ioan. 15. Vt gaudium meum in vobis sit, & gaudium vestrum impleatur.

Respondeo dicendum, quòd plenitudo gaudij potest intelligi dupliciter. Vno modo ex parte rei, de qua gaudetur, vt scilicet tantum gaudeatur de ea, quantum est dignum de ea gauderi. Et sic Dei solum gaudium est plenum de seipso, quia gaudium Dei est infinitum, & hoc est condignum infinitæ bonitati Dei. Cuiuslib. t autem creaturæ gaudium oportet esse finitum. Alio modo potest intelligi plenitudo gaudij ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quis ad motum, vt suprà dictum * *est, cùm de passionibus ageretur. Est autem quies plena, cum nihil restat de motu. Vnde tunc gaudium est plenum, quando iam nihil desiderandum restat. Quandiu autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderij motus: quia adhuc restat, quod Deo magis appropinquemus per gratiam, vt ex supradictis* * *patet. Sed quando iam ad beatitudinem perfectam peruentum fuerit, nihil desiderandum restabit: quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quicquid etiam circa alia bona desiderauerit, secundum illud Psalm.* 102. *Qui replet in bonis desiderium tuum. Et ideo quiesset desiderium, non solum quo desideramus Deum sed etiã erit omnium desideriorum quies. Vnde gaudium beatorum est perfectè plenum. Et etiam super plenum, quia plus obtinebunt, quàm desiderare suffecerint. Non enim in cor hominis ascendit quæ præparauit Deus diligentibus se: vt dicitur* 1. *ad Corinth.* 2. *Et hoc est, quod dicitur Lucæ* 6. *Mensuram bonam & superefluentem dabunt in sinum vestrum. Quia tamen nulla creatura est capax gaudij de Deo ei condigni: inde est quòd istud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in*

1. 2. qu. 35. art. 1. & 2. & 4.

q. 24 art. 1. & 7.

ij sum:

ipsum: secundum illud Matth.25. Intra in gaudium Domini tui.

Ad primum ergo dicendum,quòd ratio illa procedit de plenitudine gaudij ex parte rei,de qua gaudetur.

Ad secundum dicendum quòd cum peruentum fuerit ad beatitudinem, vnusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione diuinæ, nec restabit vlterius aliquid quò tendatur: quamuis in illa terminatione vnus perueniat ad maiorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo vniuscuiusque gaudium erit plenum ex parte gaudentis:quia vniuscuiusque desiderium plenè quietabitur. Erit tamen gaudium vnius maius quam alterius, propter pleniorem participationem diuinæ beatitudinis.

Ad tertium dicendum,quòd comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ:vt scilicet tantum cognoscatur res,quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut & de gaudio dictum est. Vnde & Apostolus dicit ad Coloss.1.* Impleamini agnitione voluntatis eius in omni sapientia & intellectu spirituali. In corp. artic.

CONCLVSIO est, in via non potest impleri,bene tamen in patria. Loquitur verò S.Thom.de plenitudine ex parte nostra, quamuis nunquam gaudium possit esse ita perfectum sicut obiectum,cùm gaudium non sit infinitum. & hoc modo dicit S. Thomas non posse gaudium impleri. Et sic explicat S.Thomas in corpore illud Matthæi 25. *Intra in gaudium Domini tui,* vt significet ita esse magnum, vt homo non possit illud comprehendere,sed potiùs ab eo comprehendatur. Communis eius loci sensus est:Intra in gaudium Domini tui, vt sis eius lætitiæ particeps. Nec desunt qui velint interpretari,in gaudium Domini,id est,vt gaudeat Dominus,& significetur magna beneuolentia Dei erga suos amicos.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm gaudium sit virtus.

172. *AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium: vt patet de accidia & inuidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.*

2. *Præterea,Sicut amor & spes sunt passiones quædam,quarum obiectum est bonum,ita & gaudium.Sed amor & spes ponuntur virtutes. Ergo & gaudium debet poni virtus.*

3. *Præterea,Præcepta legis dantur de actibus virtutum.Sed præcipitur nobis, quòd de Deo gaudeamus: secundùm illud ad Philip.4.* Gaudete in Domino semper. *Ergo gaudium est virtus.*

Sed contra est,quod neque connumeratur inter virtutes Theologicas,neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales,vt ex supradictis patet.* 1.2.q.57. & 60. & 62. simul.

Respondeo dicendum, quòd virtus,sicut suprà habitum est, est habitus quidam operatiuus.Et ideo secundum propriam rationem,habet inclinationem ad aliquem actum.Est autem contingens ex vno habitu plures actus eiusdem rationis ordinatos prouenire:quorum vnus sequatur ex altero.Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis, nisi per actum priorem: inde est,quod virtus non diffinitur, nec denominatur,nisi ab actu priori:quamuis etiam alij actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his, quæ suprà de passionibus* dicta sunt, quòd amor est prima affectio appetitiuæ potentiæ,ex qua sequitur & desiderium & gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est,qui inclinat ad diligendum & ad desiderandum bonum dilectum, & ad gaudendum de Deo.Sed quia dilectio inter hos actus est prior,inde est quod virtus non denominatur à gaudio, nec à desiderio,sed à dilectione:& dicitur charitas. Sic ergo gaudium non est aliqua virtus à charitate distincta, sed est quidam charitatis actus siue effectus. Et propter hoc numeratur inter fructus,vt patet Galat.5.* 1.2.q.25. a.2. & 4.

Ad primum ergo dicendum,quòd tristitia,quæ est vitium,causatur ex inordinato amore sui,quod non est aliquod speciale vitium, sed quædam generalis radix vitiorum:vt suprà dictum est. Et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia: quia non deriuantur ab aliquo speciali vitio,sed à generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quæ est charitas,ad quam reducitur gaudium (vt dictum* est) sicut proprius actus eius.* 2.2.q.17.a.6. & 7.huius quæ. in cor. huius a.

Ad secundum dicendum, quòd spes consequitur ex amore,sicut & gaudium.Sed spes addit ex parte obiecti quandam specialem rationem,scilicet arduum & possibile adipisci.Et ideo ponitur specialis virtus.Sed gaudium ex parte obiecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quæ possit causare specialem virtutem.

Ad tertium dicendum, quòd intantum datur præceptum legis de gaudio,inquantum est actus charitatis, licet non sit primus actus eius.

CONCLVSIO est, non esse virtutem à charitate distinctam, sed actum charitatis. Circa solutionem ad tertiũ notetur S. Thomam indicare esse præceptum de gaudio;erat enim propositum tertium argumentum his verbis: Præcepta legis dantur de actibus virtutum, sed præcipitur nobis quòd de Deo gaudeamus, secundùm illud ad Philip.4. *Gaudete in Domino semper*; ergo. Et respondet: Ad tertium dicendum quòd intantum datur præceptum legis de gaudio, inquantum est actus charitatis,licèt non sit primus eius actus.Verùm ex citato loco Pauli non potest colligi affirmatiuum præceptum gaudij,exhortationem enim appellat Chrysostomus ibi, quasi dicat consilium. Imò & S.Thomas in illum locum docet, Apostolum illis verbis hortari Philippenses ad virtutis profectum. Et quod dicitur,*in Domino,* variè exponitur. Chrysostomo enim videtur fortè sumi, in Domino,pro,cum Domino,quòd particula,*in*,hanc vim soleat habere in Scriptura. Basilius *in regulis breuioribus, interrogatione* 1.q.3.ait: In iis, quæ secundùm mandatum Domini fiunt, gaudere est in Domino gaudere. Et S. Thomas in hoc articulo ad tertiũ solùm videtur velle, esse præceptum actus charitatis,ex quo gaudium sequitur. Et hoc verissimum est.

QVÆSTIO XXIX.

De pace, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de Pace.
Et circa hoc quæruntur quatuor.
Primò,vtrùm pax sit idem quod concordia.
Secundò,vtrùm omnia appetant pacem.
Tertiò,vtrùm pax sit effectus charitatis.
Quartò,vtrùm pax sit virtus.

Agit S. Thomas de pace,quia solet assignari actus charitatis. legatur Augustinus 19. *de ciuitate, à capite* 11. *vsque ad* 19.

ARTICVLVS I.

Vtrùm pax sit idem quod concordia.

173. *AD primum sic proceditur. Videtur, quòd pax sit idem quod concordia. Dicit enim August.19.* de Ciuit. Dei, Pax hominum est ordinata concordia. Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum.Ergo pax est idem quod concordia.* 3.dist.27. q.2.ar.1. ad 6. Et 2. ad Theff. 3. lect.2. in princ. * Lib 19. c.3 paulò à principio tom.5. * Ca.11. in princ. illius.

2. *Præterea, Concordia est quædam vnio voluntatum.Sed ratio pacis in tali vnione consistit.Dicit enim Dion.11.cap.* de Diuin.nom. quòd pax est omnium vnitiua, & consensus operatiua.Ergo pax est idem quod concordia.*

3. *Præterea, Quorum est idem oppositum, & ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiæ & paci,scilicet dissensio.Vnde dicitur 1.ad Cor.14.*Non est dissensionis Deus,sed pacis. *Ergo pax est idem quod concordia.*

Sed contra est,quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo:

in malo. Sed non est pax impiis, vt dicitur Isa.48. Ergo pax non est idem quod concordia.

Respondeo dicendum, quòd pax includit concordiam, & aliquid addit. Vnde vbicunque est pax, ibi est concordia; non tamen vbicunque est concordia, ibi est pax, si nomen pacis propriè sumatur. Concordia enim propriè sumpta est ad alterum, inquantum scilicet diuersorum cordium voluntates simul in vnum consensum conueniunt. Contingit etiam vnius hominis cor tendere in diuersa. Et hoc dupliciter. Vno quidem modo secundum diuersas potentias appetitiuas, sicut appetitus sensitiuus plerunque tendit in cõtrarium rationalis appetitus, secundùm illud ad Gal.5. Caro concupiscit aduersùs spiritum. *Alio modo inquantum vna & eadem vis appetitiua in diuersa appetibilia tendit, quæ simul assequi non potest. Vnde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Vnio autem horum motuum est quidem de ratione pacis. Non enim homo habet pacatum cor, quamdiu non habet id quod vult. Et si habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum, quod simul habere non potest. Hæc autem vnio non est de ratione concordiæ. Vnde concordia importat vnionem appetituum diuersorum appetentium. Pax autem supra hanc vnionem importat etiam appetitiuum vnius appetentis vnionem.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi de pace, quæ est vnius hominis ad alium, & hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet, quod vnus homo concordat cum alio, secundũ illud quod vtriq; cõuenit. Si enim homo cõcordat cũ alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali sibi imminentis: talis concordia non est verè pax, quia non seruatur ordo vtriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc permittit, quòd pax est tranquillitas ordinis, quæ quidem tranquillitas consistit in hoc, quòd omnes motus appetitiui in vno homine conquiescunt.

Ad secundum dicendum, quòd, si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus eius est omnino sibi vnitus, nisi etiam sibi inuicem omnes motus appetitiui eius sint consentientes.

Ad tertium dicendum, quòd paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, & dissensio hominis ad alterum. Concordiæ autem opponitur hæc sola secunda dissensio.

Conclvsio est, Pax addit aliquid supra concordiam.

Articvlvs II.

Vtrùm omnia appetant pacem.

174. 3.d.28. q.1.ar.3. ad 1. Et 4.d.49. q.1.ar.2. qu.4. Et ver.q.22. art.1. ad 12. Et Dion.11. lect.1. col.1.fo. * Ca.11. de Diui. nomi. in princ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd non omnia appetant pacem. Pax enim secundum * *Dion. est vnitiua consensus. Sed in his, quæ cognitione carent, non potest vniri consensus. Ergo huiusmodi pacem appetere non possunt.*

2. Præterea, Appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella & dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. Præterea, Solum bonum est appetibile. Sed quædam pax videtur esse mala: alioquin Dominus non diceret Matth.10. Non veni mittere pacem. Ergo non omnia pacem appetunt.

4. Præterea, Illud quod omnia appetunt, videtur esse summum bonum, quod est vltimus finis. Sed pax non est huiusmodi: quia etiam in statu viæ habetur. Alioquin frustra Dominus mandaret Marc.9. Pacem habete inter vos. *Ergo non omnia pacem appetunt.*

* Lib.19. cap.12.

Sed contra est, quod Augustin. dicit 19. * *de Ciuitate Dei, quòd omnia pacem appetunt. Et idem etiam dicit Dionysius 9. cap. de Diui. nomi.*

Art.3.huius.

Respondeo dicendum, quòd ex hoc ipso, quòd homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem: & per consequens remotionem eorum, quæ assecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium, appetitum vel suiipsius, vel alterius. Et vtrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum * *est. Et ideo necesse est, quòd omne appetens appetat pacem: inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille & sine impedimento peruenire ad id, quod appetit: in quo consistit ratio pacis, quam* * *Augustinus diffinit tranquillitatem ordinis.*

* Lib.19. de Ciuit. Dei.c.13. parum à princ. tom.5.

Ad primum ergo dicendum, quòd pax importat vnionem, non solum appetitus intellectualis seu rationalis aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionys. * *dicit, quòd pax est operatiua & consensus & connaturalitatis, vt in consensu importetur vnio appetituum ex cognitione procedentium: per connaturalitatem autem importetur vnio appetituum naturalium.*

* Ca.11. de Diuinom.

Ad secundum dicendum, quòd illi etiam, qui bella quærunt & dissensiones, non desiderant, nisi pacem quam se habere non existimant. Vt enim dictum * *est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quærunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, vt ad pacem perueniant: in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quærunt per bella ad pacem aliquam peruenire perfectiorem, quàm prius haberent.*

* In corp. artic.

Ad tertium dicendum, quòd pax consistit in quietatione & vnione appetitus: sicut autem appetitus potest esse simpliciter boni vel boni apparentis: ita tamen & pax potest esse & vera & apparens. Vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni: quia omne malum etsi secundum aliquid appareat bonum, vnde ex aliqua parte appetitum quietet: habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus & perturbatus. Vnde pax vera non potest esse nisi in bonis & bonorum. Pax autem, quæ malorum est, est pax apparens, & non vera. Vnde dicitur Sap.14. In magno viuentes inscientiæ bello, tot & tam magna mala pacem appellant.

Ad quartum dicendum, quòd cùm vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfectè & imperfectè: ita est duplex pax vera, vna quidem perfecta, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus vniuntur quietati in vno. Et hic est vltimus finis creaturæ rationalis, secundùm illud Psal.147. Qui posuit fines tuos pacem. *Alia verò est pax imperfecta quæ habetur in hoc mundo: quia etsi principalis animæ motus quiescat in Deo: sunt tamen aliqua repugnantia & intus & extra, quæ perturbant hanc pacem.*

Conclvsio est affirmatiua, & tradita ab Augustino *lib.citato, cap.12.* & à Dionysio *cap.9. de diuinis nominibus.*

Articvlvs III.

Vtrùm pax sit proprius effectus charitatis.

175. 3.q.89.a. 6.cor. Et mal. qu. 10.art.2. cor. Et vir. q.2. art.2. ad 15. & opusc.4. c.2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd pax non sit proprius effectus charitatis. Charitas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax à quibusdam habetur, qui non habent gratiam gratum facientem, sicut & gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus charitatis.

2. Præterea, Illud non est effectus charitatis, cuius contrarium cum charitate esse potest. Sed dissensio, quæ contrariatur paci, potest esse cum charitate. Videmus enim quod etiam sacri doctores, vt Hieron. & Augustin. in aliquibus opinionibus dissenserant. Paulus etiam & Barnabas dissensisse leguntur Act.15. Ergo videtur, quòd pax non sit effectus charitatis.

* Epist.8. & 9. & 11. inter opera Aug.t.2.

3. Præterea, Idem non est proprius effectus diuersorum. Sed pax est effectus iustitiæ, secundùm illud Isa.32. Et erit opus iustitiæ pax. Ergo non est effectus charitatis.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm.118. Pax multa diligentibus legem tuam.

Art.2.huius quæ.

Respondeo dicendum, quòd duplex vnio est de ratione pacis, sicut dictum est * *: quarum vna est secundum ordinationem propriorum appetituum in vnum, alia verò est secundùm vnionem appetitus proprij, cum appetitu alterius. Et vtramque vnionem efficit charitas. Primam quidem vnionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, vt scilicet omnia referamus in ipsum: & sic omnes appetitus nostri feruntur in vnam. Aliam verò prout*

diligimus

diligimus proximum, sicut nosipsos : ex quo contingit, quòd homo vult implere voluntatem proximi, sicut & suiipsius. Et propter hoc inter amicabilia vnum ponitur identitas electionis : vt patet in * 9. *Ethic. & Tullius dicit in lib.* * *de amicitia, quòd amicorum est idem velle & nolle.*

* lib. 9 Etic. c. 4. tom. 5.
* Tullius in 5. fol. ante medium libri.

Ad primum ergo dicendum, quòd à gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum : ex quo contingit, quòd homo sit auersus à fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundum hoc appetitus eius non inhæret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

lib. 9 ca. 6. & etiã c. 1. & com. 5.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in * 9. *Ethic. Ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, & præcipuè in magnis, quia dissentire in aliquibus paruis, quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos charitatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui præcedit appetitum, qui per pacem vnitur. Similiter etiam existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus paruis, non est contra charitatem. Procedit enim talis dissensio ex diuersitate opinionũ, dum vnus æstimat hoc, de quo est dissensio, pertinere ad illud bonum in quo conueniunt : & alius æstimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis & de opinionibus, repugnat quidem paci perfectæ, in qua plenè veritas cognoscetur, & omnis appetitus complebitur : non tamen repugnat paci imperfectæ, qualis habetur in via.*

Ad tertium dicendum, quòd pax est opus iustitiæ indirectè, inquantum scilicet remouet prohibens. Sed est opus charitatis directè, quia secundum propriam rationem charitas pacem causat.

Cap. 4. in parte 2. & parte 1. in me.

Est enim amor vis vnitiua, vt Dionys. dicit 4. cap. * *de diui. nom. Pax autem est vnio appetitiuarum inclinationum.*

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm pax sit virtus.

176. *AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd pax sit virtus. Præcepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur præcepta de habenda pace, vt patet Marci 9.* Pacem habete inter vos. *Ergo pax est virtus.*

2. *Præterea, Non meremur nisi per actus virtutum. Sed facere pacem est meritorium, secundum illud Matth. 5.* Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur. *Ergo pax est virtus.*

3. *Præterea, Vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones quæ opponuntur paci, numerantur inter vitia, vt patet ad Galat. 5. ergo pax est virtus.*

Sed contra, Virtus non est finis vltimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis vltimus, vt Augustin. dicit 19. de * *ciuit. Dei. Ergo pax non est virtus.*

lib. 19 c. 11. t. 5.

Q. præc. art. 4.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * *est, cùm omnes actus se inuicem consequantur, secundum eandem rationem ab agente procedentes omnes huiusmodi actus, ab vna virtute procedunt, nec habent singuli singulas virtutes, à quibus procedant, vt patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit & rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiua, & alia rarefactiua : sed omnes actus hos operatur ignis, per vnam suam virtutem calefactiuam. Cùm ergo pax causetur ex charitate secũdum ipsam rationem dilectionis Dei & proximi, vt* Ar. præc. * *ostensum est : non est alia virtus, cuius pax sit actus proprius nisi charitas, sicut etiam de gaudio dictum* * *est.*

Q. præc. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd ideo præceptum datur de pace habenda, quia est actus charitatis. Et propter hoc etiam est actus meritorius : & ideo ponitur inter beatitudines, quæ sunt actus virtutis perfectæ, vt suprà dictum * *est. Ponitur etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum, spirituale dulcedinem habens.*

2.2. q. 69. art. & q. 70. a. 3.

Et per hoc patet solutio ad SECVNDVM.

Ad tertium dicendum, quod vni virtuti multa vitia opponuntur secundum diuersos actus eius. Et secundum hoc charitati non solum opponitur odium ratione actus dilectionis, sed etiam accidia vel inuidia ratione gaudij, & dissensio ratione pacis.

CONCLVSIO est, non est actus distinctus à charitate. In hoc articulo indicat S. Thomas pacem esse peculiarem actum charitatis. & articulo tertio dicit esse vnionem inclinationum appetitus. Alij verò cum Caietano hoc loco putant pacem solùm dicere relationem consequentem actum charitatis, & si explicemus quid res habeat, vix potest esse quæstio; certum enim est, charitatem non habere alios actus prosequutionis, nisi amorem, desiderium, & delectationem seu gaudium. Rursus amor vt cõponit proprios appetitus hominis vnius, dicitur pax hominis cum seipso. Cùm verò componit & moderatur diuersorum hominum appetitus propter Deum, dicitur pax illorum. Quæ pax etiam potest esse actus peculiaris beneuolentiæ, & charitatis inter homines, si appetitus componantur, non formaliter ex complacentia Dei, sed ex complacentia & amicitia erga proximos. Pax ergo inuoluit obseruationem præceptorum erga Deum & proximum, propter quod pax charitati tribuitur, à qua oritur legis vniuersæ obseruatio. Docuit verò S. Thom. *art. 3. ad 2. ex* Aristot. *5. Ethicorum, cap. 6.* ad amicitiam non pertinere concordiam in opinionibus, & ita neque ad charitatem, quia sola opinionum diuersitas non destruit amicitiam. Negare tamen non possumus ex tali diuersitate opinionum, quæ pertinet ad intellectum, oriri frequenter dissensiones voluntatum : vtinam non esset manifestum experimentum.

QVÆSTIO XXX.

De misericordia, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de misericordia.
Et circa hoc quæruntur quatuor.
Primò, vtrùm malum sit causa misericordiæ ex parte eius, cuius miseremur.
Secundò, quorum sit misereri.
Tertiò, vtrùm misericordia sit virtus.
Quartò, vtrùm sit maxima virtutum.

Iam incipit S. Thomas agere de annexis charitati.

ARTICVLVS I.

Vtrùm malum sit propriè motiuum ad misericordiam.

177. *AD primum sic proceditur. Videtur, quòd malum non proprie sit motiuum ad misericordiam. Vt enim suprà ostensum* * *est, culpa est magis malum quàm pœna. Sed culpa non est prouocatiuum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiæ prouocatiuum.*

q. 19 a. 2. & 2.2. q. 19. art. 2. ad 4. Et 1.2 q. 47. art. 6.

2. *Præterea, Ea quæ sunt crudelia seu dura, videntur quendam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit in* * *2. Rhetor. quod* ὠμὸν *durum est aliud à miserabili, & expulsiuum miserationis. Ergo malum inquantum huiusmodi, non est motiuum ad misericordiam.*

2. Rhet. c. 8. t. 6.

3. *Præterea, Signa malorum non verè sunt mala. Sed signa malorum magis prouocant ad misericordiam, vt patet per Philosophum in* * *2. Rhetor. Ergo malum non est propriè prouocatiuum misericordiæ.*

* Lib. 2. c. 2 & 6.

Sed contra est, quod Damasc. dicit in * *2. lib. quòd misericordia est species tristitiæ. Sed motiuum ad tristitiam est malum. Ergo motiuum ad misericordiam est malum.*

* Lib. 2. ortho. fi. dei. c. 14.

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustin. dicit 9. * *de ciuit. Dei, misericordia est alienæ miseriæ in nostro corde compassio, qua vtique si possemus, subuenire compelliur. Dicitur enim misericordia ex eo, quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius.*

lib. 9 c. vt ante me- diũ t. 5.

Miseria

Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis siue felicitatis, vt aliquis potiatur eo quod vult, & quod Lib. 13. c. 6. cap. 4. in fine, tom. 3. *pertinet ad iustitiam. Nam sicut Augustin. dicit 13.* * *de Tri. Beatus est qui habet omnia, quæ vult, & nihil mali vult. Et ideo e contrario ad miseriam pertinet, vt homo patiatur, quæ non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid. Vno quidem modo appetitu naturali: sicut omnes homines volunt esse & viuere. Alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua præmeditatione. Tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua, puta qui vult comedere nociua, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic ergo motiuum misericordiæ est tanquam ad miseriam pertinens. Primò quidem illud, quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, scilicet mala corruptiua & contristantia: quorum contraria homines naturaliter appetunt. Vnde Philosoph. dicit in* * *2. Rhetor. quòd misericordia est tristitia quædam super apparenti malo corruptiuo, vel contristatiuo. Secundò huiusmodi magis efficiuntur ad misericordiam prouocantia, si sint contra voluntatem electionis. Unde & Philosophus ibid.* * *dicit, quòd illa magis sunt miserabilia, quorum fortuna est causa, vt puta cum aliquod malum eueniat vnde sperabatur bonum. Tertiò autem sunt adhuc magis miserabilia, si sint contra totam voluntatem, puta si aliquis semper sectatus est bona, & eueniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit* * *in eodem libro, quod misericordia est maximè super malis eius, qui indignus patitur.*

Lib. 2. Rhet. c. 8. in princ. tom. 6. B

Lib. 2. c. 8. circa med. tom. 6.

Lib. 2. c. 8. in fine, tom. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd de ratione culpæ est, quòd sit voluntaria: & quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo pœna, inquantum scilicet habet aliquid annexum, quod est contra voluntatem peccantis: secundum hoc potest habere rationem miserabilis. Et secundum hoc miseremur & compatimur peccantibus: sicut Gregor. dicit * *in quadam homil. quòd vera iustitia non habet dedignationem, scilicet ad peccatores, sed compassionem, & Matth. 9. dicitur:* Videns Iesus turbas misertus est eis, quia erant vexati, & iacentes, sicut oues non habentes pastorem.

Hom. 34. in Euang. ad pro. cui i pr. C

Ad secundum dicendum, quòd quia misericordia est compassio miseriæ alterius, propriè misericordia est ad alterum: non autem ad seipsum, nisi secundum quandam similitudinem, sicut & iustitia, secundum quod in homine considerantur diuersæ partes, vt dicitur in * *5. Ethic. Et secundùm hoc dicitur Eccles. 30.* Miserere animæ tuæ placens Deo. *Sicut ergo misericordia non est propriè ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis: ita etiam si sint aliquæ personæ ita nobis coniunctæ, vt sint quasi aliquid nostri, puta filij aut parentes: in eorum malis non miseremur, sed dolemus sicut in vulneribus propriis. Et secundum hoc* * *Philosophus dicit, quòd [illegible] durum est expulsiuũ misi rationis.*

5. Eth. cap. vlt. tom. 5.

Loco cit. tato in argum. 66

Ad tertium dicendum, quòd sicut ex spe & memoria bonorum sequitur delectatio: ita ex spe & memoria malorum sequitur tristitia, non tamen tam vehemens sicut ex sensu præsentium. Et ideo signa malorum inquantum representant nobis mala miserabilia, sicut præsentia, commouent ad miserandum.

Conclvsio est affirmatiua.

Articvlvs II.

Vtrùm defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis.

178. 1. dist. 17. q. 1. art. 1. ad 1. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis. Proprium enim Dei est misereri. Unde dicitur in Psalm. 144. Miserationes eius super omnia opera eius. *Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.*

2. *Præterea, Si defectus est ratio miserendi, oportet quòd illi, qui sunt maximè cum defectu, maximè misereantur. Sed hoc est falsum. Dicit enim Philosophus in 2. Rheto. quòd qui ex toto perierunt, non miserentur. Ergo videtur, quòd defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.*

2. c. 8. circa princ. tom. 6. E

3. *Præterea, Sustinere aliquam contumeliam, ad defectum pertinet. Sed Philosophus dicit ibidem, quòd illi qui sunt in contumeliatiua dispositione, non miserentur. Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.*

Lib. 2. c. 9. ante medium, tom. 6.

Sed contra est, quòd misericordia est tristitia quædam. Sed defectus est ratio tristitiæ, vnde infirmi facilius contristantur, vt su-

prà dictum * *est. Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.* A

Soluti in. uenio, infr. q. 35. 1. ad 2. A. præter.

Respondeo dicendum, quòd cum misericordia sit compassio super miseria aliena, vt dictum * *est, ex hoc contingit quòd aliquis misereatur, ex quo contingit, quòd de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor, est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur, aut dolet, inquantum miseriam alienam apprehendit vt suam. Hoc autem contingit dupliciter. Vno modo secundum vnionem affectus, quòd sit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum: & ideo dolet de malo amici, sicut de suo. Et inde est quod Philosophus in* * *9. Ethicorum inter alia amicabilia ponit hoc, quod est condolere amico. Et Apostolus dicit ad Roma. 12.* Gaudete cum gaudentibus, flete cum flentibus. *Alio modo contingit secundum vnionem realem, vtpote cùm malum aliquorum propinquum est, vt ab eis ad nos transeat. Et ideo Philosophus dicit in* * *2. Rhetor. quòd homines miserentur super illos, qui sunt eis coniuncti & similes: quia per hoc fit eis æstimatio, quòd ipsi etiã possint similia pati. Et inde est etiam, quòd senes & sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, & debiles, & formidolosi sunt magis misericordes. E contrario autẽ illi, qui reputãt se esse felices, & intantum potentes, quòd nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur. Sic ergo semper defectus est ratio miserendi, vel inquantum aliquis defectum alicuius reputat suũ propter vnionem amoris, vel propter possibilitatẽ similia patiendi.* B

Lib. 9. Ethic. c. 3. tom. 5.

Lib. 2. Rhet. ca. 3. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non miseretur, nisi propter amorem, inquantum amat nos tanquam aliquid sui.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui iam sunt in infinitis malis, non timent se vlterius pati aliquid, & ideo non miserentur. Similiter etiam nec illi, qui valde timent: quia tantum intendunt propria passioni, quòd non intendunt miseriæ alienæ.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui sunt in contumeliatiua dispositione, siue quia sint contumeliam passi, siue quia velint contumeliã inferre, prouocantur ad irã & ad audaciã: quæ sunt quædam passiones vtilitatis, extollentes animũ hominis ad arduũ. Vnde inferunt homini æstimationẽ, quod sit aliquid in futurũ passurus. Vnde tales dum sunt in hac dispositione, non miserentur: secundũ illud Prouerb. 27. Ira non habet misericordiã, neq; erumpens furor. *Et ex simili ratione superbi non miserentur, qui contemnũt alios, & reputãt eos malos. Unde reputant, quòd dignè patiantur quicquid patiũtur. Vnde & Greg.* * *dicit, quòd falsa iustitia, scilicet superborũ, non habet compassionem, sed dedignationem.* C

Hom. 34. in Euag. non loge à prin.

Conclvsio est affirmatiua.

Articvlvs III.

Vtrùm misericordia sit virtus.

179. D

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio: vt patet per Philosophum* * *in 2. Ethic. Electio autẽ est appetitus præconsiliati: vt* * *in eodem libro dicitur. Id ergo quòd impedit consilium, non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundum illud* * *Sallustij: Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab ira & misericordia vacuos esse decet. Non enim animus facilè verum prouidet, vbi ista officiunt. Ergo misericordia non est virtus.*

1. 2. q. 59. a. 1. ad 3. Et 3. d. 23 q. 1. a. 3. q. 2. ad 2. Ethmal. q. 10. a. 2. ad 8. In conjuratione Catilinæ, in c. cuius titulus est, Crispi oratio, in princ. illius. lib. 2. Rhet. c. 9. in princ. 2. 2. c. 1. à med. tom. 5. C. 5 circa finẽ. Ca. 9. in prin. t. 6. q. præced. a. 4.

2. *Præterea, Nihil quod est contrarium virtuti, est laudabile. Sed nemesis contrariatur misericordiæ: vt Philosoph. dicit in* * *2. Rhetor. Nemesis autem est passio laudabilis, vt dicitur in* * *2. Rhetor. Ergo misericordia non est virtus.*

3. *Præterea, Gaudium & pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex charitate, vt suprà dictum est: sed etiam misericordia consequitur ex charitate: Sic enim ex charitate flemus cum flentibus: sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.* E

4. *Præterea, Cùm misericordia ad vim appetitiuam pertineat, non est virtus intellectualis, nec est virtus Theologica, cùm nõ habeat Deum pro obiecto. Similiter etiam nõ est virtus moralis: quia nec est circa operationes: hoc enim pertinet ad iustitiam: nec est circa passiones: non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum, quas Philosophus ponit in* * *2. Ethic. Ergo misericordia non est virtus.*

1. 2. Ethi. c. 7 t. 5. l. 9. c. c. ante mediũ, t. 5.

Sed contra est, quod Augustin. dicit * *in 9. de Ciuit. Dei: Longè melius & humanius & piorũ sensibus accõmodatius Cicero in Cæ-*

* 10 fine oratio eis pro Q. Ligario quæ incipit: Nouum crimen, in fin. illius.

saris laude locutus* est, vbi ait: Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est. Ergo misericordia est virtus.

Respondeo dicendum, quòd misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare; vno quidem modo motum appetitus sensitiui. Et secundum hoc misericordia passio est, & non virtus. Alio verò modo potest nominare motum appetitus intellectiui, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus, & potest secundum hunc motum ratione regulatum, regulari motus inferioris appetitus. Vnde Augustinus 1. lib. 9. ca. 5. circa med. t. 5. *dicit in* * 9. *de ciuitate Dei, quòd iste motus animi, scilicet misericordia, seruit rationi, quando ita præbetur misericordia, vt conseruetur iustitia, siue cum indigenti tribuitur, siue cum ignoscitur pœnitenti. Et quia ratio virtutis humanæ consistit in hoc, quod motus animi ratione reguletur, vt ex superioribus* * 1. 2. q. 59. a. 4. & 5. & q. præcipuè, & q. 65. a. 2. *patet, consequens est misericordiam esse virtutem.*

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa Salustij intelligitur de misericordia, secundum quod est passio, ratione non regulata. Sic enim impedit consilium rationis, dum facit à iustitia discedere.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de misericordia & nemesi, secundum quod vtrumque est passio: & habent quidem contrarietatem ex parte æstimationis, quam habent de malis alienis, de quibus misericors dolet, inquantum æstimat aliquem indigna pati: Nemesiticus autem gaudet, inquantum æstimat aliquos dignè pati: & tristatur si indignis benè accidat. Et vtrumque est laudabile, & ab eodem more descendens: vt ibidem * *dicitur. Sed propriæ misericordiæ opponitur inuidia, vt infrà* * *dicitur.*

* lib. 2. Rhet. ca. 7. vers. in prin. t. 6. * qu. 36. art. 3.

Ad tertium dicendum, quod gaudium & pax nihil adiiciunt super rationem boni, quod est obiectum charitatis. Et ideo non requirunt alias virtutes, quam charitatem. Sed misericordia respicit quandam specialem rationem, scilicet miseriam eius, cuius miseretur.

Ad quartum dicendum, quòd misericordia secundum quod est virtus, est virtus moralis, circa passiones existens: & reducitur ad illam medietatem, quæ dicitur nemesis: quia ab eodem more procedunt: vt in 2. Rhetor. * *dicitur. Has autem medietates Philosophus non ponit virtutes, sed passiones: quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electiuo prouenient: & secundum hoc assumunt rationem virtutis.*

* 2. Rhet. in prin. com. 6.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs IV.

Vtrùm misericordia sit maxima virtutum.

280. *Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd misericordia sit maxima virtutum. Maximè enim ad virtutem pertinere videtur cultus diuinus. Sed misericordia cultui diuino præfertur, secundum illud Oseæ 6. & Matth. 12.* Misericordiam volo, & non sacrificium. *Ergo misericordia est maxima virtus.*

2. *Præterea, Super illud 1. ad Timoth. 4. Pietas omnis vtilis est:* * *dicit gloss. Ambros. Omnis summa disciplinæ Christianæ in misericordia & pietate est. Sed disciplina Christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordiæ consistit.*

In illum locum Pauli, com. 5.

3. *Præterea, Virtus est, quæ bonum facit habentem. Ergo tanto aliqua virtus est melior, quanto facit hominem Deo similiorem: quia per hoc melior est homo, quòd Deo est similior, sed hoc maximè facit misericordia: quia de Deo dicitur in Psalm. 144. Quòd miserationes eius, sunt super omnia opera eius. Vnde & Luc 6. Dominus dicit:* Estote misericordes, sicut & Pater vester misericors est. *Misericordia igitur est maxima virtutum.*

Sed contra est, quod Apostolus ad Coloss. 3. cùm dixisset, Induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordiæ, *&c. postea subdit:* Super omnia charitatem habete. *Ergo misericordia non est maxima virtutum.*

Respondeo dicendum, quòd aliqua virtus potest esse maxima dupliciter. Vno modo secundum se, alio modo per comparationem ad habentem. Secundum se quidem misericordia maxima est.

A *Pertinet enim ad misericordiam, quod alij effundat, & quod plus est. quòd defectus aliorum subleuet: & hoc maximè superioris est. Vnde & misereri ponitur proprium Deo. Et in hoc maximè dicitur eius omnipotentia manifestari. Sed quoad habentem, misericordia non est maxima, nisi ille qui habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Et enim qui supra se aliquem habet, maius est & melius coniungi superiori, quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, charitas, per quam Deo vnitur, est potior, quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes, quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus. Nam supplere defectum alterius, inquantum est huiusmodi, est superioris & melioris.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera, propter ipsum, sed propter nos, & B *propter proximos. Non enim indiget sacrificiis nostris: sed vult sibi ea offerri propter nostram deuotionem & proximorum vtilitatem. Et ideo misericordia, qua subuenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum: vtpotè propinquius vtilitatem proximorum inducens: secundum illud Heb. vlt.* Beneficentiæ & communionis nolite obliuisci, talibus enim hostiis promeretur Deus.

Ad secundum dicendum, quòd summa religionis Christiana in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera: interior tamen affectio charitatis, qua coniungimur Deo, præponderat & dilectioni & misericordiæ in proximos.

Ad tertium dicendum, quòd per charitatem assimilamur Deo, tanquam ei per affectum vniti: & ideo potior est quàm misericordia, per quam assimilamur Deo secundùm similitudinem operationis.

C Conclvsio est, misericordia est maxima secundùm se, non tamen per comparationem ad habentem.

DISPVTATIO LXXIX.

De natura misericordiæ.

Dvbivm I.

Quod sit obiectum misericordiæ virtutis peculiaris.

PONENDVM est, variis modis vsurpari misericordiam, iuxta Damascenum 2. *de fide, cap.* 14. vno modo pro dolore, & tristitia, quo sensu Augustinus 9. *de ciuitate, cap.* 5. D dixit misericordiam esse alienæ miseriæ compassionem. & S. Thomas *art.* 3. misericordiam connotare dolorem de miseria aliena. Altero modo dicitur misericordia voluntas subleuandi alienam miseriam, & actus ipse subleuationis externus etiam dicitur misericordia, sicut iustitia dicitur non solùm voluntas soluendi debitum, sed ipsa solutio. Ex his verò facile est assignare materiale obiectum misericordiæ: nam si sermo sit de obiecto doloris & tristitiæ, est malum; semper enim isti actus versantur circa malum. Obiectum verò voluntatis subleuandi miseriam est externa subleuatio, externæ verò subleuationis materia est res, qua aufertur aliena miseria. Vnde & ipsa misericordia quantum ad affectum internum dicitur versari circa malum alterius.

Deinde notandum est id quod notauit P. Vasquez 1. E *parte ad quæst.* 21. *in commentario art.* 3. Richardus *in* 4. *d.* 46. *art.* 1. *quæst.* 1. Bañez *in art.* 3. *huius quæst.* ad rationem misericordiæ materialiter se habere tristitiam, & compassionem; formaliter verò misericordiam esse volũtatem subleuandi miseriam, & ideo in Deo constituitur propriè misericordia. Demũ certum est subleuationem miseriæ posse esse actũ honestũ, & meritorium, si habeat circumstantias requisitas, quod manifestum est ex Scriptura, & Patribus. Quod verò debeat esse obiectũ formale huius actus, vt sit actus peculiaris virtutis, dicemus infrà. Docent autẽ cõmuniter interpretes cũ S. Th. *a.* 1. malũ quod

est

est materiale obiectum misericordiæ, debere esse aliquo modo inuoluntarium, vt docuit S. Thomas *art.* 1. miseria enim opponitur felicitati & beatitudini: sicut ergo beatitudo est de eo quod quis vult, ita miseria de eo, quod quis nolet pati; sed non est necessarium vt malum illud sit simpliciter inuoluntarium: nam & peccatoribus possumus compati, vt docuit S. Thomas *artic.* 1. & Gregorius *Homilia* 34. *in Euangelia*, & alij Patres non semel. Et reddit rationem S. Thomas, quia peccatum etiam habet aliquid, respectu cuius potest esse inuoluntarium in peccatore, nempe pœnam ipsam, siue temporalem, siue æternam; quam verò latè pateant mala aliena, quæ possunt esse materia misericordiæ, refert Aristot. 2. *Ethicorum*, *cap.* 8. & satis est manifestum. Aliqui verò in specie docent tale malum debere esse contra dignitatem personæ, & citant Aristotelem loco proximè citato. Verùm neque hoc semper requiritur, neque Aristoteles docuit id esse necessarium, licèt interdum contingat.

His præmissis explicandum est, an misericordia sit virtus distincta à charitate theologica.

In hoc dubio Bañez *hîc* vehementer indicat partem negantem: nam *in articul.* 3. *conclusio.* 2. docet, non demonstrari in Theologia misericordiam esse virtutem distinctam à charitate, quamuis *conclusione* 3. dicat esse probabile quòd distinguatur. Probat autem secundam conclusionem, quia non satis ostenditur esse specialem difficultatem distinctam à difficultate charitatis in benefaciendo proximo; beneficentia autem est actus charitatis, vt docet S. Thomas *quæstione sequenti*, *art.* 4. Secunda opinio est aliquorum asserentium, absolutè misericordiam non esse virtutem distinctam à charitate, quia velle bonum proximo ad charitatem pertinet; ad eandem autem virtutem debet pertinere velle auferre malum proximo, & subleuare miseriam illius. Tertia sententia est asserentium esse virtutem distinctam à charitate theologica. ita sentiunt Caietanus & alij *in artic.* 3. P. Valentia *hîc pun.* 2. P. Vasquez *loco infrà citando*, & sequuntur recentiores Theologi; inter quos tamen dissensio est, an sit misericordia virtus distincta à beneuolentia & amicitia erga proximum, nec deest vnus vel alter, qui hoc tempore affirmet non distingui ab amicitia & beneuolentia erga proximum; hæc enim sufficit ad benefaciendum proximo, & auferendum malum illius.

Sed dicendum est primò virtutem misericordiæ esse distinctam à charitate theologica. ita docet S. Thomas *art.* 3. *ad* 3. *& art.* 4. Et probari potest, quia, vt suprà diximus, charitas theologica versatur circa bonum ex complacentia Dei, & propter ipsum Deum tanquam propter formale obiectum, & tamen manifestum est, posse nos velle succurrere miseriæ proximi, & non immediatè ex complacentia Dei, sed vel ex complacentia ipsius proximi, vel ex complacentia nostra; ergo necessarium est concedere virtutem aliquam distinctam à charitate theologica, qua possimus subleuare miseriam proximi. Quod explicatur, quia, vt suprà diximus, non semel malle est velle alicui bonum, & ita in omni actu amoris debet esse aliqua persona dilecta amore amicitiæ, cui sit volitum bonum, ad quod terminatur respectus concupiscentiæ, atque adeò cùm volumus bonum proximo ex complacentia Dei, & propter Dei bonitatem, est actus charitatis theologicæ erga Deum, & si velimus bonum proximo non ex complacentia Dei, sed ex complacentia alterius personæ, non erit actus charitatis theologicæ. Scire verò oportet aliquos recentiores probare distinctionem misericordiæ, & charitatis theologicæ, ex illo Pauli ad Colossenses 3. *Induite viscera misericordiæ benignitatem*, &c. & infrà, *Super omnia autem hæc, charitatem habete.* Sed hic locus explicari possit de distinctione actuum, atque adeò non satis habet efficacitatis ad probandam prædictam distinctionem habituum.

Sed posset obiici S. Thomas, qui *quæst.* 32. *art.* 1. dixit, misericordiam esse opus, quo datur aliquid indigenti propter Deum. Ergo videtur sentire misericordiam esse actum charitatis theologicæ, cùm inquit, *propter Deum*. Respondetur tamen illud *propter Deum*, non sic esse intelligendum quasi immediatè ratio formalis faciendi eleemosynam, & subleuandi miseriam, sit bonitas ipsa Dei necessariò; sed quia actus honesti virtutum, vel tendunt in Deum generali ratione tanquam in vltimum finem, vel quia misericordiæ actus interdum fit ex imperio charitatis theologicæ. Nec tamen intendimus negare, materialem actum misericordiæ posse interdum fieri propter bonitatem ipsam Dei, & tunc esse actum externum charitatis theologicæ, sed solùm volumus posse pertinere ad aliam virtutem erga proximum distinctam à charitate theologica. Secundò dicendum est misericordiam posse esse virtutem distinctam à beneuolentia & amicitia erga proximum. ita docet S. Thomas expressè *quæst. sequenti* 1. *ad* 3. & in specie P. Vasquez 1. 2. *disp.* 102. *cap.* 6. vbi docet, misericordiam subleuare miseriam proximi, sed non ex complacentia proximi, sed ex complacentia ipsius operantis; beneuolentia autem vult bonum proximo, vt bonum illius est, & ex complacentia ipsius proximi, & ita est virtus amicitiæ erga proximum, & specificatur à complacentia proximi; prior autem actus non est amicitiæ, cùm non fiat ex complacentia alterius, sed ex complacentia operantis. quæ doctrina deducitur ex principio illo ab Aristotele & S. Thoma sæpius repetito: Amare est velle alicui bonum, & ita in omni actu amoris dicebamus reperiri hos duos respectus & amicitiæ ad personam, & concupiscentiæ ad bonum amatum. Ex quo vlteriùs fit vt cùm persona amata est distincta ab operante, amor ille sit actus amicitiæ vel erga Deum, vel erga homines; cùm autem persona amata est operans, actus ille non est amicitiæ erga alterum, & ita debet pertinere ad virtutem, quæ non sit amicitia.

Ex dictis constat doctrinam traditam & rationem primæ conclusionis consentaneum esse doctrinæ S. Thomæ *art.* 3. *in argumento* 4. probat enim misericordiam non esse virtutem theologicam, quia non habet Deum pro obiecto, & ita in solutione illius argumenti concedit esse virtutem moralem, manifestè supponens non esse theologicam. Ex tradita etiam doctrina soluta manet ratio allata pro prima & secunda opinione; constat enim misericordiam posse distingui à charitate theologica, & ab amicitia erga proximum. Sed potest obiici primò S. Thomas, qui infrà *quæst.* 117. *art.* 5. *ad* 3. dixit, dationem eleemosynæ pertinere ad charitatem, & amicitiam; ergo non agnoscit aliam virtutem misericordiæ distinctam à charitate, & amicitia. Respondetur S. Thomam solùm velle ex his virtutibus frequenter oriri; docet enim dationem misericordiæ procedere ex eo quòd homo sit aliqualiter affectus circa eum cui dat: non tamen negasse posse esse actum peculiaris virtutis misericordiæ ex ratione formali, & obiecto à nobis explicato, esséque annexam virtuti charitatis, sicut ibidem docet, liberalitatem pertinere ad iustitiam, non quia sit pars subiectiua iustitiæ, sed quia versatur circa alterum, & est annexa iustitiæ.

Secundò obiiciunt recentiores aliqui S. Thomam, qui *quæst.* 32. *in principio*, docet, actum misericordiæ esse effectum beneuolentiæ; ergo videtur S. Thomas indicare beneuolentiam & misericordiam esse eandem virtutem. Verùm hæc verba D. Thomæ intelligenda sunt, non quòd sint illi actus eiusdem virtutis, sed

quòd ex beneuolentia soleat oriri misericordia, sicut ibidem *articulo primo in corpore* dixit, eleemosynam & misericordiam esse effectum charitatis, cùm tamen in hac quæstione *artic.* 3. & 4. manifestè doceat misericordiam distingui à virtute theologica charitatis. Tertiò potest obiici quod obiiciunt recentiores, succurrere creaturæ rationali in necessitate constitutæ esse illi benefacere, quod cùm honestum sit non solùm ad virtutem videtur pertinere, sed etiam ad virtutem beneficentiæ. Hæc tamen obiectio ex doctrina tradita soluta est; iam enim explicuimus quando actus externus succurrendi proximo pertineat ad amicitiam erga illum, & quando pertineat ad misericordiam distinctam ab amicitia. Explicatum etiam est, quando pertineat ad charitatem theologicam.

DVBIVM II.

An misericordia sit vna virtus.

COnstat iam, misericordiam esse virtutem, & virtutem specialem. Restat vt de vnitate eius aliquid dicamus. Dicendum verò est primò in materia misericordiæ posse distingui duas virtutes, alteram acquisitam & naturalem, alteram infusam, & supernaturalem. ita philosophandum est secundùm communiorem opinionem Theologorum, qui circa quamlibet materiam virtutis moralis assignant duas virtutes, alteram acquisitam, & alteram infusam, vt P. Vasquez probat cum S. Thoma & aliis 1.2.*d.*86. vbi *cap.*6. assignat modum distinctionis earum virtutum; & in præsenti considerandum est; an ratio formalis succurrendi necessitati sit formaliter honestas naturalis, vel supernaturalis, nempe, an velimus succurrere necessitati in ordine ad finem aliquem naturalem, vel in ordine ad finem supernaturalem: quod in similibus etiam est obseruandum.

Deinde difficultas potest esse quæ de aliis virtutibus etiam solet disputari, an virtus misericordiæ dicat duos habitus, alterum in voluntate, alterum in appetitu sensitiuo? Et de misericordia infusa dicendum est secundò esse habitum in voluntate existentem; ratio est, quia bonum supernaturale, quod est obiectum eius virtutis, non potest cognosci sensu; hac enim ratione vtitur S. Thomas supra *quæst.*18. *art.*1. vt probet, spem esse in voluntate, & *quæst.*24. *art.*1. vt probet charitatem esse in voluntate. quæ ratio de omni virtute videtur probare, quia obiectum illius est bonum honestum, quod à sensu interno cognosci non potest. quam doctrinam tradidit P. Vasquez 1. 2. *tomo* 1. *d.* 87. Cursim autem placet aduertere non docuisse contrarium aliquid S. Thomas 1. 2. *quæst.* 56. *art.*4. putant enim aliqui, S. Thomam ibi voluisse, aliquas virtutes non esse in voluntate, sed in appetitu solùm sensitiuo. Vnde S. Thomas, vt explicuit P. Vasquez *d. citata, cap.*2. *in fine*, & alij, voluit assignare tantùm radicem difficultatis principis, propter quam solent cõstitui aliquæ virtutes; interdum enim hæc oritur ex appetitu sensitiuo primariè, aliquando ex voluntate. Et ideo P. Vasquez & alij Theologi concedunt aliquos habitus in appetitu sensitiuo, qui licèt non sint virtutes formaliter, quia non possunt versari circa honestum, vt honestum, tamen versantur circa peculiares materias virtutum, & iuuant ad superandam difficultatem ex parte appetitus.

Tertiò dicendum est, virtutem misericordiæ acquisitæ esse in voluntate. Probanda verò est hæc conclusio ex doctrina tradita, & ratione secundæ conclusionis. Sed potest obiici doctrina S. Thomæ, qui *art.*3. *ad* 4. dixit, misericordiam quatenus est virtus moralis versari circa passiones. Bañez *art.*3. *dubio* 2. constituit misericordiam in appetitu rationali. constituit etiam alium quendam peculiarem habitum in appetitu sensitiuo, putat enim misericordiam secundùm rationem virtutis præcipuè esse in voluntate, & ex eo ostendit, quòd in Angelis erga homines est misericordia. Aragon *art.*3. docet misericordiam esse in appetitu sensitiuo, & in voluntate, principalius tamen in appetitu sensitiuo, quia versatur circa passiones. Verùm iuxta doctrinam traditam rectiùs philosophantur qui virtutem misericordiæ constituunt in voluntate; in appetitu autem habitum quendam & facilitatem circa materiam huius virtutis, vt docuit P. Vasquez *dist. citata.* Ac proinde dicendum est principalius esse in voluntate, quamuis ordinetur ad frenandam passionem aliquam appetitus. Ex dictis constat, hanc virtutem propriè posse reperiri in Angelis erga homines, possunt enim habere materiam, & operari ex obiecto formali assignato, imò affectum misericordiæ constituit in Deo S. Thomas 1. *parte, quæst.*21. *art.* 3. quod P. Vasquez ibi meritò explicat de ratione formali huius affectus.

Solùm restat explicare, an hæc virtus sit perfectior aliis. quod tractat S. Thomas *artic.*4. Et primò certum est esse imperfectiorem virtutibus theologicis, iuxta doctrinam S. Thomæ suprà *quæst.*23. *art.* 6. habent enim theologicæ virtutes obiectum formale longe nobilius, vt constat ex iis, quæ diximus de obiecto fidei, spei, & charitatis. Deinde comparari potest hæc virtus cum virtute religionis. hæc tamen comparatio explicari non potest nisi explicata priùs natura religionis. legi potest interim S. Thomas infrà *quæst.*81. *art.* 6. Rursus *in corpore art.* 4. *huius quæstionis*, comparat S. Thomas hanc virtutem cum his virtutibus quæ sunt erga proximum; sed etiam hæc comparatio non potest exactè fieri, & explicari, nisi cognitis exactè aliis virtutibus. Illud tamen hoc loco docet S. Thomas, misericordiam in eo excedere reliquas virtutes quæ sunt ad proximum, quia hæc natura sua ordinetur ad supplendum defectum proximi existentis in necessitate. De misericordia verò comparatione charitatis theologicæ dicit S. Thomas, respectu hominis perfectiorem esse charitatem; melius enim est homini vniri Deo superiori, quàm supplere defectum inferioris, quamuis ratio misericordiæ ex se illud habeat eximium, quod respiciat inferiorem. & hoc voluit S. Thomas cùm dixit misericordiam secundùm se esse maximam, non tamen in ordine ad habentem, in quo explicando multum laborant aliqui interpretes. Sensus tamen est, quem dixi. Et certum est charitatem theologicam esse simpliciter perfectiorem. legatur P. Valentia *puncto* 3. De habitu verò infuso & acquisito misericordiæ multa poterant disputari, quæ vel pertinent ad materiam de habitibus & virtutibus in genere, vel in simili de habitu spei & charitatis à nobis explicata sunt. De actu verò eleemosynæ corporalis, & spiritualis, qui ad misericordiam pertinet, dicemus *ad quæst.*32. & 33.

QVÆSTIO XXXI.

De beneficentia, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de exterioribus actibus vel effectibus charitatis. Et primò de beneficentia: secundò de eleemosyna, quæ est quædam pars beneficentiæ: tertiò, de correctione fraterna, quæ est quædam eleemosyna.

Circa

Circa primum quæruntur quatuor.
Primò, vtrùm beneficentia sit actus charitatis.
Secundò, vtrùm sit omnibus benefaciendum.
Tertiò, vtrùm magis coniunctis, sit magis benefaciendum.
Quartò, vtrùm beneficentia sit virtus specialis.

Articulus I.

Vtrùm beneficentia sit actus charitatis.

181. *Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd beneficentia non sit actus charitatis. Charitas enim maximè habetur ad Deum. Sed ad Deum non possumus esse benefici: secundum illud Iob 35.* Quid dabis ei, aut quid de manu tua accipiet? *Ergo beneficentia non est actus charitatis.*

2. Præterea, Beneficentia maximè consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus charitatis, sed liberalitatis.

3. Præterea, Quod quis dat, vel dat sicut debitum, vel dat sicut non debitum: sed beneficium quod impenditur tanquam debitum, pertinet ad iustitiam: quod autem impenditur tanquam non debitum, gratis datur, & secundum hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus iustitiæ, vel est actus misericordiæ. Non est ergo actus charitatis.

Sed contra, Charitas est amicitia quædam, vt dictum est. Sed Philosophus in* 9. Ethicor. Inter alios amicitiæ actus ponit hoc vnum, quod est operari bonum ad amicos: quod est amicis benefacere. Ergo beneficentia est actus charitatis.*

Respondeo dicendum, quòd beneficentia nihil aliud importat, quàm facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter. Vno modo secundum communem rationem boni: & hoc pertinet ad communem rationem beneficentiæ: & hoc est actus amicitiæ, & per consequens charitatis. Nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam vult aliquis bonum amico, vt suprà habitum est. Voluntas autem est effectiua eorum, quæ vult, si facultas adsit: & ideo ex consequenti benefacere amico, ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundum communem rationem est amicitiæ vel charitatis actus. Si autem bonum, quod quis facit alteri, accipiatur sub aliqua speciali ratione boni: sic beneficentia accipiet specialem rationem, & pertinebit ad aliquam specialem virtutem.*

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Dionys. dicit 4. cap. de diuin. nom. Amor mouet ordinata ad mutuam beatitudinem, & inferiora conuertit in superiora, vt ab eis perficiantur, & superiora mouet ad inferiorum prouisionem: & quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subiiciendo. Eius autem est ex sua dilectione nobis benefacere.*

Ad secundum dicendum, quòd in collatione donorum duo sunt attendenda: quorum vnum est exterius datum, aliud autem est interior passio, quam habet quis ad diuitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem: vt scilicet aliquis non superexcedat, concupiscendo & amando diuitias. Ex hoc enim efficitur homo facile emissiuus diuitiarum. Vnde si homo det aliquod donum magnum: & tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati, collatio beneficij pertinet in generali ad amicitiam, vel charitatem. Vnde hoc non derogat amicitiæ, si aliquis rem, quam concupiscit retinere, dat alteri propter amorem: sed magis ex hoc ostenditur amicitiæ perfectio.

Ad tertium dicendum, quòd sicut amicitia seu charitas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita iustitia respicit ibi rationem debiti. Misericordia verò respicit ibi rationem reuelantis miseriam, vel defectum.

Conclvsio est affirmatiua. & loquitur S. Thomas de actu externo.

Lud. de Torres de fide, spe & charit.

Articvlvs II.

Vtrùm sit omnibus benefaciendum.

182. *Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd non sit omnibus benefaciendum. Dicit enim August. in 1.* de doctrina Christiana, quòd omnibus prodesse non possumus. Sed virtus non inclinat ad impossibile: ergo non oportet omnibus benefacere.*

2. Præterea, Eccles. 12. dicitur, Da bono, & non recipias peccatorem. *Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.*

3. Præterea, Charitas non agit perperam: vt dicitur 1. ad Cor. 13. Sed benefacere quibusdam, est agere perperam, puta si aliquis benefacit inimicis reipublicæ: vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo cum benefacere sit actus charitatis, non est omnibus benefaciendum.

Sed contra est, quòd Apost. dicit ad Galat. vlt. Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, beneficentia consequitur amorem ex ea parte, qua mouet superiora ad prouisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis: quia homines possunt pati multiplices defectus. Vnde qui est superior secundũ aliquid, vel est, vel potest esse inferior secũdũ aliud. Et ideo, cum dilectio charitatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen & tempore. Omnes enim actus virtutum, sunt secundum debitas circumstantias limitandi.*

Ad primum ergo dicendum, quòd simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali. Nullus tamen est, de quo non possit occurrere casus, in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali. Et ideo charitas requirit, vt homo, etiamsi non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui præparatione, vt benefaciat cuicumque, si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali: sicut cum oramus pro omnibus fidelibus & infidelibus.

Ad secundum dicendum, quòd in peccatore duo sunt, scilicet culpa & natura. Est ergo subueniendum peccatori quantum ad sustentationem naturæ: non est autem ei subueniendum ad fomentum culpæ: hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

Ad tertium dicendum, quod excommunicatis & reipublicæ hostibus sunt beneficia subtrahenda, inquantum per hoc arcentur à culpa. Si tamen imminet necessitas, ne natura deficeret, esset eis subueniendum, debito tamen modo, puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod huiusmodi dispendium, nisi secundum ordinem iustitiæ paterentur.

Conclvsio est, iuxta locum, & tempus omnibus est benefaciendum.

Articvlvs III.

Vtrùm sit magis benefaciendum his, qui sunt nobis magis coniuncti.

183. *Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd non sit magis benefaciendum his, qui sunt nobis magis coniuncti. Dicitur enim Luc. 14.* Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque fratres, neque cognatos. *Sed isti sunt magis coniuncti. Ergo non est magis benefaciendum coniunctis: sed potius extraneis & indigentibus. Sequitur enim, Sed cum facis conuiuium, voca pauperes, & debiles, &c.*

2. Præterea, Maximum beneficium est, quòd homo aliquem in bello adiuuet. Sed miles in bello magis debet iuuare extraneum commilitonem, quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis coniunctis.

3. Præterea, Prius sunt debita restituenda, quàm gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est, quòd aliquis impendat beneficium ei, à quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum, quàm propinquis.

4. Præterea, Magis sunt diligendi parentes quàm filij, vt

q.16.a.9. *suprà dictum* * *est. Sed magis est benefaciendum filiis : quia non debent filij thesaurizare parentibus, sed econuerso: vt dicitur 2. ad Cor. 12. Non est ergo magis benefaciendum magis coniunctis.*

Lib.1.ca.38 in pr. tom.4. *Sed contra est, quod Augustin. dicit in 1.* * *de doctr. Christiana. Cùm omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum & temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur.*

Respondeo dicendum, quòd gratia & virtus imitantur naturæ ordinem, qui ex diuina sapientia est institutus. Est autem talis ☞ *ordo naturæ vt vnumquodque agens naturale per prius & magis diffundat suam actionem ad ea, quæ sunt sibi magis propinqua, sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius & copiosius dona suæ bonitatis diffundit, vt patet per Dion. 7. cap. cæl. hierar. Exhibitio autem beneficiorum est quædam actio charitatis in alios: & ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici. Sed propinquitas vnius hominis ad alium potest attendi secundum diuersa, in quibus sibi ad inuicem homines communicant, vt consanguinei naturali communicatione, conciues in ciuili, fideles in spirituali, & sic de aliis. Et secundum diuersas coniunctiones sunt diuersimodè diuersa beneficia dispensanda. nam vnicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem, secundum quam est magis nobis coniunctus simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundum diuersitatem locorum, & temporum, & negotiorum. Nam in aliquo casu est magis subueniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quàm etiam patri, non tantam necessitatem patienti.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos, aut consanguineos ad conuiuium, sed vocare eos ea intentione. quòd te ipsi reinuitet. Hoc enim non erit charitatis, sed cupiditatis. Potest tamẽ cõtingere, quòd extranei sint magis inuitandi in aliquo casu propter maiorem indignitatem. Intelligendum est enim, quòd magis coniunctis magis est, cæteris paribus, benefaciendum. Si aut m duorum vnus est magis coniunctus, & alter magis indigens, non potest vniuersali regula determinari, cui sit magis subueniendum : quia sunt diuersi gradus & indigẽtiæ & propinquitatis: sed hoc requirit prudentis iudiciũ.

Ad secundum dicendum, quod bonum multorum commune diuinius est, quàm bonum vnius. Unde pro bono communi reipublicæ vel spiritualis, vel temporalis, virtuosum est, quòd aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo cum communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conseruationem reipublicæ: in hoc miles impendens commilitoni auxilium non impendit ei tanquam priuatæ personæ, sed sicut totam rempublicam iuuans. Et ideo non est mirum si in hoc præfertur extraneus coniuncto secundum carnem.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est debitum. Vnum quidem quod non est numerandum in bonis eius, cui debet, sed potius in bonis eius, cui debetur: puta si aliquis habet pecuniam, aut rem aliam alterius, vel furto sublatam, vel mutuo acceptam, siue depositam, vel aliquo alio simili modo: quantum ad hoc debet homo prius reddere debitum, quam ex eo benefacere coniunctis, nisi forte esset tantæ necessitatis articulus, in quo etiam liceret ipsi rem alienam accipere ad subueniendum necessitatem patienti, nisi fortè & ille, cui res debetur, in simili necessitate esset : in quo tamen casu pensanda esset vtriusque conditio secundum alias conditiones requisitas prudentis iudicio : quia in talibus non potest vniuersalis regula dari propter varietatem singularium casuum, vt Philoso-

Lib.9.ca.2.to.5. *phus dicit in 9.* * *Ethicorum. Aliud autem est debitum, quod computatur in bonis eius, qui habet, & non eius, cui debetur: puta si debeatur nõ ex iustitiæ necessitate, sed ex quadam morali æquitate, vt contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum, sicut parentum, & ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis præferendi, nisi necessitas ex alia parte præponderaret, vel alia conditio, puta communis vtilitas Ecclesiæ vel reipublicæ. In aliis autem est æstimatio habenda & coniunctionis & beneficij suscepti, quæ similiter non potest communi regula determinari.*

Ad quartum dicendum, quòd parentes sunt sicut superiores. Et ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes : & tamen in necessitatis extremæ articulo magis liceret deserere filios, quàm parentes, quos nullo modo deserere licet propter obligationem beneficiorum susceptorum: vt patet per Philosophum in * *8. Ethicorum cap. vlt.*

Li.8.circa finem libri.t.5. CONCLVSIO est, propinquioribus est magis benefaciendum ; vnicuique tamen secundùm bona pertinentia ad peculiarem eius coniunctionem.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm beneficentia sit virtus specialis.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quòd beneficentia sit specialis virtus. Præcepta enim ad virtutes ordinantur: quia legislatores intendunt facere homines virtuosos, sicut in 2.* * *Ethic. Sed seorsum datur præceptum de beneficentia & de dilectione. Dicitur enim Matth. 5. Diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos. Ergo beneficentia est virtus distincta à charitate.*

184. Li.2.c.1. à medio. & lib.5. cap.9. & 13.

2. *Præterea, Vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiæ opponuntur aliqua specialia vitia, per quæ nocumentum proximo infertur, puta rapina, furtum, & alia huiusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.*

3. *Præterea, Charitas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diuersas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus à charitate.*

Sed contra est, quod actus interior & exterior non requirunt diuersas virtutes. Sed beneficentia & beneuolentia non differunt, nisi sicut actus exterior & interior: quia beneficentia est executio beneuolentiæ. Ergo sicut beneuolentia non est alia virtus à charitate, ita nec beneficentia.

Respondeo dicendum, quòd virtutes diuersificantur secundum diuersas rationes obiecti. Eadem autem est ratio formalis obiecti charitatis & beneficentiæ. Nam vtraque respicit rationem communem boni: vt ex prædictis * *patet. Unde beneficentia non est alia virtus, à charitate, sed nominat quendam charitatis actum.*

Ar.1 hu-ius qu.

Ad primum ergo dicendum, quòd præcepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus. Et ideo diuersitas præceptorũ non significat diuersos habitus virtutum, sed diuersos actus.

Ad secundum dicendum, quòd sicut omnia beneficia proximo exhibita, inquantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem : ita omnia nocumenta, inquantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes vel boni, vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes, vel vitia. Et secundum hoc etiam sunt diuersa beneficiorum species.

Unde patet responsio ad TERTIVM.

CONCLVSIO est, beneficentia nominat specialem actum charitatis.

DISPVTATIO LXXX.

Circa hanc quæstionem.

DVBIVM I.

Quis actus beneficentiæ pertineat ad charitatem theologicam.

SERMO est de actu externo benefaciendi. Et, vt constat ex dictis disputatione præcedenti, exterior iste actus pertinere potest ad amicitiam & beneuolentiam erga proximum, si fiat ex complacentia proximi, siue acquisitam, siue infusam, iuxta diuersum obiectum formale. Rursus si actus benefaciendi sit ad supplendum defectum, & subleuandam miseriam, potest pertinere ad misericordiam infusam, vel adquisitam, & tunc miseria subleuatur non ex complacentia proximi indigentis, sed ex complacentia propria

propria ipsius operantis, & succurrentis miseriæ. Tandem pertinere potest ad charitatem theologicam, si quis bene faciat alicui ex complacentia Dei. Ex his verò intelligitur doctrina S.Thomæ hîc *artic.1. in corpore.* docet enim beneficentiam esse actum amicitiæ, vel charitatis. Addit beneficentiam, hoc est, actum externum benefaciendi posse pertinere ad aliquam aliam specialem virtutem sub speciali aliquo respectu. Vnde in solutione ad tertium distinguit amicitiam, seu charitatem à misericordia, eo quòd misericordia tendit in bonum proximi, non sicut charitas, vel amicitia, sed secundùm specialem rationem, nempe ad subleuãdam miseriam. Quæ omnia à nobis explicata sunt disputatione præcedenti, vbi probauimus misericordiam distingui à charitate theologica, & ab amicitia erga proximum. quam distinctionem virtutum istarum recipiunt in eum articulum interpretes S.Thomæ, præsertim recentiores. Et ex eadem doctrina intelligitur quomodo sit explicandus S. Thomas *in artic.4. huius quæstionis*, cùm dicit, beneficentiam esse actum quendam charitatis. Restabat explicare quando sit obligatio benefaciendi ex affectu charitatis; de quo tamẽ dicemus infrà *ad quæst.44.* Rursus de obligatione actus externi eleemosynæ corporalis & spiritualis, dicemus *ad quæst.32. & 33.*

DVBIVM II.

An possit aliquis ob insigne aliquod beneficium collatum ab amico, illi potius benefacere, quàm patri.

DE hoc disputant interpretes S.Thomæ *in artic.3.* & aliqui putant, in casu necessitatis, de quo est quæstio, posse aliquem præferre parenti amicum, à quo magni momenti beneficia accepit, v. g. si sæpe illum liberauit ab imminenti periculo mortis, & pater potiùs voluit filium occidere. ita sensit Bañez *ad quæst.26.dub.1. in artic.8.* vbi docet, potius esse subueniendum parentibus quàm amicis. & addit *in 4.conclusione*, nisi fortè pater meus, & mater essent aduersum me crudeles & impij. Refertur etiam à Buridano *3.Etymol.quæst.3.* quidam Gerardus affirmans, posse aliquando filium potius subuenire insigni alicui amico, quàm parenti; & ratio sumi potest ex obligatione gratitudinis erga insignem benefactorem.

Verumtamen S.Thomas hîc *artic.3. ad 3.* docet, nullius benefactoris beneficium posse esse æquale beneficio filiis collato à parente, & ita concludit his verbis: Et ideo parentes in recompensandis beneficiis præferendi sunt omnibus, nisi necessitas ex alia parte præponderaret, puta, vel alia conditio communis vtilitatis Ecclesiæ, vel Reipublicæ. Et hanc sententiam absolutè loquendo sequitur Bañez suprà, & mihi placet in sensu S.Thomæ, qui loquitur considerata solùm ratione beneficij, seclusis aliis circumstantiis, ad quod probandum multum habet efficacitatis ratio S.Thomæ, quia nullius beneficium tantum esse potest, quantum parentum beneficium per generationem collatum filiis, quod non minuitur etiamsi parentes aliqua mala intulerint filiis. Vnde si demus parentes nihil mali insignis intulisse filio, sed pro sui statu conditione laborasse in eius educatione, nulla ratione censerem, licitum esse aut tutum in extrema necessitate succurrere amico, relicto parente in eadem necessitate existenti, ipsa natura reclamante.

Si autem fiat comparatio amici non cum parentibus, sed cum aliquo consanguineo, existente æquali vtriusque necessitate, Bañez suprà respondet primò non esse necessarium quemlibet consanguineum præferre cuilibet amico, quia consanguinitas latitudinem habet; potéstque esse ita minima coniunctio sanguinis, vt non immeritò possit aliquis insignis amicus consanguineo præferri. Secundò respondet si amicus esset qui plura beneficia temporalia aut spiritualia contulisset Petro, v. g. & amicus ille esset constitutus in magna necessitate, fore peccatum mortale non succurrere illi potius quàm consanguineo in tertio vel quarto gradu, quia in hoc euentu maior videtur obligatio succurrendi insigni benefactori, quàm tali consanguineo. Tertiò addit tantam posse esse obligationẽ erga amicũ benefactorem propter ingentia & magna beneficia ab illo recepta, vt sit illi potius subueniendum in æquali necessitate, quàm fratribus carnalibus, quæ omnia probabiliter dicuntur. Sed vt S.Thomas dixit hîc *artic.3.* non potest certa regula pro tam variis rerum euentibus assignari, & prudenter considerãdæ sunt omnes circumstantiæ. Et quod dixit Bañez primo & secundo loco faciliùs intelligitur. Et hæc obseruanda sunt pro dicendis ad quæstionem sequentem de eleemosyna.

Difficultas autem restat de subuentione necessitatis in diuerso genere bonorum, v. g. an sit potius succurrendũ patri carnali in extrema necessitate corporali, quàm patri spirituali in necessitate extrema spirituali, v. g. si pater meus eget subsidio corporali, & pater meus spiritualis eget confessore, & ego non possum vtrique simul succurrere. Et similes comparationes possunt fieri inter alios consanguineos cum cognatis spiritualibus in quibus non potest assignari certa regula, iuxta doctrinam S.Thomæ hîc *artic.3.* sed considerandæ sunt variæ circumstantiæ: in exemplo autem allato patris carnalis & spiritualis, mihi videtur carnali potius patri succurrendum, propter strictum naturæ vinculum, præsertim cùm spiritualis pater in eo euentu per contritionem ex auxilio gratiæ possit iustificari; pater autem carnalis, vt ponimus, non possit alio modo à morte liberari, nisi filius ei succurrat. Alia quæ hîc solent disputari, dicemus in sequentibus.

QVÆSTIO XXXII.

De eleemosyna, in decem articulos diuisa.

DEINDE considerandũ est de eleemosyna. Et circa hoc quæruntur decem

Primò, vtrùm eleemosynæ largitio sit actus charitatis.

Secundò, de distinctione eleemosynarum.

Tertiò, quæ sint potiores eleemosynæ, vtrùm spirituales vel corporales.

Quartò, vtrùm corporales eleemosynæ habeant effectum spiritualem.

Quintò, vtrùm dare eleemosynas sit in præcepto.

Sextò, vtrùm corporalis eleemosyna sit danda de necessario.

Septimò, vtrùm sit danda de iniustè acquisito.

Octauò, quorum sit dare eleemosynam.

Nonò, quibus sit danda.

Decimò, de modo dandi eleemosynas.

S.Thomas ita partitur hanc quæstionem vt quatuor prioribus articulis explicet quid & quotuplex sit actus eleemosynæ, ex quo facile intelligitur, ad quem habitum pertineat talis actus; articulo verò quinto & sexto disputat de necessitate eleemosynæ, articulo septimo de materia eleemosynæ, articulo octauo de his, qui possunt facere eleemosynam, articulo nono de iis quibus est facienda eleemosyna, tandem articulo decimo de modo quo facienda est. De materia huius quæstionis legatur Bellarminus *tomo 3.lib.de eleemosyna.*

ARTICVLVS I.

Vtrùm dare eleemosynam sit actus charitatis.

285. 4. dist. 15. a. 2. q. 1. AD primum sic proceditur. *Videtur, quòd dare eleemosynam non sit actus charitatis. Actus enim charitatis non potest esse sine charitate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine charitate secundùm illud 1. ad Corinth. 13.* Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. *Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.*

2. *Præterea, Eleemosyna computatur inter opera satisfactionis: secundùm illud Dan. 4.* Peccata tua eleemosynis redime. *Sed satisfactio est actus iustitiæ. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis, sed iustitiæ.*

3. *Præterea, Offerre hostiam Deo est actus latriæ. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundùm illud ad Hebr. vlt.* Beneficentiæ & communionis nolite obliuiscì: talibus enim hostiis promeretur Deus. *Ergo non est actus charitatis dare eleemosynam, sed magis latriæ.*

Ethic. c. 1. tom. 5. 4. *Præterea, Philosoph. dicit * in 4. Ethicor. quòd dare aliquid propter bonum, est actus liberalitatis. Sed hoc maximè fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.*

Sed contra est, quod dicitur 1. Ioan. 3. Qui habuerit substantiam huius mundi, & viderit fratrem suum necessitatem patientem, & clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?

Respondeo dicendum, quòd exteriores actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet id quod est motiuum ad agendum huiusmodi actus. Motiuum autem ad dandum eleemosynas est, vt subueniatur necessitatem patienti. Vnde quidam dissimilientes eleemosynam dicunt, quòd eleemosyna est opus, quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum: quod quidem q. 30. a. 2. *motiuum pertinet ad misericordiam, vt suprà dictum * est. Vnde manifestum est, quòd dare eleemosynam propriè est actus misericordiæ. Et hoc apparet ex ipso nomine. Nam in Græco eleemosyna à misericordia deriuatur, sicut in Latino miseratio. Et quia* q. 30. a. 2. & 3. *misericordia est effectus charitatis, vt suprà * ostensum est: ex consequenti dare eleemosynam est actus charitatis, misericordia mediante.*

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter. Vno modo materialiter, sicut actus iustitiæ est facere iusta: & talis actus virtutis potest esse sine virtute. Multi enim non habentes habitum iustitiæ, iusta operantur ex naturali ratione, vel ex timore, siue ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter, sicut actus iustitiæ est actio iusta eo modo, quo iustus facit, scilicet promptè & delectabiliter. Et hoc modo actus virtutis non est sine virtute. Secundùm hoc ergo dare eleemosynas materialiter, potest esse sine charitate. Formaliter autem eleemosynas dare, id est, propter Deum delectabiliter & promptè, & omni eo modo, quo debet, non est sine charitate.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet, actum qui est propriè vnius virtutis, elicitiuè attribui alteri virtuti, sicut ordinanti & imperanti ad suum finem. Et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, inquantum miseratio ℣ *in defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa. Secundùm autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificij: & sic imperatur à latria. Vnde patet responsio ad tertium.*

Ad quartum dicendum, quòd dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem; inquantum liberalitas aufert impedimentum huius actus quod esse posset ex superfluo amore diuitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentiuus earum.

CONCLVSIO est, dare eleemosynam est actus charitatis mediante misericordia.

ARTICVLVS II.

Vtrùm conuenienter eleemosynarum genera distinguantur.

AD secundum sic proceditur. *Videtur, quòd inconuenienter eleemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem eelemosynæ corporales, scilicet, Pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudum, recolligere hospitem, visitare infirmum, redimere captiuum, & sepelire mortuum, quæ in hoc versu continentur:* 286. 4. dist. 15. q. 2. per tot. q. 1. a. 1.

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Ponuntur etiam aliæ septem eleemosynæ spirituales, scilicet docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos & graues, & pro omnibus orare: quæ etiam in hoc versu continentur:

Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

Ita tamen quod sub eodem intelligatur consilium & doctrina. Videtur autem quod inconuenienter huiusmodi eleemosynæ distinguantur, eleemosynæ ordinatur ad subueniendum proximo. Sed per hoc, quòd mortuus sepelitur, in nullo ei subuenitur: alioquin non esset verum, quod Dominus dicit Matth. 16. Nolite timere eos qui occidunt, & post hoc non habent amplius quid faciant. *Vnde & Dominus Matth. 25. commemorans misericordiæ opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quòd inconuenienter huiusmodi eleemosynæ distinguantur.*

2. *Præterea, Eleemosyna datur ab subueniendum necessitatibus proximi: sicut dictum * est. Sed multæ aliæ sunt necessitates humanæ vitæ, quàm prædictæ: sicut quod cæcus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper diuitiis. Ergo inconuenienter prædictæ eleemosynæ enumerantur.* Ar. præc.

3. *Præterea, Dare eleemosynam est actus misericordiæ: sed corrigere delinquentem magis videtur ad seueritatem pertinere, quàm ad misericordiam. Ergo non debet computari inter spirituales eleemosynas.*

4. *Præterea, Eleemosyna ordinatur ad subueniendum defectui. Sed nullus est homo, qui defectum ignorantiæ non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quod quilibet debeat docere quemlibet, si ignoret id quod ipse scit.*

*Sed contra est, quòd Gregor. * dicit in quadam homil. Habens intellectum, curet omnino ne taceat: habens rerum affluentiam, non vigilet ne à misericordiæ largitate torpescat: habens artem, qua tigitur, magnoperè studeat, vt vsum atque vtilitatem illius cum proximo partiatur: habens loquēdi locum apud diuitem, damnationem pro retento talento timeat; si cum valeat, non apud eum pro pauperibus intercedat. Ergo prædictæ eleemosynæ conuenienter distinguuntur secundùm ea in quibus homines abundant & deficiunt.* Hom. 9. in Euag. non re. more à Euc.

Respondeo dicendum, quòd prædicta eleemosynarum distinctio conuenienter sumitur secundùm diuersos defectus proximorum. Quorum quidam sunt ex parte animæ, ad quos ordinantur spirituales eleemosynæ. Quidam verò ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynæ corporales, defectus enim corporalis, aut est in vita, aut est post vitam. Siquidem est in vita, aut est communis defectus respectu eorum, quibus omnes indigent: aut est specialis propter aliquod accidens superueniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex. Vnus quidem, cui subuenitur per alimentum siccum, scilicet fames. Et secundùm hoc ponitur pascere esurientem. Alius autem est cui subuenitur per alimentum humidum, scilicet sitis: & secundùm hoc dicitur potare sitientem. Defectus autem communis respectu exterioris auxilij est duplex. Vnus respectu tegumenti: & quantum ad hoc ponitur vestire nudum. Alius autem respectu habitaculi: & quantum ad hoc ponitur suscipere hospitem. Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas. Et quantum ad hoc ponitur visitare infirmum. Aut est ex causa extrinseca: & quantum ad hoc ponitur redemptio captiuorum. Post vitam autem exhibetur mortuis sepultura.

Similiter autem spiritualibus defectibus, spiritualibus actibus subueni-

subuenitur dupliciter. Vno modo poscendo auxilium à Deo: & quantum ad hoc ponitur oratio, qua quis pro aliis orat. Alio modo impendendo humanum auxilium, & hoc tripliciter. Vno modo contra defectum intellectus. Et si quidem sit defectus speculatiui intellectus, adhibetur ei remedium per doctrinam. Si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per consilium. Alio modo est defectus ex passione appetitiuæ virtutis, inter quos maximus est tristitia, cui subuenitur per cõsolationem. Tertio modo ex parte inordinati actus: qui quidem tripliciter considerari potest. Vno modo ex parte ipsius peccantis, inquantum procedit ab eius inordinata voluntate, & sic adhibetur remedium per correctionem. Alio modo ex parte eius, in quem peccatur. Et si quidem peccatum, in nos, remedium adhibemus remittendo offensam: si autem sit in Deum, vel in proximum, non est nostri arbitrij remittere: vt *Hieron. dicit super Matth. Tertio modo ex parte sequelæ ipsius actus inordinati, ex qua grauantur ei conuiuentes, etiam præter peccantis intentionem: & sic remedium adhibetur supportando, maximè in his, qui ex infirmitate peccant: secundùm illud Rom. 15. Debemus nos firmiores infirmitates aliorum sustinere: & non solum secundùm quod infirmi sunt, siue graues ex inordinatis actibus, sed etiam quæcunque eorum onera sunt supportanda: secundùm illud Galat. 6. Alter alterius onera portate.

Super illud Matth. Si peccauerit in te, &c. tom. 9

*Ad primum ergo dicendum, quòd sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum, quem corpus post mortem habeat. Et secundùm hoc Dominus dicit, quòd interficientes corpus non habent amplius quid faciant. Et propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiæ opera: sed enumerat solum illa, quæ sunt euidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum quid de eius corpore agatur. Tum quantum ad hoc, quod viuit in memoriis hominum, cuius honor dehonestatur, si insepultus remaneat. Tum etiam quantum ad affectum, quem adhuc viuens habebat de suo corpore, cui piorum affectus conformari debet, post mortem ipsius, & secundùm hoc commendantur aliqui de mortuorum sepultura, vt Tobias, & illi qui Dominum sepelierunt: vt patet per * Aug. in lib. de cura pro mortuis agenda.

C. 5. & habet. tom. 4.

*Ad secundum dicendum, quòd omnes aliæ necessitates ad has reducũtur. Nam & cæcitas & claudicatio sunt infirmitates quædam. Vnde dirigere cæcum & sustentare claudum, reducuntur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subuenire homini contra quamcunque oppressionem illatam extrinsecus, reducitur ad redemptionem captiuorum. Diuitiæ autem, quibus paupertati subuenitur, non quæruntur nisi ad subueniendum prædictis defectibus. Et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

*Ad tertium dicendum, quòd correctio peccantium quantum ad ipsam executionem actus, seueritatem iustitiæ continere videtur. Sed quantum ad intentionem corrigentis, qui vult hominem à malo culpæ liberare; pertinet ad misericordiam, & dilectionis affectum: secundùm illud Prouerb. 27. Meliora sunt verba diligentis, quàm fraudulenta oscula odientis.

*Ad quartum dicendum, quòd non quælibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea, qua quis nescit ea, quæ conuenit eum scire: cui defectui per doctrinam subuenire ad eleemosynam pertinet. In quo tamen obseruandæ sunt debitæ circumstantiæ personæ & loci & temporis: sicut & in aliis actibus virtuosis.

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS III.

Vtrùm eleemosynæ corporales sint potiores, quàm spirituales.

187. 4 dist. 15. q. 2. a. 1. q. 1. Et 1. cont. gen. ca. 130. ad 71.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd eleemosynæ corporales sint potiores, quam spirituales. Laudabilius enim est magis indigẽti eleemosynam facere. Ex hoc enim eleemosyna laudem habet, quòd indigenti subuenit. Sed corpus, cui subuenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturæ, quam spiritus, cui subuenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores.

2. Præterea, Recompensatio beneficij laudem & meritum eleemosynæ minuit. Vnde & Dominus dicit Luc. 14. Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare vicinos diuites, ne fortè & ipsi te reuocent. Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio: quia qui orat pro alio, sibi proficit: secundùm illud Psal. 34. Oratio mea in sinu meo conuertetur. Qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit, quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores, quàm spirituales.

3. Præterea, Ad laudem eleemosynæ pertinet, quòd pauper ex eleemosyna data consoletur. Vnde Iob 31. dicitur: Si non benedixerunt mihi latera eius. Et ad Philemonem dicit Apostolus: Viscera sanctorum requieuerunt per te, frater. Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis, quàm spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est, quam spiritualis.

Sed contra est, quòd Augustin. in lib. de serm. Domini in monte super illud: Qui petit à te, da ei, dicit: Dandum est quod nec tibi nec alteri noceat. Et cum negaueris quod petit, iudicandæ est iustitia, vt non eum inanem dimittas, & aliquando melius aliquid dabis, cùm iniustè petentem correxeris. Correctio autem est eleemosyna spiritualis: ergo spirituales eleemosynæ sunt corporalibus præferendæ.

l. 1. c. 40. circa principium, tom. 4.

*Respondeo dicendum, quòd comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter. Vno modo simpliciter loquendo, & secundùm hoc eleemosynæ spirituales præeminent triplici ratione. Primò quidem, quia id quod exhibetur, nobilius est, scilicet donum spirituale, quod præeminet corporali: secundùm illud Prouerb. 4. Donum bonum tribuant vobis, legem meam ne derelinquatis. Secundò ratione eius, cui subuenitur, quia spiritus nobilior est corpore. Vnde sicut homo sibiipsi magis debet prouidere quantum ad spiritum, quàm quantum ad corpus, ita & proximo, quem debet sicut seipsum diligere. Tertiò quantum ad ipsos actus, quibus subuenitur proximo: quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo seruiles. Alio modo possunt comparari secundùm aliquem particularem casum, in quo quædam corporalis eleemosyna alicui spirituali præferatur. Puta magis est pascendum famẽ morientem, quàm docendum, sicut & indigenti, secundùm * Philosophum, melius est ditari quàm philosophari: quamuis hoc sit simpliciter melius.

lib 3. Topic. c. 2. non procul à fine, to. 2.

*Ad primum ergo dicendum, quòd dare magis indigenti melius est, cæteris paribus. Sed si minus indigens sit melior, & melioribus indigeat, dare ei melius est. Et sic est in proposito.

*Ad secundum dicendum, quòd recompensatio non minuit meritum & laudem eleemosynæ, si non sit intenta: sicut etiam humana gloria, si non sit intenta, sic non minuit rationem virtutis. Sicut & de Catone * Sallustius dicit, quòd quo magis gloriam fugiebat, eo magis eum gloria sequebatur. Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus. Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

In coniuratione Catilinæ in c. cuius titulus est Comparatio M. Catonis & C. Cæsaris circa medium illius.

*Ad tertium dicendum, quòd meritum dantis eleemosynam attenditur secundùm id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo in quo requieuit, si sit inordinata.

CONCLVSIO est, eleemosynæ spirituales ex parte boni sunt meliores, ex parte tamen necessitatis, corporales possunt esse præstantiores.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm eleemosynæ corporales habeant effectum spiritualem.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd eleemosynæ corporales non habeant effectum spiritualem. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynæ corporales habent spirituales effectus. 188.

2. Præterea, Dare corporale pro spirituali vitium est simoniæ. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandæ eleemosynæ ad consequendum spirituales effectus.

3. Præterea, Multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur

retur quod maior eleemosyna magis spiritualiter proficeret. Quod est contra illud, quod legitur Luc.21. de vidua mittente duo æra minuta in gazophylacium: quæ secundùm sententiam Domini plus omnibus misit. Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

Sed contra est, quòd dicitur Eccles.29. Eleemosyna viri, gratiam hominis quasi pupillam conseruabit.

Respondeo dicendum, quòd eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo secundùm suam substantiam, & secundùm hoc non habet nisi corporalem effectum, inquantum scilicet supplet corporales defectus proximorum. Alio modo potest considerari ex parte causæ eius, inquantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionẽ Dei & proximi. Et quantum ad hoc affert fructum spiritualem: secundùm illud Eccles.29. Perde pecuniam propter fratrem, pone thesaurum in præceptis Altissimi, & proderit tibi magis, quàm aurum. *Tertio modo ex parte effectus: & sic etiam habet spiritualem fructum, in quantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subuenitur, mouetur ad orandum pro benefactore. Unde & ibidem subditur:* Conclude eleemosynam in sinu pauperis: & hæc pro te exorabit ab omni malo.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de corporali eleemosyna secundùm suam substantiam.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui dat eleemosynam, non intendit emere aliquid spirituale per corporale: quia scit spiritualia in infinitum corporalibus præeminere. Sed intendit per charitatis effectum spiritualem fructum promereri.

Ad tertium dicendum, quòd vidua quæ minus dedit, secundùm quantitatem, plus dedit secundùm suam proportionem, ex quo pensatur in ipsa maior charitatis affectus, ex quo corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

Conclvsio est affirmatiua.

DISPVTATIO LXXXI.

De actu eleemosynæ.

Dvbivm I.

Quid sit eleemosyna, & quotuplex.

Eleemosynæ nomen est à verbo Græco deriuatũ, quod significat misereri, & ita actus eleemosynæ nomine misericordiæ solet significari. Et quidam (vt refert S.Thomas *in corpore artic.1.*) definiunt eleemosynam opus, quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum. quibus verbis explicatur modus quo frequenter solet fieri eleemosyna; aliqua tamen sunt in hac descriptione, quæ non pertinent ad essentiam huius actus; non enim est necessarium vt fiat propter Deum tanquam propter rationem formalem; tunc enim esset actus immediatè charitatis theologicæ. Rursus non est necessarium, vt actus eleemosynæ procedat ex cõpassionis tristitia; satis enim est si procedat ex voluntate subleuandi miseriam proximi ex complacentia operantis, & hac ratione est opus misericordiæ, iuxta ea quæ diximus de materia misericordiæ *ad quæst.30.* si enim fiat ex complacentia indigentis, & propter ipsum, erit actus amicitiæ erga illum; si verò detur eleemosyna ex complacẽtia Dei, erit actus charitatis theologicæ. Addendum est secundò hunc actum esse honestum per se ex obiecto. Hæc doctrina est certa, & intelligetur ex iis quæ dicemus infrà de præcepto huius actus; non enim est præceptum nisi de actu, qui potest esse honestus ex obiecto. Ratione etiam potest probari, quia conforme est naturæ rationali subuenire homini indigenti, & à cõtrario intelligitur, quia etiam Philosophi agnouerũt alienum esse à ratione indigenti homini non subuenire. Tertiò dicendum est, eleemosynam esse actum virtutis misericordię. Est communis Doctorum, quia talis actus fit ad subleuandam miseriam indigentis, & ita omnes hunc actum appellãt misericordiæ; an verò misericordia distinguatur à charitate, vel ab amicitia erga proximum, supra disputatum est. Quartò dicendum est, hunc actum misericordiæ infusæ vel acquisitæ actum misericordiæ posse esse, iuxta dicta suprà. potest enim fieri ex fine & ratione formali vnius vel alterius. Tandem dicendum est actum externum eleemosynæ non fieri physicè & immediatè à virtute, quæ est in voluntate, vt constat, propter quod aliqui appellant hunc actum imperatum à misericordia, quia fit à potentia exequutrice medio imperio misericordiæ, quæ est in voluntate. Verùm quamuis res ita se habeat, non tamen solet dici actus imperatus aliquis actus respectu propriæ virtutis, sed quando fit ex imperio alterius diuersæ.

Communi partitione diuidunt authores opera misericordiæ in septem opera spiritualia, & septem corporalia, omnibus satis nota, & referuntur à S.Thoma *art.2.* & eius enumerationis assignat rationem. Peculiaris autem potest esse difficultas circa opus sepeliẽdi mortuos, an sit honestum: nam hæretici aliqui (vt refert Bellarminus *tomo 1.lib 2.de purgatorio, capite vltimo*) putant non esse opus Deo gratum, quia nusquam inuenitur præceptum à Domino: imò *Matth.25.* enumerans Christus opera misericordiæ non meminit sepulturæ. Et secundò possumus arguere ex *cap. sacris, de sepulturis.* vbi dicitur nihil obesse piis hominibus talem, aut nullam sepulturam habere. Tertiò Augustinus *lib.1.de ciuitate, cap.12. & libro de cura pro mortuis,* dicit sepulturam & funeris pompam solatia esse viuorum, non mortuorum præsidia. Quartò quia misericordia exercenda est circa creaturam rationalem, & tamen emortuum corpus nihil vitæ, nihil sensus, nihil habet rationis; non est ergo capax misericordiæ.

In hac controuersia ante omnia duo sunt reiiciendi errores, quos iam olim refutauit Augustinus *libro de cura pro mortuis, cap.2.* Vnus fuit Ethicorum existimantium sepulturam esse necessariam vt defunctorum animæ requiescere possint iuxta delusæ antiquitatis inanes fabulas, similésque errores vigent adhuc apud Iaponitidis regionis accolas, barbarásque alias Indorum gentes. Alter verò fuit error existimantium mortuorum corporibus aliquem inesse sensum. Certa tamen res est opus sepulturæ esse honestum: laudatur enim *Tobiæ* 12. & Dauid 2. *Reg.2.* dixit: *Benedicti vos à Domino, qui feciſtis misericordiam hanc cum domino vestro Saul, & sepeliſtis eum.* Et patres veteris Testamentti soliciti fuerunt non solùm de propriis sepulchris, sed etiã de alienis. legatur Ambrosius *1. de Tobia.* & multa de hoc argumento legi possunt apud Patres, quos refert Bellarminus *suprà.* & de vsu sepeliendi multa possunt colligi ex sacra Scriptura, & legi potest P. Salmeron *tom.1. prologomeno 11.quinquagena 3. can.49.* Vsus etiam perpetuus Ecclesiæ hanc veritatem confirmat. & *Ierem.22.* de Ioacim ait Deus: *Sepultura asini sepelietur,* quasi honore sepulturæ esset priuandus. Et ratio sumitur ex communi hominum sensu, qui dictat honestum esse defuncti hominis emortuum corpus sepelire. Et sanè cùm anima sit immortalis ratione honoris illi debiti, consentaneum est rationi, vt erga corpus eius opus misericordiæ possimus exequi.

Ad primum respondet Bellarminus *lib.2.de purgatorio, cap.citato,* ex Chrysostomo *homil.84.in Ioannem,* Christum eo loci non feciſſe mentionem sepulturæ inter alia opera misericordiæ, quia agnoscebat homines in hoc opus satis proclines, imò etiam in pompam superfluam. Secundò respondet Christum non meminisse huius operis, quòd minimum videatur inter opera misericordiæ, vt docuit Augustinus *lib.de cura pro mortuis, cap.13.* & S. Thomas *artic.2. ad 1.* dixit Christum solùm commemorasse

rasse ea opera misericordiæ, quæ sunt euidentioris necessitatis. Ad secundum respondetur Pontificem in eo capite loquutum de vtilitate, vel damno in ordine ad consequutionem vitæ æternæ. in quem sensum potest explicari Augustinus,& ita constat ad tertium. Ad quartum etiam iam responsum est.

Sed potest obiici ex Lucæ 11.cap. dicit enim Christus: *Væ vobis,qui ædificatis monumenta Prophetarum; Patres autem vestri occiderunt illos; profectò testificamini,quòd consentitis operibus patrum vestrorum,quoniam ipsi quidem occiderunt, vos autem ædificatis eorum sepulchra.* Hoc argumento vtebantur VViclephistæ vt probarent Sanctis non esse deferendum honorem sepulchri,siquidem de ædificatione sepulchrorum tanquam de crimine reprehendit Christus Pharisæos. Verumtamen nullus est ex Patribus qui hoc sensu intellexerit ea verba. legatur Ambrosius *7. in Lucam*, & Augustinus *1.contra aduersarium legis & Prophetarum.* Pro explicatione autem sciendum est in eo capite Pharisæos speciatim à Christo hypocrisis insimulari, & colligit ex eo quòd facerent leuiora quædam opera grauioribus omissis, vt quod decimarent mentam & rutam, & iudicium Dei præterirent. & eodem modo dixit: *Væ vobis qui ædificatis sepulchra Prophetarum*; ergo sicut non reprehendit quòd decimarent mentam & rutam, sed quòd sub eo opere prauum animum occultarent,ita non reprehendit ædificium sepulchrorum, sed animum quem sub ea pietatis & religionis specie simulabant,vt rectè perpendit P.Vasquez *lib.3. de adorat. d.3. cap.5.*& habetur *1.tomo in 3.par.d.102.cap.3.* Quòd si externum illud opus ædificandi sepulchra esset malum, non possent ob illud hypocrisis accusari.

Illud manet difficile in citato loco, quomodo dicat Christus, *Profectò testificamini quòd consentitis operibus patrum vestrorum,quoniam ipsi quidem occiderunt eos; vos autem ædificatis eorum sepulchra,* cùm tamen ex eo quòd quis ædificet sepulchrum homini occiso non videatur consentire iniustæ occisioni. Aliqui exponunt cum Chrysostomo *homil.75.in Matthæum,* Christum reprehendere intentionem illorum, quia sepulchra ædificabant non tam in honorem Prophetarum,quàm in memoriam patrati sceleris. Sed non facile quis huic expositioni præbebit assensum, cùm Pharisæi sepulchra ædificarent,externum illum cultum & honorem deferentes illis, quos sanctos existimabant. Vnde & *Matth.23.* dixit Christus: *Ædificatis sepulchra Prophetarum,& dicitis,si fuissemus in diebus patrum nostrorum,non essemus socij eorum in sanguine Prophetarum.* Alij respondent Christum eos reprehendere, quia etiamsi hoc non intenderent,tamen facto ipso ita se gerebant ac si illud re ipsa intenderent; cùm enim vellent occidere alios Prophetas, imò & Dominum Prophetarum,satis significabant se ex hypocrisi ædificare sepulchra Prophetarum. ita P.Suarez *tom.1.in 3.par.d.55 sect. 1.* quem sensum priùs videtur tradidisse P. Salmeron *tomo 4.part.3. tract.17.* & fusiùs explicat. legatur Toletus *in citatum caput Lucæ, annot.at.95.* Sed licet doctrina sit vera,tamen hac ratione non satis explicatur, quomodo ex ædificatione sepulchrorum colligatur illos consentire operibus patrum suorum circa effundendum sanguinem Prophetarum, imò iuxta supradictam explicationem non colligitur ex sola ædificatione sepulchrorum.

P.Maldonatus *in citatum cap.23. Matth.* docet, Christum non ita voluisse concludere ex animi sententia, sed quòd in eam partem posset aliquis factum interpretari. Verùm huic expositioni contradicit illud verbum Christi, *profectò testificamini*, quod planè indicat Christum loqui ex animi sententia. Deinde etiam apparet difficile, quod posset aliquis ædificium sepulchrorum in eum sensum interpretari. Quartò perdoctus Pater Loysius Legionensis Augustinianæ familiæ præclarum lumen,alia ratione existimauit explicanda esse prædicta verba in illud Abdiæ: *In die cùm stares aduersùs eum, &c.* aduertit tamen,id moris esse sanctarum Scripturarum, vt positis sine causæ redditione aliquibus sententiis, mox ordine quodam subiiciãtur aut explanationes, aut probationes, aut causæ singularum singulæ suo ordine; ex hoc verò dicit posse illustrari perobscurum citatum ex Luca testimonium: vult autem duo esse in hoc loco, & quòd Pharisæi testificarentur esse filios suorum parentum, & quòd consentirent operibus illorum, & ita apud Lucam non vult legere, *testificamini quòd consentitis,* sed, *testificamini, & consentitis*; sic enim legunt Biblia regia,& sic habent versio Complutensis,& Græci codices non pauci. Harum igitur duarum sententiarum priùs positarum probationes D.Lucas subiicit, & prioris hoc modo, *quoniam illi eos occiderunt, & vos eorum monumenta ædificatis,* quo illorum vobis, scilicet placetis manes, ne quam iram aduersùs maiores conceperunt à quibus sunt interfecti, eam in vos effundant, & hoc est vos fateri eorum esse filios. Illud verò alterum, quod eodem ordine subiungitur eos consentire operibus patrũ suorum,confirmat illis verbis,quæ è vestigio subiecit: *Propterea sapientia Dei dixit: Mittam ad illos Prophetas,& ex illis occident,&c.* Certè secundùm hãc expositionem nulla esset propositæ quæstionis causa, quæ tota desumitur, vt diximus, ex modo quo sepulchrorum ædificium argumentum sit consensus ædificantium erga parentum facta effundentium sanguinem Prophetarum.Illud tamen videtur difficile in hac explicatione, quòd doctissimus vir velit aliter legere eum locum, quàm legat vulgata etiam iussu & opera Xisti V. correcta,quæ habet: *Profectò testificamini quòd consentitis,&c.* & Matthæus dixit,*Testimonio estis vobismetipsis, quia filij estis eorum qui Prophetas occiderunt*, quod videtur idem esse quod Lucas refert: *Profectò testificamini quòd consentiris operibus patrum vestrorum.* Et certè secundùm expositionem Legionensis illis verbis non reprehenderet Christus in Iudæis peccatum hypocrisis in ædificandis sepulchris Prophetarum.

Quintò recentiores aliqui explicant textum Lucæ non de sepulchro ædificato in honorem Prophetarum, sed in honorem parentum, qui illos occiderunt. Sed omnino est improbabile placitum, & contra communem sensum interpretum, & contra textum Lucæ: *Væ vobis qui ædificatis monumenta Prophetarum,patres autem vestri occiderunt illos.* & Matth.23. *Væ vobis Scribæ & Pharisæi hypocritæ,quia ædificatis sepulchra Prophetarum.* Vnde cùm Christus apud Lucam concludit, *Vos autem ædificatis eorum sepulchra*, ad sepulchra Prophetarum referendum est, non ad sepulchra parentum.

P.Vasquez suprà ita explicat, vt velit, Christum dixisse: Profectò testificamini quòd consentitis operibus patrum vestrorum, nempe homicidia eorum imitando, & ita subiungit causam, *quoniam ipsi quidem occiderunt eos.* quibus verbis ostendit Christus, nõ in ædificandis monumentis,sed in animo occidendi parentes suos imitari; quod verò subiungit: *Vos autem ædificatis eorum sepulchra*, non est coniungendum cum eo, quod proximè præcesserat, *consentitis operibus patrum vestrorum*, sed est repetitio eius quod priùs dixerat de hypocrisi, quasi dicat, ædificatis monumenta Prophetarum, quos patres vestri occiderunt, & vos me vultis & alios Prophetas occidere, in quo similes estis vestris parentibus. Et est probabilis expositio, circa quam obseruandum est in Scripturæ textu,non semper verba esse cum immediatè dictis coniungenda,vt agnoscunt vel mediocriter versati in exponendis sacris Scripturis. legi potest P.Vasq. *1.par.tom.1.disputat.15.cap.vlt.*

Alij verò sic explicant ex contextu Lucæ & Matthæi, vt Christus duo obiiciat Pharisæis, alterum quòd testificarentur parentes suos iniustos fuisse Prophetarum homicidas,alterum quòd illos imitarentur. Ita ergo est ordinãdus contextus: Profectò testificamini,quòd estis filij parentum vestrorum, qui Prophetas occiderunt,

inquit

inquit Matthæus ; rationem verò subiungit Lucas, *quia vos ædificatis eorum sepulchra* : dum enim Prophetis occisis gloriam sepulchrorum defertis, parentum iniustitiam testificamini. Deinde verò replicat Lucas, *quod consentitis operibus patrum vestrorum*, non in ædificatione sepulchrorum, sed quia sapientia de vobis dixit : *Mittam ad illos Prophetas, & ex illis occident, &c.* Hanc expositionem ex contextu vtriusque Euangelistæ tradidi iam olim, quam meo iudicio tradiderat Bonauentura *in cap.11.Lucæ*, si attentè legatur. & fortè hæc expositio coniungi potest cum expositione quam adduxit P.Vasquez. legatur Ambrosius *6.in Lucam,cap.7.* Hilarius *in Matth. can.23.* Theophyl. *in citatum cap.Matth. Beda in cap.11.Lucæ.* Alio etiam modo posset explicari prædictus textus Lucæ iuxta verba Matth.23.*Testimonio estis vobismetipsis*, vt noluerit Christus absolutè dicere, illos per ædificationem sepulchrorum absolutè testificari quod consentirent operibus patrum suorum, sed quòd ipsi Pharisæi sibi essent conscij animi,& voluntatis,à qua oriretur opus illud ædificandi sepulchra, qua ratione omnino videtur sublata quæstionis causa, & fauet lectio Syriaca Matth. 23.*Profectò testificamini contra vosmetipsos*, quasi dicat, affectata sanctitate sepulchra erigitis, sed conscientia vestra contra vos reclamat, indicat Origenes.

Demum sciendum est Albertum Magnum, vt annotatione citata in fine testatur Toletus, existimasse illos ædificasse sepulchra propter auaritiam, nempe vt populus excitaretur ad oblationes faciendas. Quod & sine idoneo fundamento dicitur, & non deseruit ad explicandum, quomodo illi consentirent operibus patrum suorum circa homicidia perpetrãda. Item admittendum non est, quod alij recentiores fingunt, asserentes, Pharisæos illos ædificasse sepulchra non tam in honorem occisorum Prophetarum, quàm, qui occiderunt, parentum. hoc enim non habet firmum fundamentum, imò communiter ædificium sepulchri alicuius sancti accipitur vt signum honoris illi delati.

Ex his quæ hactenus diximus satis constat ex loco citato Lucæ non posse sumi argumentum contra nostrã doctrinam, sed potiùs colligi sepulchrorum ædificationem opus esse honestum. An verò opus sepeliendi sit aliquando in præcepto, disputatur à recentioribus *in artic.2.* & meritò affirmãt,& ad id obligatur quis, quando non est alius qui possit hoc facere,& ipse commodè potest, sicut de alijs operibus misericordiæ tempore necessitatis dicendum est; tunc enim vrget necessitas corporis sepeliendi. Imò Bañez *conclus.3.* censet obligationem in prædicto euentu esse grauem sub peccato mortali, eo quòd materia per se appareat grauis,& vrgeat necessitas.

DVBIVM II.

Quomodo honestum opus eleemosynæ iuuet ad iustificationem.

ERrarunt aliqui existimantes solam eleemosynam sine charitate & pœnitentia sufficere ad iustificationem. ita refert Augustinus *lib.21.de ciuitate,cap.22.* Sed hũc errorem accuratè refellit Augustinus *in Enchiridio, cap.72.& 21.de ciuitate,cap.27.* Gregorius *12.moralium,cap.24.* Bellarminus *lib.illo de eleemosyna,cap.13.* Castro cõtra hæreses, *verbo,eleemosyna.* & S.Thomas scribit circa hunc errorem *in 4.d.15.q.2.art.2.quæstiuncula 1.& d.45.q.2.artic.3.quæstiuncula 4.* & recentiores interpretes S.Thomæ *in art.4.* qui multis refutant hunc errorem ; sufficiant tamen illustria verba Pauli 1. Corinth.13. *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habuero, nihil sum.*

Sed potest obiici primò ex Scriptura,& Patribus, videntur enim eleemosynæ tribuere vim emundandi animam à peccatis. Tobiæ 4. *Eleemosyna ab omni peccato & à morte liberat,& non patitur animam ire in tenebras.* Eccles.3. *Sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosyna extinguit peccatum.* Similia sunt & perillustria in Scriptura eleemosynæ elogia, de qua etiam Patres magnificè loquuntur. Cyprianus *sermone de eleemosyna*, explicans locum Ecclesiastici citatum ait: Hic ostenditur & probatur, quia sicut lauacro aquæ salutaris, gehennæ ignis extinguitur, ita eleemosynâ atque operibus iustis delictorum flamma sopitur. Ambrosius *serm.31.* Eleemosyna (inquit) quodammodo est aliud animarum lauacrum, sicut ait Dominus : *Date eleemosynam, & omnia munda sunt vobis*, nisi, quod salua fide dixerimus, indulgentior est eleemosyna, quàm lauacrum ; lauacrum enim semel datur, & semel veniam pollicetur, eleemosynam autem quoties feceris, toties veniam promereris. Chrysostomus *homil.25. in Acta Apostolorum.* Non est peccatum, quod non possit purgare eleemosyna. Leo *sermone de collectis*, Eleemosynæ peccata delent, mortem perimunt, & pœnam perpetui ignis extinguunt. Hæc tamen omnia Scholastici ita interpretantur, vt eleemosyna sit dispositio ad impetrandam sanctitatem, non forma sanctitatis. Interdum etiam loquuntur Patres de eleemosyna, quæ fit ab homine iusto in statu iustitiæ, per quam iustus,& augmentũ gratiæ meretur,& satisfacit pro pœna temporali. & ita intellexit Theophylactus illud Lucæ 11.*Date eleemosynam, & omnia munda sunt vobis*, de quo iamiam dicimus.

Secundò solet obiici illud Lucæ 11.*Date eleemosynam, & omnia munda sunt vobis*, quasi sola eleemosyna sufficiat ad emundandam animam. Caietanus ibi putat, non esse consilium de danda eleemosyna, sed reprehendit Pharisæos qui putabant per eleemosynam auferri omnino peccata.& notat in Græco non legi, *date eleemosynam*, sed *datis*, quòd si legendum sit, date, putat sermonem esse ironicè accipiendum. Sed hanc expositionem refutat Iansenius *in concordia, cap.84.* & Bellarminus *lib.de eleemosyna,cap.3.* eo quòd cõmuniter Patres putant ibi contineri consiliũ de elargitione eleemosynæ. legatur Maldonatus *in eum locum*, & Salmeron *tom.4. par.3. tract.17.* Secunda expositio est Augustini *in Enchiridio, cap.76.& serm.30.de verbis Domini*, qui putat, illis verbis significari generatim, facite misericordiam, & quia vnusquisque tenetur misereri animæ suæ per pœnitentiam & conuersionem in Deum, putat ibi verum dictum esse, date eleemosynam,& omnia munda sunt per veram conuersionem, & pœnitentiam. Sequuntur Beda & Strabus *in commentario eius loci.* Et quidem doctrina Augustini vera est ; loco tamen non videtur cõuenire ; nomine enim eleemosynæ communiter intelligunt interpretes misericordiam erga alios. Item illa verba, *quod superest date eleemosynam*, hoc suadent. in Græco est, *quæ vobis insunt*, vel *suppetunt*, vt notant Theophylactus & Cyrillus, & ita exponunt. & fauet Syriacus codex, & ita notauit Bellarminus *suprà*, & Salmeron *tom.1. prologomeno 13.* & aliqui Latini exponunt, *quod superest*, id est, *illud vobis restat.* ita S.Thomas & Beda *ibi*, Gregorius *epistola ad Augustinum Anglorum Episcopum ad secundam interrogationem.* Verùm Græcorum sensus qui in lectionem Latinam vulgatam perquam commodè cadit, retinẽdus est. Tertia expositio est Basilij *in regulis breuioribus, interrogatione 271.* cùm interrogasset circa hunc locũ Lucæ, nunquid per eleemosynam mundantur peccata omnia ? & putat esse dispositionem ad cõsequendam remissionem peccatorum, quæ per furtum committuntur, nõ tamen sufficere, vt legenti constabit. verùm hoc etiam circa alia peccata habet locum. Quarta expositio est Theophylacti, qui explicat de eleemosyna, quæ sit fructus Deificantis charitatis,& sic facilè intelligitur per charitatem remitti peccata. Quinta expositio est sancti Maximi *serm.1.de eleemosyna*,& Euthymij *in citatum locum*, qui docent Christum commendasse studium eleemosynæ,

co

eo quòd alloquebatur Phariſæos, qui auaritiæ vitio laborabant, quæ eſt radix malorum omnium; ſicut ſi peritus medicus agnoſceret originem multorũ morborum in aliquo eſſe repletionem, commendaret ſtudium inediæ, vt infirmus integrè conualeſceret; ſic Chriſtus dixit Phariſæis: Date eleemoſynam, & facile poteritis conſequi ſalutem, non quòd ipſa eleemoſyna ſit ſalus, & ſanctitas animæ, ſed quòd ad impetrãdam illam iubet maximè. & hanc ſequitur Bellarminus *ſuprà*, & reipſa non differt ab expoſitione Bonauenturæ, quam iamiam refero. Sexta expoſitio eſt Bonauenturæ *in citatum locum Lucæ*, & aliorum qui docent dici omnia mundari per eleemoſynam diſpoſitiuè, quòd diſponat ad munditiam animæ; & eſt vera doctrina, quadrátque in contextum illius capitis, & pro præſenti inſtituto ſufficit nobis Patres ſolùm velle eleemoſynam iuuare ad impetrandam ſalutem.

Aliam expoſitionem adducit Maldonatus in eum locum, *Date eleemoſynam, & ecce omnia munda ſunt vobis*, id eſt, eleemoſyna erit vobis inſtar omnium veſtrarum lotionum, imò mundiores vos faciet. Et quadrat in contextum; dixerat enim Phariſæis intra ſe, quare Chriſtus non eſſet baptizatus ante prandium, & ſtatim Chriſtus dixit ad illum: Vos Phariſæi quod foris eſt calicis & catini, mundatis, quod autem intus eſt veſtrûm, plenum eſt rapina & iniquitate. Stulti, nónne qui fecit quod foris eſt, & id quod intus eſt fecit? Verumtamen quod ſupereſt, date eleemoſynam, & omnia munda ſunt vobis. Quæ expoſitio multum habet probabilitatis. Aliam etiã explicationem indicat Auguſtin. *in Enchirid. cap. 71. & 72.* vt per eleemoſynam dicantur omnia mundari quantum ad pœnam temporalem, quæ remanet luenda ex peccatis remiſſis. quam etiam ſequitur Gregorius *lib. 12. moralium, cap. 23.*

Tandem alio modo explicant recentiores, vt ſenſus ſit, date eleemoſynam, & erunt omnia munda, nempe & quod exterius eſt, & quod interius. quam expoſitionem retuli iam olim, & eam videtur amplecti Toletus *in commentario illorum verborum.* Verùm licèt illud, *omnia*, poſſit referri ad interiorem & exteriorem munditiam, tamen adhuc reſtat explicandum quo ſenſu per eleemoſynam comparetur interior animi mundities. Deinde ſi Chriſtus admiſiſſet externa illa baptiſmata, & lotiones eſſe neceſſarias, non ſatisfeciſſet querelæ Phariſæi, qui, vt retuli, conquerebatur, quòd Chriſtus non fuiſſet baptizatus ante prandium; prædictæ autem querelæ ſatisfacit rectè ſenſu expoſito à Maldonato, & hæc quidẽ quod attinet ad loci ſenſum: nam quod attinet ad præſentem diſputationem iam diximus. Nec deſunt recentiores, qui ita explicent, date eleemoſynam, quo vno maximè indigetis, quia externa alia ſatis munda ſunt vobis; ſumunt enim particulam, &, vt habeat ſenſum cauſalem, ſicut ſæpe habetur in Scriptura, vt oſtendit Salmeron *tom. 1. prologomeno 16.* Mihi ſententia Maldonati probatur.

Tertiò obiicitur, Chriſtum *Matth. 25.* totum examen futuri iudicij ad opera miſericordiæ reduxiſſe; ergo per illa poteſt quis iuſtificari, & ſine illis cõdemnabitur. Reſpondetur in die iudicij de omnibus eſſe rationem reddendam, etiam de verbulo ocioſo, iuxta dictum Chriſti *Matth. 12.* Potuit autem Chriſtus exemplum ad condemnandum hominem in peccato contra miſericordiã, vt ex illo facilè poſſemus colligere, quod eſſet futurum de grauioribus peccatis; ſi enim condemnandus eſt qui eleemoſynam non fecit, quid fiet de eo qui aliena rapuit. Hic ſolet à nonnullis diſputari, an eleemoſyna ſit opus ſatisfactorium. Verùm de omnibus operibus diſputatum id eſt à nobis in materia de ſatisfactione.

De habitu huius actus eleemoſynæ non occurrit aliquid peculiare; eſt enim habitus miſericordiæ, de quo ſuprà diximus.

Lud. de Torres de fide, ſpe & charit.

ARTICVLVS V.

Vtrùm dare eleemoſynam ſit in præcepto.

AD *quintum ſic proceditur. Videtur, quòd dare eleemoſynam ſit in præcepto. Conſilia enim à præceptis diſtinguuntur. Sed dare eleemoſynam eſt conſilium, ſecundum illud Dan. 4.* Conſilium meum Regi placeat. Peccata tua eleemoſynis redime. *Ergo dare eleemoſynam non eſt in præcepto.* 189. 4. diſt. 15. q. 2. ar. 1. q. 9. & 2. 4 q. 1. Et quodl. 6. art. 12.

2. *Præterea, Cuilibet licet ſua re vti, & eam retinere. Sed retinendo rem ſuam, aliquis eleemoſynam non dabit. Ergo licitum eſt eleemoſynam non dare. Non ergo dare eleemoſynam eſt in præcepto.*

3. *Præterea, Omne quod cadit ſub præcepto, aliquo tempore obligat tranſgreſſores ad peccatum mortale: quia præcepta affirmatiua obligant pro tempore determinato. Si ergo dare eleemoſynam caderet ſub præcepto, eſſet determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter, niſi eleemoſynam daret. Sed hoc nõ videtur: quia ſemper probabiliter æſtimari poteſt, quòd pauperi aliter ſubueniri poſſit: & quod id quod eſt in eleemoſynas erogandum, poſſet ei eſſe neceſſarium vel in præſenti, vel in futuro. Ergo videtur quòd eleemoſynam dare non ſit in præcepto.*

4. *Præterea, Omnia præcepta ad præcepta decalogi reducuntur. Sed inter illa præcepta nihil continetur de datione eleemoſynarum. Ergo dare eleemoſynas non eſt in præcepto.*

Sed contra, nullus punitur pœna æterna pro omiſſione alicuius, quòd non cadit ſub præcepto. Sed aliqui puniuntur pœna æterna pro omiſſione eleemoſynarum, vt patet Matth. 25. Ergo dare eleemoſynam eſt in præcepto.

Reſpondeo dicendum, quòd cum dilectio proximi ſit in præcepto, neceſſe eſt omnia illa cadere ſub præcepto, ſine quibus dilectio proximi non conſeruatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet, vt proximo non ſolùm velimus bonum, ſed etiam operemur, ſecundùm illud 1. Ioan. 3. Non diligamus verbo, neque lingua, ſed opere & veritate. *Ad hoc autem, quòd velimus & operemur bonum alicuius, requiritur quod eius neceſſitati ſubueniamus: quod fit per eleemoſynarum largitionem: & ideo eleemoſynarum largitio eſt in præcepto. Sed quia præcepta dantur de actibus virtutum, neceſſe eſt quod hoc modo donum eleemoſynæ cadat ſub præcepto, ſecundum quòd actus eſt de neceſſitate virtutis, ſcilicet ſecundùm quòd recta ratio requirit. ſecundùm quam eſt aliquid conſiderandum ex parte dantis, & aliquid ex parte eius, cui eſt eleemoſyna danda: ex parte quidem dantis conſiderandum eſt, vt id quod eſt in eleemoſynas erogandum ſit ei ſuperfluum, ſecundùm illud Luc. 11.* Quod ſupereſt, date eleemoſynam. *Et dico ſuperfluum non ſolum reſpectu ſuiipſius, quòd eſt ſuprà id quod eſt neceſſarium indiuiduo, ſed etiam reſpectu aliorum, quorum cura ſibi incumbit. Quia prius oportet, quòd vnuſquiſque ſibi prouideat, & his quorũ cura ei incumbit, & poſtea de reſiduo aliorum neceſſitatibus ſubueniatur: reſpectu quorum dicitur neceſſarium perſonæ: ſecundùm quod perſona dignitatem importat. Sicut & natura primò accipit ſibi ad ſuſtentationem proprij corporis, quod eſt neceſſarium miniſterio virtutis nutritiuæ. Superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generatiuam. Ex parte autem recipientis requiritur, quòd neceſſitatem habeat, alioquin non eſſet ratio quare eleemoſyna ei daretur. Sed cum non poſſit ab aliquo vno omnibus neceſſitatem habentibus ſubueniri, non omnis neceſſitas obligat ad præceptum, ſed illa ſola, ſine qua is qui neceſſitatem patitur, ſuſtentari non poteſt. In illo enim caſu locum habet quod* * *Ambroſ. dicit: Paſce fame morientem, ſi non paueris, occidiſti. Sic ergo dare eleemoſynam de ſuperfluo, eſt in præcepto, & dare eleemoſynam ei, qui eſt in extrema neceſſitate. Alias autem, eleemoſynas dare eſt in conſilio, ſicut & de quolibet meliori bono dantur conſilia.* Refertur diſp. 26. c. Paſce

Ad primum ergo dicendum, quòd Daniel loquebatur Regi, qui non erat legi Dei ſubiectus. Et ideo ea etiam, quæ pertinent ad præceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum conſilij. Vel poteſt dici quod loquebatur in caſu illo, in quo dare eleemoſynam non eſt in præcepto.

Ad ſecundum dicendum, quòd bona temporalia, quæ homini diuinitus conferuntur, eius quidem ſunt quantum ad proprietatem,

tem, sed quantum ad vsum non solùm debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt, ex eo, quod ei superfluit.

In ser. ad diuites quarto, super illud Luc. 12. Decruam horrea mea. *Vnde * Basilius dicit: Si fateris ea tibi diuinitus prouenisse, scilicet temporalia bona, an iniustus est Deus inæqualiter res nobis distribuens? Cur tu abundas, ille verò mendicat, nisi vt tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille verò patientiæ brauiis decoretur? Est panis famelici, quem tu tenes, nudi tunica, quam in conclaui conseruas, discalciati calceus, qui penes te marcescit, indigentis argentum, quod possides, inhumatum. Quocirca tot iniuriaris, quot dare vales. Et hoc idem dicit * Ambros. vt habetur in * Decretis distinctione quadragesimaseptima.*

* Ambr. in ser. 81 tom. * Habetur d. 47. cap. Si. cut ij. *Ad tertium dicendum, quòd est aliquod tempus dare, in quo mortaliter peccat si eleemosynam dare omittat. Ex parte quidem recipientis, cum apparet euidens & vrgens necessitas, nec apparet in promptu, qui ei subueniat. Ex parte verò dantis, cùm habet superflua, quæ secundùm statum præsentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter æstimari potest. Nec oportet, quòd consideret ad omnes casus, qui possunt cõtingere in futurum. Hoc enim esset de crastino cogitare, quod Dominus prohibet Matth. 6. Sed debent diiudicari superfluum & necessarium secundùm ea, quæ probabiliter, & vt in pluribus occurrunt.*

Ad quartum dicendum, quòd omnis subuentio proximi reducitur ad præceptum de honoratione parentum. Sic enim & Apostolus interpretatur 1. ad Timoth. 4. dicens: Pietas ad omnia vtilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, & futuræ: *quod dicit, quia in præcepto de honoratione parentum additur promissio, vt sis longæuus super terram. Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.*

Conclvsio est affirmatiua.

Articvlvs VI.

Vtrùm quis debeat dare eleemosynam de necessario.

190. Infr. qu. 217. ar. 1. ad 2. Et 4. dist. 15. q. 2. ar. 4. q. 1. *Ad sextum sic proceditur. Videtur, quòd aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario. Ordo enim charitatis non minus attenditur penes effectum beneficij, quàm penes interiorem affectum. Peccat autem qui præpostere agit in ordine charitatis, quia ordo charitatis est in præcepto. Cùm ergo ex ordine charitatis plus debeat aliquis se, quam proximum diligere, videtur quod peccet si subtrahat sibi necessaria, vt alteri largiatur.*

2. *Præterea, Quicunque largitur de his, quæ sunt necessaria sibi, est propriæ substantiæ dissipator, quod pertinet ad prodigum,* Ethic. 1. com. 5. *vt patet per * Philosophum in 4. Ethic. Sed nullum opus vitiosum est faciendum: ergo non est danda eleemosyna de necessario.*

3. *Præterea, Apostolus dicit 1. ad Timoth. 5.* Si quis suorum, & maximè domesticorum curam non habet, fidem negauit, & est infideli deterior. *Sed quod aliquis det de his, quæ sunt sibi necessaria, vel suis, videtur derogare curæ, quam quis debet habere de se, & de suis: ergo videtur quod quicunque de necessariis eleemosynam dat, grauiter peccet.*

Sed contra est, quòd Dominus dicit Matth. 19. Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia, quæ habes, & da pauperibus. *Sed ille qui dat omnia, quæ habet, pauperibus non solum dat superflua, sed etiam necessaria: ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.*

Respondeo dicendum, quòd necessarium dupliciter dicitur. Vno modo, sine quo aliquid esse non potest, & de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet. Puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus, haberet solum vnde posset sustentari, & filij sui, vel alij ad eum pertinentes. De hoc enim necessario eleemosynam dare, est sibi & suis vitam subtrahere. Sed hoc dico, nisi forte talis casus immineret, vbi subtrahendo sibi, daret alicui magnæ personæ, per quam Ecclesia, vel respublica sustentaretur, quia pro tali personæ liberatione, seipsum & suos laudabiliter periculo mortis exponeret, cùm bonum commune sit proprio præferendum. Alio modo dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest conuenienter vita transigi secundùm conditionem & statum propriæ personæ, & aliarum personarum, quarum cura ei incumbit. Huiusmodi necessarij terminus non est in indiuisibili constitutus, sed multis additis, non potest diiudicari esse vltra tale necessarium, & multis subtractis, adhuc remanet, vnde possit conuenienter aliquis vitam transigere secundùm proprium statum. De huiusmodi ergo eleemosynam dare est bonum, & non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Inordinatum autem esset si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret, vt aliis largiretur, quòd de residuo non posset vitam transigere conuenienter secundùm proprium statum, & negotia occurrentia. Nullus enim inconuenienter viuere debet. Sed ab hoc tria sunt excipienda, quorum primum est quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum. Tunc enim omnia sua propter Christum largiens, opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundo, quando ea quæ sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad conuenientiam vitæ, tamen de facili resarciri possunt, vt non sequatur maximum inconueniens. Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicuius priuatæ personæ, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicæ. In his enim casibus laudabiliter prætermitteret aliquis id, quod ad decentiam sui status pertinere videretur, vt maiori necessitati subueniret. Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

Conclvsio est, de eo quod est simpliciter necessarium sibi, vel suis, non potest quis facere eleemosynam, nisi persona egens talis esset, vt per illam conseruaretur Ecclesia, vel Respublica.

DISPVTATIO LXXXII.

De præcepto eleemosynæ.

Dvbivm I.

Quale sit præceptum eleemosynæ.

Ante omnia sciendum est, assignari ab authoribus triplicem necessitatem, alterã communem, quam patiuntur communiter aliqui pauperes, alteram grauem, cùm timetur notabile aliquod detrimentum, tertiam extremam, quando prudenter iudicatur imminere periculum mortis, nisi homini sic indigenti elargiatur eleemosyna. Secundò sciendum est, quædam dici bona necessaria simpliciter, sine quibus homo viuere non potest, alia dicuntur bona necessaria ad commodè viuendum, iuxta proprium statum vniuscuiusque. Et dicuntur bona necessaria statui, quædam autem dicuntur superflua, quæ neque ad vitam, neque ad statum conseruandum sunt necessaria. Tertiò ponendum est esse præceptum eleemosynæ: nam *Matth. 25.* dicuntur damnandi, qui non fecerunt opera misericordiæ & eleemosynam, de quo legatur Bellarm. *loco citato de eleemosyna, cap. 6.* Quartò certum est apud Doctores hoc præceptum esse affirmatiuum; primariè enim ordinatur ad faciendum aliquem actum positiuũ: vnde aiunt Theologi, hoc præceptum non obligat pro semper, sed determinato aliquo tempore, & cum certis circumstantiis. Quintò certum est apud Doctores, eleemosynæ præceptum obligare tempore extremæ necessitatis: tunc enim maxima vrget necessitas. Intelligenda verò est hæc obligatio elargiendi eleemosynam extremè indigenti de bonis etiam necessariis statui, non tamen de bonis, quibus quis indiget ad propriam vitæ conseruationem, quod ex dicendis in sequentibus amplius intelligetur. Difficultas verò est, an extra tempus necessitatis sit aliquod aliud tempus, in quo obliget hoc præceptum.

Refertur opinio asserentium, nullum tale esse tempus. indicat Gabriel *in 4. d. 16. q. 4. artic. 2. allegat. 4. & 5.* Gerson *2. par. alphabeto 32. litera o.* Maior *in 4. d. 15. q. 7.* & probabilem putat Conradus *quæst. 19. de contractibus.* Durandus *in 4. d. 15. q. 6.* Argumenta pro hac opinione referemus

feremus infrà. Alij verò putant esse aliud tempus huius obligationis extra tempus extremæ necessitatis, quamnis non omnes eodem modo explicent. Sylvester *verbo eleemosyna, quæst.* 1. Angelus *ibidem.* Covarruvias *3.variarum,cap.*14. Armilla *verbo eleemosyna,num.*2.& 3. Paludanus *in* 4.*d.*15.*q.*3.*art.*2. qui putant obligare præceptum eleemosynæ in graui necessitate. Medina verò *codice de eleemosyna,quæst.*3.dixit hoc præceptum obligare non solùm in extrema,sed in necessitate quasi extrema:intelligit autem quasi extremam,vt verba præseferunt proximam,& similem extremæ.Caietanus *hic,& in summa verbo eleemosyna,& tertio tomo opusculorum opusculo de eleemosyna,cap.*3.& 4. duplicem assignat radicem huius obligationis,alteram ex parte indigentis,& hanc existimat esse solam extremæ necessitatis,quæ sola sufficit ad inducendam obligationem eleemosynæ, alteram ex parte elargientis eleemosynam, & hanc putat esse bonorum superfluitatem, quæ necessaria non sunt vitæ & statui. & eandem sententiam sequitur Nauarrus *in summa Latina,cap.24.num.*3.4.& 10.An verò sola superfluitas bonorum relata ad communes necessitates pauperum ducat aliquam obligationem faciendi eleemosynam, dicemus dubio sequenti.

In præsenti autem qnæstione dicendum est, præceptum eleemosynæ obligare tempore grauis necessitatis. Hæc est communis Doctorum. & probari potest ex 1. Ioan.3. *Qui viderit fratrem suum necessitatem habere, & clauserit viscera sua,quomodo charitas Dei manet in illo.* quasi dicat, reuera non manet. Pendendum autem est Ioannem Apostolum non dixisse necessitatem extremam, sed necessitatem,quod de graui cum Augustino ibidem intelligunt communiter interpretes Lyra & Carthusianus. Hortatur enim nos Apostolus in eo capite ad mutuam charitatem,& cùm dixisset etiam pro fratribus esse ponendas animas, addidit prædicta verba, quasi vellet, si pro fratribus debemus vitam exponere interdum periculo, quid mirum si cùm habemus substantiam huius mundi debeamus succurrere fratri necessitatẽ patienti, aliàs quomodo manet in nobis charitas Dei. Quod aliqui intelligunt de charitate theologica, quam amittit quolibet peccato mortali. Alij de insigni misericordia erga fratres, quæ ob sui excellentiam dicitur charitas Dei; res enim excellentes in Scriptura solent dici res Dei,sicut dicitur cedrus Dei, vt notauit Augustinus *in Psalm.*79. & passim sacrorum Bibliorum interpretes sacri,Vatablus & recentiores in citata verba Ioannis. Secundò Patres frequenter reprehendunt eos,qui non faciunt eleemosynam,cùm tamen extrema necessitas non ita frequenter occurrat. Et Patres si attentè legantur planè loquuntur de eleemosyna frequenter facienda. legatur Basilius *oratione in illud,destruam horrea mea.*Chrysostomus *homil.*34. *ad populum.* Ambrosius *serm.*81. Hieronymus *epistola ad Hedibiam.* Augustinus *in Psalm.*47. circa illud, *confortauit seras,& tract.*50. *in Ioan.* Leo *serm.*3. *de collectis.* Gregorius *3.par.pastoralis, admonitione* 22. Bernardus *epist.*49.Probari etiam potest ex constitutionibus Apostolicis *lib.*7.*cap.*13. vbi dicitur:Ne repellas indigentem,& statim inquiunt,qui aures obturat ne audiat rogantem, ipse implorabit auxilium, & non erit qui eum exaudiat. Quibus verbis citant illud Prouerbiorum 21. *Qui obturat aurem suam ad clamorem pauperis, ipse clamabit, & non exaudietur.* & eundem locum citant Apostoli *lib.*3. *cap.*4. Pendendum autem est,sermonem esse de paupere & indigente,atque adeò locum habet non solùm in extrema, sed in graui necessitate. Quartò sumi potest argumentum ex Matth.25.damnandi enim dicuntur multi,quia non fecerunt opera misericordiæ circa potum, cibum & vestitum, in quibus non facile occurrit necessitas omnino extrema. Tandem ratio ipsa charitatis erga proximum hoc videtur suadere vt obligemur ad succurrendum proximo in graui necessitate ex superfluis statui. & contrarium omnibus videtur alienum à ratione.

Sed obiici potest S.Thomas, quem pro se citat Gabriel:nam in hac quæstione, articulo quinto in corpore,agens de necessitate,in qua obligat hoc præceptum, videtur assignare solam necessitatem extremam illis verbis:Non omnis necessitas obligat ad præceptum,sed illa sola sine qua is, qui necessitatem patitur, sustentari non potest. Et concludit; sic ergo dare eleemosynam de superfluo est in præcepto, & dare eleemosynam ei, qui est in extrema necessitate; aliàs autem eleemosynas dare est in consilio. Non desunt qui putent ita sensisse S.Thomam in hoc articulo quos refert Bañez *in artic.*6. *dub.*1. legatur P. Azor *tomo 2.lib.*12. *cap.*7. *quæst.*4. Verumtamen nostram sententiam docuit S. Thomas *in* 4.*d.*15.*quæst.*2.*artic.*1. *quæstiuncula* 4.*in corpore*, vbi docet, hoc præceptum obligare etiam in graui necessitate, & *in hac 2.2.infrà quæst.*66. *artic.*7. dicit in corpore duas esse necessitates,alteram in qua ex naturali iure superflua danda sunt sustentationi pauperem, alteram maiorem, in qua indigens potest sibi sumere alienum ne pereat. & *in artic.*5.idem videtur docere S.Thomas; dicit enim dare eleemosynam de superfluo esse in præcepto, quod intelligendum est extra extremam necessitatem; & dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate, quasi dicat,etiam est in præcepto. Et idem colligitur ex solutione tertij, vt bene notat Bañez *loco citato*, & Aragon *in artic.*5. Vnde constat verba S.Thomæ in contrarium allata explicanda esse ex aliis adiunctis. Secundò solet obiici misericordiam ordinari ad conseruationem proximorum,atque adeò solùm obligare in extrema necessitate.Dicendum tamen est misericordiam ad subleuandam miseriam dirigi, ac proinde non solùm in extrema necessitate obligabit. Quæ verò differentia sit inter obligationem faciendi eleemosynam in graui necessitate, & inter obligationem faciendi illam in extrema, constabit ex dicendis.

Dvbivm II.

An extra grauem & extremam necessitatem sit obligatio faciendi eleemosynam in communibus solùm necessitatibus.

SEnsus dubij satis est manifestus, & intelligitur à Doctoribus de obligatione faciendi eleemosynam ex bonis omnino superfluis. Prima sententia est asserentium esse talem obligationem. Caietanus *hîc*, Paludanus *in* 4.*d.*15.*quæst.*3. Richardus *artic.*2. *quæst.*2. Lyra *in illud Ioannis 3. Qui videt fratrem suum necessitatem habere.* Abulensis *tomo 3.super Matthæum,cap.*3.*quæst.*34. Bañez *hîc in artic.*6. *dub.*2. qui alios citat. Bellarminus *libro citato de eleemosyna, cap.*7. & alij huius ætatis. Et probari solet ex sanctis Patribus, Augustino *serm.*129. *de tempore,* illis verbis:Quidquid Deus plusquam opus est dedit,non nobis specialiter dedit,sed per nos erogandum pauperibus. & *epist.*54.& *in Psalm.*147. Adducitur etiam Hieronymus relatus *distinct.*42. *cap.*1. vbi ait:Aliena rapere conuincitur qui vltra necessaria sibi retinere probatur.Basilius *homil.* 1. *contra diuites auaros, in fine.* Ambrosius *serm.*81. Chrysostomus *homil.*34.*ad populum,& homil.*2.*de Lazaro.* Beda *super Lucam lib.*4.*cap.*53. Theophylactus *cap.*18.*super Lucam,* circa illud, *facilius est camelum,&c.*

Secundò probari solet ex sacris literis,Luc.3. *Qui habet duas tunicas,det non habenti,*vbi significatur,superfluum dandum esse pauperibus. & Lucæ 11. *Quod superest date eleemosynam.* Ratione etiam,quia necessitas proximi hoc postulat ex bonis, quæ alteri superflua sunt, vt ponimus,

mus, ita refertur hæc sententia à recentioribus. Ego tamen existimo hos Doctores manifestè loqui de obligatione faciendi eleemosynam in necessitate graui, & nó tantùm in extrema, quod facile intelliget qui legerit illos, & præsertim Magistrum Bañez *loco citato*. communem ergo necessitatem grauem intelligunt, & indiscriminatim vtroque nomine vtuntur, & hanc opinionem in hoc sensu sequuti sumus *dubio præcedenti*. & ad hunc sensum probandum rectè vtitur Bañez testimoniis adductis, & eodem sensu eandem opinionem tradit Aragon *hîc*.

Difficultas potest esse de leuioribus necessitatibus præter extremam & grauem, & aliqui recentiores putant esse obligationem faciendi eleemosynam etiam in his necessitatibus, quia & aliqualis est necessitas, vt ponimus, & loquimur de homine, qui ex bonis superfluis potest tali necessitati succurrere. Et probari potest, quia sicut misericordia in materia graui, hoc est, in graui necessitate existenti, obligat graui obligatione, ita occurrenti leuiori necessitate, cæteris paribus, poterit obligare leuiori obligatione. Alij verò censent, non esse talem obligationem. ita sentiunt Doctores citati dubio præcedenti, qui senserunt non esse obligationem faciendi eleemosynam, nisi in extrema necessitate, & alij recentiores, qui admittunt obligationem eleemosynæ in graui necessitate. Et præcipuè solent probare, quia ex bonis superfluis potest quis erogare necessaria ad ædificandum collegium aliquod religiosorum aut secularium, vel ad erigendas capellanias aliquas, vt vocant, neque vllus fidelium existimat, homines sic disponêtes de suis bonis facere contra præceptum misericordiæ, eo quòd ea bona non consumunt in succurrendis leuioribus necessitatibus. Mihi placet per se loquendo posse esse aliqualem obligationem faciendi eleemosynam in leuioribus necessitatibus propter rationem prioris sententiæ, quam sequitur P. Azor *tomo 2. lib. 12. cap. 7. quæst. 6.* Ratio autem secundæ opinionis non facit contra hanc doctrinam, tum quia illa opera sæpe sunt opera misericordiæ, & cùm quis non possit omnibus necessitatibus succurrere, neque omnibus pauperibus communem necessitatem patientibus, potest huic, vel illi necessitati, his vel illis pauperibus subuenire, vt omnes fatentur. Quod etiam occurrentibus grauioribus necessitatibus potest, nempe vni vel alteri pro arbitrio succurrere, si omnibus simul non potest. Tum etiam quia ad succurrendum communi & leuiori necessitati facile occurrunt plures, qui possint, & ita non mirum si vnus, vel alter non obligetur quando superflua sua bona vult consumere in aliquod opus pium & religionis. quod etiam ad bonum commune pertinet.

Illud restat explicandum, an licèt quis solùm peccet venialiter si non succurrat leuiori necessitati, peccet tamen mortaliter, quando simul omittit dare eleemosynã multis pauperibus leues necessitates patientibus, sicut de furto docent frequentiùs Doctores, & nos diximus *in hac 2. 2. ad q. 66.* & P. Vasq. *1. 2. d. 146. c. 1.* Quæstionis causa est, quia licèt respectu cuiuslibet leuis videatur materia misericordiæ, tamen respectu omnium simul grauis videtur materia, sicut philosophãtur qui ita sentiunt de materia furti. Et certè si res consideretur per se ex obiectóque, ita videtur dicendum, si casus ita contingeret, vt quis agnosceret omnes illas necessitates, posset que illis omnibus subuenire, iudicarétque prudenter, nullum omnino fore qui illis, vel aliquibus illarum succurreret. Sed quia hæc difficile possunt simul omnia euenire, ideo quod ad praxim attinet, non sunt facile homines damnandi tanquam rei peccati mortalis. Ex dictis constat quando peccent mortaliter diuites reseruantes bona superflua. de quo P. Azor *tomo 2. lib. 12. cap. 8. quæst. 2.*

DVBIVM III.

An non solùm ex misericordia teneatur quis facere eleemosynam, sed etiam ex iustitia.

NOn disputamus modò de personis Ecclesiasticis, de quibus est grauis & peculiaris difficultas pendens ex altera difficultate de dominio, quod habẽt personæ ecclesiasticæ circa bona ecclesiastica. De aliis verò personis in casu extremæ necessitatis Caietanus affirmat esse obligationem ex iustitia, infrà *quæst. 118. in art. 3. & 4.* & probat, quia in eo euentu omnia bona sunt communia, neque vllus est dominus, sed dispensator, iuxta doctrinam Patrum. legatur Ambrosius *serm. 81.* Basilius *sermone ad diuites auaros.* Hieronymus *regula monachorum, capite de paupertate,* & alij Patres citati in præcedentibus. & eandem sententiam videtur tradidisse S. Thomas *quæst. 3. de malo, artic. 2. ad 4. & infrà quæst. 118. artic. 4. ad 2.* & hanc sententiam sequitur Sarmi. *3. par. de redditibus ecclesiasticis, cap. 4. à num. 3.* Aragon hîc *in artic. 5.* & alij huius ætatis, & probant, quia in eo casu potest quis cogi per iudicem ad faciendam eleemosynam, & Sarmiento loquitur de casu extremæ necessitatis. Couarruuias verò *3. variarum, cap. 14. num. 5.* indicat posse cogi quoties præceptum obligat.

Communis tamen sententia est, præceptum eleemosynæ per se & formaliter solùm obligare ex misericordia. ita Sotus *lib. 4. de iustit. quæst. 7. artic. 1. ad 4. & lib. 5. quæst. 3. artic. 4.* Nauarrus *tract. de redditibus, quæst. 1. num. 6. & in summa Latina, cap. 24. num. 7. & 8.* Bellarminus *libro citato, cap. 6. in fine.* P. Molina *tomo 1. de iustit. tract. 2. disputat. 144.* & alij communiter. In hac controuersia constitutum videtur apud Doctores extra casum extremæ necessitatis misericordiam non obligare ex iustitia, hoc est, non esse obligationem faciendi eleemosynam ex peculiari præcepto iustitiæ. Dicendum deinde est in extrema necessitate seclusis aliis circumstantiis, non esse obligationem ex præcepto iustitiæ faciendi eleemosynam. Hæc doctrina potest probari eo quòd nullum est idoneum argumentum tam strictæ obligationis. Nam vel tale præceptum dicitur esse positiuum & humanum, & nullum tale potest assignari; vel ponitur naturale, & neque hoc dici potest; quod enim dixit Caietanus in extrema necessitate omnia bona esse communia, non sic accipiendum est quasi qui bona illa possidet amittat dominium propter necessitatem alterius, sed solùm quòd ex charitate & misericordia obligetur ad subueniendũ necessitati extremæ prout necessitas postulauerit, vt in sequentibus explicabimus. Et ab absurdo potest probari non esse tale præceptum, quia si ad id obligaretur homo ex iustitia, sequitur quòd si non daret eleemosynam, obligaretur ad re compensationem damnorũ, quæ sequuta sunt ex peccato illo, iuxta communem doctrinam Sanctorum in materia de restitutione; consequens autem planè est cõtra communem sensum. Scire autem oportet recentiores aliquos asserere, hominem quidem non obligari ex iustitia ad faciendam eleemosynam; obligari tamen ex iustitia ad non impediendum indigentem si velit sumere bona, quæ ipse possidet, quia indigens potest iustè sumere, vt dicemus *infrà*. Nihilominus existimo in prædicto euentu hominem solùm peccare contra misericordiam, si indigentem impediat sumere illa bona; si enim non peccat contra iustitiam nolens dare eleemosynam, non peccabit contra iustitiam nolens à se abdicare illa bona, & abscondens illa, ac proinde impediens, ne pauper sumat, modò nullam aliam vim inferat illi. Quòd autem pauper ille non peccet in extrema necessi

necessitate vsurpans bona si potest, non arguit alterum obligari ex iustitia, sed solùm stricto iure misericordiæ, & proinde non esse rationabiliter inuitum, si extremè indigens sibi vsurpet necessarium, vt infrà dicemus. Nauarrus autem suprà alia ratione probat nostram sententiam, nempe non obligari hominem ad faciendam eleemosynam ex iustitia, quia sequeretur etiam elapso tempore necessitatis obligari hominem ad elargitionē eius rei, quæ per eleemosynam erat eroganda. Hæc tamē ratio calumniæ patet, & non est visa efficax doctissimo Sarmiento, eo quòd obligatio illa iustitiæ si esset, solùm esset pro tempore necessitatis, ex mente authorum primæ opinionis, quam subsidiariam appellat Sarmiento, id est, in subsidium occurrentis necessitatis.

Ad ea verò, quæ in contrarium obiiciuntur, non est operosum respondere. Ad primum constat ex dictis. Ad secundum ex testimoniis Patrum bene respondet Molina suprà *ad sextum*, explicanda esse de stricta obligatione misericordiæ. Ad aliud respondetur, licèt ad id possint diuites compelli per iudicem, vt docent Doctores citati; hoc tamen non oriri ex obligatione iustitiæ diuitum erga pauperes, sed ex eo quòd illud valde sit necessarium ad commune bonum. S. Thomas autem infrà *quæst.118. artic.4. ad 2.* solùm dixit hominem obligari ad faciendam eleemosynam ex debito legali, per quod S. Thomas non intelligit debitū iustitiæ, sed quodcumque morale debitū respectu alterius, quo modo loquendi vtitur sæpe in hac secunda secundæ, & eidem argumento respondens *quæst.13. de malo, artic.2. ad 4.* explicuit idem testimonium Basilij, quod in eo argumento citat de tempore, quo quis obligatur ad faciendam eleemosynam, quia habet bona superflua, & alter indiget: hæc autem obligatio solius est misericordiæ, communiter loquendo.

Sed posset aliquis obiicere hoc modo, si quis per vim impediret pauperem ne postularet eleemosynam, peccaret contra iustitiam; ergo qui nō vult dare illi eleemosynam, etiam peccat cōtra iustitiam; hoc enim posterius maius quid videtur illo priori. Neganda tamē est consequutio; est enim diuersa ratio, & diuersum ius, respectu vtriusque actus; quilibet enim habet ius liberè inquirendi & petendi eleemosynam, etiamsi illa facienda sit ex sola misericordia, & ita impedire primum actum inquirendi, manifestè esset contra iustitiam; nolle autem dare eleemosynam solum esset contra misericordiam. Illustremus rem exemplo. Si quis impediret per vim Petrum ne posset postulare à Paulo gratis sibi aliquid donari, peccaret contra iustitiam impediens libertatem alterius circa postulandam donationem. Et tamen Paulus absque vllo omnino peccato posset negare postulatum à Petro; ergo non mirum si in nostro casu peccet quis contra iustitiam, impediens aliquem petere eleemosynam, & quòd negans eleemosynam solùm peccet contra misericordiam.

Sed potest iterum obiici pro sententia Caietani. Si Petrus impediret Paulum volentem piscari aut venari in locis communibus, peccaret contra iustitiam; ergo cùm in extrema necessitate omnia bona sint communia, peccat contra iustitiam qui impediret indigentem vsurpare bona, quibus indiget; ergo qui non vult dare eleemosynam, peccat contra iustitiam dum habet clausam & obsignatam pecuniam. Huic tamen obiectioni ex dictis respondendum est esse diuersam rationem: nam in antecedenti est sermo de bonis communibus, quæ non habent aliquem dominum peculiarem, & ita cuilibet priuato liberum est conari ad comparādum illa, vt constat in venatione, vel piscatione in loco communi, cuius nulla est peculiaris prohibitio, nullúsque priuatus Dominus: in nostro autē casu ex eo quòd pauper indigeat, diues non amittit dominium suarum rerum donec illas elargiatur, etiamsi retinens peccet cōtra misericordiam.

A Quo autem sensu in extrema necessitate bona dicantur communia, suprà explicuimus.

DVBIVM IV.

An in extrema necessitate teneatur quis facere eleemosynam de rebus sibi necessariis.

COnstat ex supradictis, eleemosynam faciendā esse tempore obligationis ex bonis omnino superfluis, id est, quæ non sunt necessaria vitæ conseruationi, aut statui personæ: vocant autem Doctores in quæstionem, an sit obligatio faciendi eleemosynam aliquando ex necessariis. Et aliqui existimant non esse talem obligationem. ita docuit Antoninus *2. par. tit.1. c.24. §.5.* Rosella & B Pisana *verbo eleemosyna*, & solet adduci S. Th. hîc *in art.6.* vbi loquens de extrema necessitate dicit fore laudabile relinquere necessaria statui ad subueniendum indigenti. Vnam vel alteram rationem pro hac sententia referemus *infrà*. Secunda sententia est asserentium in extrema necessitate esse obligationem faciendi eleemosynā ex bonis statui necessariis. ita docuit Richardus *in 4.d.15.art. 2.q.2.* Paludanus *quæst.3.* Durandus *q.6.art.2.* Maior *concluſ.5.q.5.* Syluester *verbo eleemosyna, q.2.* Angelus *verbo eleemosyna, num.5.* Armilla *num.2.* Caiet. *in summula, verbo eleemosyna, & tomo 2. opuscul. tract.5.c.3. & 5.* Nauarrus *in summa c.24.n.5.* Corduba *1. quæstionarij, q.26.* Bañez *in art.6. dubit.2.* & alij recentiores. & probari solet ex illo 1. Ioan. 3. *Qui habuerit substantiam huius mundi, & viderit proximum suum necessitatē habere, & clauserit viscera sua, quomodo charitas Dei manet in eo.* & Matth. 25. damnantur homines aliqui, quia C non fecerunt opera misericordiæ: non est autem credibile tot fore damnandos propter illam causam, si solùm esset obligatio faciendi eleemosynam ex rebus omnino superfluis. solent etiam adduci testimonia Patrum, Ambrosij *d.86. cap. pasce esurientem, si non pauisti, occidisti.* & similia sunt apud Patres. Et ratione probatur, quia in extrema necessitate indigens potest bona illa vsurpare; ergo signum est, alterum obligari saltem ex misericordia. Rursus quia maioris momenti est vita proximi, quàm conseruatio status in diuite.

In hac controuersia oportet ante omnia distinguere causam imminētis mortis; si enim talis sit causa vt propter illam iustè quis puniatur pœna mortis, consentiunt Doctores nullum obligari ad subueniendum illi, qui iustè damnatur, sed sicut iudex & actor iustè procedunt, ita D alij propter publicum bonum possunt permittere executionem eius pœnæ propter bonum publicum. Si tamen alio modo pauper venerit in statum extremæ necessitatis. v.g. quia amisit sua bona cum peccato, vel sine illo, dicendum est esse obligationem faciendi eleemosynam ex his bonis quæ non sunt statui simpliciter necessaria; duobus enim modis potest esse aliquid necessarium ad conseruationem status, vel simpliciter, vel secundùm quid, & ad melius. & de eo quod posteriori modo est necessarium, loquimur in hac conclusione, & fauet Gregorius *homil.30. in Euangelia*, explicans illa verba, *Diliges proximum tuum sicut teipsum*; ait enim, minus amare proximum conuincitur, qui in necessitate illius etiam quæ sibi necessaria sunt cum eo non partitur; E videtur autem loqui Gregorius de obligatione præcepti, explicabat enim præceptum illud, *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Et de necessariis hoc modo faciliùs intelligitur vim habere aliqua testimonia Patrum. Ambrosij *suprà*, Symmachi Papæ *d.83. cap.1.* & aliàs vix obligarentur homines ad faciendam eleemosynam.

Deinde quanto maior est necessitas proximi, strictior est obligatio succurrēdi illi, sed in graui necessitate tenemur succurrere proximo ex bonis superfluis statui; ergo in extrema obligabimur strictiùs, atque adeò ad succur-

sendum illi ex iis,quæ necessaria sunt statui,non simpliciter, sed aliqua ratione.

Rursus dicendum est, si persona egens sit valde necessaria bono communi Reipublicæ, aut Ecclesiæ, præceptum eleemosynæ obligat etiam ad faciendam illam ex bonis necessariis statui,eo quòd bonum publicum in eo euentu maioris momenti est, atque adeò præferendum statui priuatæ personæ. Præterea dicendum est esse probabilius subueniendum esse extremè indigenti cum magno aliquo detrimento proprij status. Hanc teneo cum Doctoribus secundæ opinionis, & præcipuè probanda est ex ordine charitatis & misericordiæ, secundùm quem præferenda videtur vita proximi aliquibus bonis necessariis ad statum, & ita non mirum est si sit obligatio præferendi proximi vitam illis. Quod ex dictis videtur confirmari, dixi esse obligationem succurrendi extremæ necessitati cum magno aliquo detrimẽto,& non simpliciter;quia,vt docet Bañez hîc *in artic.6. dubitat.2.*& alij viri docti huius ætatis,non est obligatio succurrendi vitæ hominis priuati cum detrimento totius status, quod per seſe videtur manifestum, & alienum à communi sensu, præsertim quia etiam ob conseruandam propriã vitam, nullus priuatus obligatur ad consumendam omnem rem familiarem, ingentémque diuitiarũ multitudinem necessariam ad statum. & fortè in hoc sensu loquuti sunt Doctores primæ opinionis. Et certè consumere omnia necessaria ad statũ, vix posset fieri in aliquibus sine detrimento eorum quæ necessaria sunt ad conseruationem vitæ. loquimur autem in præsenti conclusione de priuata persona; si enim esset aliqua persona publica Reipublicæ, & conseruationi fidei maximè necessaria,strictior posset esse obligatio succurrendi illi.

Sed solent obiici primò verba S.Thomæ suprà relata ex *artic.6. in fine,* vbi ait: Laudabiliter prætermittere aliquem quod videretur pertinere ad decentiam sui status. loquebatur autem de casu extremæ necessitatis priuatæ personæ, vel magnæ alicuius necessitatis Reipublicæ. Respondeo per illud verbum *laudabiliter*, non excludere S.Thomam obligationem præcepti,siquidem loquitur de magna necessitate Reipublicæ.Secundò potest respõderi iuxta dicta,vt neget S.Thomas esse obligationem elargiendi omnia necessaria simpliciter ad statum. Et ex hac doctrina soluitur id, quod obiici etiã solet,nempe pro vita alterius non esse obligationẽ consumendi omnia necessaria ad statum, quia licèt vita alterius secundùm se sit maius bonum, tamen ab altero non est conseruanda cum tanto detrimento: hoc enim nos concessimus authoribus primæ opinionis,& solùm docuimus esse obligationem succurrendi extremæ necessitati alterius.

Sed restat explicare an in graui necessitate proximi sit obligatio succurrendi cum aliquo detrimento bonorum,quæ necessaria sunt statui; hactenus enim loquuti sumus de necessitate extrema.Prima opinio est asserentium non esse talem obligationem. ita sensit Caietanus *tract.de præcepto eleemosynæ.* Et probatur primò ex S.Thoma in his articulis, qui non videtur agnoscere obligationem. Secundò,quia si esset talis obligatio, multi damnarentur,quia sunt multæ graues necessitates, quibus tamen nullus succurrit ex necessariis ad statum. Tertiò, quia,vt ponimus,bona illa sunt necessaria ad statum, & aliàs necessitas non est extrema. Aliorum sententia est, esse talem obligationem. ita sensit Adrianus *quodlibeto 12.artic.2.* Paludanus *in 4.d.15.quæst.3.* Bañez hîc *in artic.6. dub.4.* & pro ea citat Victoriam,Canum,& alios. sequitur P.Valentia hîc *quæst.9. puncto 4.* & hæc sententia mihi placet si rectè explicetur. Duobus autem modis potest intelligi hæc obligatio, vno quòd teneatur quis ad talem eleemosynam faciendam per liberalem omnino donationem; alio modo quòd solùm teneatur ad succurrendum illi per mutuum. Hoc ergo posteriori modo docet Bañez posse adimpleri talem obligationem *loco citato, concluſ.1.* quamuis sub disiunctione loquatur in ea conclusione; in responsione tamen ad primũ absolutè loquitur,& Valentia *suprà,* idem docet de mutuo, *puncto citato,colum.648.§.atque ego etiam puto veriorem.*

Mihi ergo est valde probabile, in hoc euentu esse obligationem faciendi eleemosynam: existimo tamen non esse obligationem faciendi illam per liberalem omnino donationem, sed satisfacere si fiat per mutuũ. Hanc sententiam quod attinet ad eam partem,quòd nõ sit obligatio faciendi eleemosynam per liberalem donationem,facile admittent omnes,qui putant, in graui necessitate non esse obligationem faciendi eleemosynam, quos retuli *dub.1.* Gabriel, Gerson, Maior, Conradus, Durandus. Item illam admittet Caietanus qui in casu huius dubij censet,nullam esse obligationem, vt retuli. Rursus omnes Doctores,qui censent satisfieri præcepto eleemosynæ per solum mutuum, ij sunt Adrianus, Nauarrus,Couarruuias,Toletus,& alij,quos referam *dub.6.* de quo quid sentiendum sit, ibi dicemus. Et tandem id docuerunt in specie Bañez,& P.Valentia *locis citatis*; solet autem probari aliquibus testimoniis Scripturæ & Patrum, de quibus recentiores interpretes hîc volunt colligere, esse in hoc casu obligationem faciendi eleemosynam, quæ tamen, meo iudicio, non omnino concludunt, eo quòd licet ex illis probetur esse obligationem faciendi eleemosynam in necessitate graui, tamen non video quomodo ex eis colligitur esse obligationes hanc faciendi eleemosynam ex bonis quæ homini sunt necessaria ad conseruationem status. multa huiusmodi testimonia legi possunt apud Magistrum Bañez, & P. Valentia *loco citato.*Illud testimoniũ videtur habere probabilitatis speciem, quod sumitur ex *Matth.18.* vbi seruo,qui conseruum suum tenens suffocabat, dicens:*Redde quod debes,* dixit Dominus: *Serue nequam, omne debitum dimisi tibi,quoniam rogasti me,nónne oportuit & te misereri conserui tui*; obligatus ergo erat ille ad miserendum, & tamen seruus ille qui postulabat debitum, non habebat superflua. Dixi hunc locum habere probabilitatis speciem,quia absolutè non videtur concludere contra Caietanum;quia posset aliquis dicere conseruum illum debitorem omnino non posse soluere,ac proinde iniustè à conseruo vexari, qui tamen obligatus erat ad non vexandum hominem, quin potius ad cõcedendam saltem solutionis faciendæ dilationem. Et quidem si iste locus omnino euinceret rem aduersùs Caietani opinionem, etiam aliquid probabiliter concluderet contra Bañez & Valentiam;quia,vt dixi infrà *ad quæst.62.* in materia de restitutione, & *3.parte* in materia de pœnitentia, agens de reuiuiscentia peccatorum,& suprà *ad quæst.24.* in illa parabola sermo inducitur de remissione debiti per liberam omnino condonationem, & non de sola dilatione ad soluendum,& tamen Bañez,& P.Valentia putant, in casu huius dubij sufficere mutuum,& dilatio solutionis mutuum quoddam est, vt tradunt Doctores in materia de emptione & venditione.

Ex eo ergo mihi placet prædicta sententia, nempe quòd sit obligatio faciendi eleemosynã,quòd ordo ipse charitatis videatur postulare vt succurramus graui necessitati proximi sine graui & æquali detrimẽto nostro; ergo possumus ad id obligari cum aliquali incõmodo bonorum nostri status,& dignitatis; quòd verò in hoc euentu sufficiat mutuare,quidquid sit de aliis casibus,de quibus dicemus *dub.6.*quia est peculiaris ratio: nam & necessitas proximi non est extrema,vt ponimus,& eleemosyna facienda est non de bonis superfluis,sed de bonis statui necessariis; ergo satis erit per mutuũ succurrere necessitati proximi cum onere soluendi mutuum, cùm proximus commodè poterit, quod ex dicendis *dub.6.* ampliùs intelligetur.

Ad

Ad primum contrariæ opinionis ex authoritate D. Thomæ respondet P.Valentia duobus modis posse explicari, vno vt S. Thomas assignet duos casus frequentius occurrentes obligationis eleemosynę faciendæ,non tamen quòd neget alium, de quo modò disputamus; altero vt nomine necessitatis extremæ comprehendat etiam grauem.& hanc secundam expositionem adducit etiam Bañez,& addit aliam,scilicet vt D.Thomas *in art.* 5. velit non esse obligationem faciendi eleemosynam per liberalem omnino donationem,nisi in duobus casibus, quorum illi faciunt mentionem: sed an in illis hoc sit necessarium,dicetur *dubio* 6. Demum facilè potest explicari S.Thomas, vt velit in casu huius dubij non esse obligationem faciendi eleemosynam cum insigni aliquo detrimento & consumptione multorum bonorum, quæ necessaria iudicantur ad conseruationem status.Ad secundum respondetur interdum excusari homines multos vel propter ignorantiam, vel quia putant in eo casu non obligari,vt sentit Caietanus,vel quia non possunt succurrere illis necessitatibus sine magno detrimento status. Ad tertium constat ex dictis.

Dvbivm V.

An ex bonis simpliciter necessariis ad conseruationem naturæ liceat facere eleemosynam extremè indigenti.

HOc solent disputare authores explicantes,an liceat exponere propriam vitam corporalem pro vita corporali alterius. Est autem prima sententia asserentium id non esse licitum, ita sensit Durandus *in* 4.*d.* 15. *quæst.*6.*& d.*17.*quæst.etiam* 6.Paludanus *d.* 15.*quæst.* 3.*n.*13. Gabriel *d.*16. *quæst.* 4. & probari potest ex S. Thoma hîc *art.* 6. dicit enim non deberi dari eleemosynam de necessariis naturæ,quia hoc est sibi & suis vitam subtrahere.& infrà *quæst.*64.*art.*7.Plus (inquit) tenetur homo vitæ propriæ,quàm alienæ.Secundò probatur ex Augustino,qui aperte videtur docere hanc sententiam *lib.de mendacio,cap.*6.his verbis:Si vitam quis temporalem pro alterius vita temporali pendit, non est hoc alterum sicut se diligere,sed plusquam se,quod doctrinæ regulam excedit. Vnde colligit multo minus esse amittendam spiritualem vitam per mendacium pro vita alterius seruanda. Tertiò quia nullus potest dare alteri cibum necessarium proprio filio; ergo multo minus cibum sibi necessarium.Quartò quia secundùm ordinem charitatis quisque se debet plus diligere, quàm proximum:ergo non potest pro vita corporali alterius exponere propriam certo mortis periculo.

Secunda sententia est asserentium esse licitum,& maximè laudabile pro vita alterius corporali exponere vitam propriam. ita docuit Victoria *relectione de homicidio, num.*26.Bañez suprà *ad quæst.*26. *ad art.*4. Sotus 5.*de iustitia,quæst.*1.*art.*6.P.Azor *tomo* 2.*lib.*12.*cap.*4.*quæst.*2.Abulens. *tom.* 6.*in Matthæum, quæst.* 305. Multique alij recentiores; & mihi placet. putant autem aliqui esse sententiam S. Thomæ *in* 3.*d.*29.*quæst.*1. *art.*2. *ad* 3.ibi tamen solùm dixit vitam corporalem exponi posse pro amico; non tamen explicat an hoc possit fieri pro bono spirituali, vel corporali amici. Et eodem modo loquitur *opusculo* 20. *lib.*1.*de regimine princip.cap.*10.Alia etiam testimonia aliorum solent adduci,ex quibus non potest efficaciter probari hæc sententia,quia ex illis non satis constat authores loqui de vita corporali pro vita corporali.Hanc ergo sententiam expresse videtur tradidisse Aristoteles 9. *Ethicorum,cap.*8.Lactantius *lib.*5.*diuinarum institut. cap.*18. & indicat Gregorius *lib.*3.*dialogorum.cap.* 37.& ratio est, quia in hoc euentu vita exponitur pro bono æquali, & ita non potest dici leuiter & sine causa exponi; ordo verò charitatis, id est, in quem inclinat charitas, non semper obligat in bonis corporis: nam si secludat necessitatem extremam,de qua modò disputamus, non videtur posse negari hominem vt non possit eum æquali damno alteri succurrere, licèt ad id non teneatur. Hæc tamen doctrina sic est intelligenda vt in modo succurrendi non sit aliquid inhumanum. v. g. licèt sit licitum pro defendenda alterius vita,euaginato ense fortiter dimicare,non tamen esset licitum seipsum percutere,aut aliquid facere quod esset seipsum moraliter occidere. est etiam necessarium vt hoc licitè fiat, hominem exponentem propriam vitam pro altero esse prudenter certum de propria salute spirituali; ad hoc enim magis obligatur homo,nec potest, vt suprà diximus,cum periculo vitæ spiritualis alteri succurrere.

Ex hac doctrina variæ sunt opiniones, in præsenti dubio de eleemosyna facienda de necessariis naturæ; alij enim negant, alij verò affirmant; & certè in re dubia mihi pars negans videtur probabilior, quæ,meo iudicio,est expressa D.Thomæ: nam *art.*6.*in corpore*, dicit, de necessario, sine quo aliquis esse non potest, non debere omnino fieri eleemosynam. quibus verbis significat non esse licitum. Vnde malè explicatur ab aliquibus vt solùm velit non esse obligationem faciendi talem eleemosynam,quia dicit omnino non debere fieri.Quod ampliùs explicatur, quia eodem modo loquitur de eo quod est necessarium sibi & suis, & tamen certum est, nullum posse facere eleemosynam alicui de eo quod necessarium est propriis filiis ad vitæ conseruationem. Rursus S. Thomas solùm excipit casum, in quo illa eleemosyna esset necessaria personæ, per quam sustentaretur respublica; ergo pro sola necessitate alterius priuatæ personæ censet id non esse licitum, & subiuncta ratio S.Thomæ hanc eandem eius mentem indicat, ait enim: Illud enim esset vitam sibi subtrahere, sicut infrà *quæst.* 69. *art.*4.*ad* 2.dixit, condemnatum vt fame moriatur non posse oblatum cibum non sumere,quia esset seipsum occidere, quod nos etiam in eum articulum tradidimus.& P.Vasquez 1.2. *d.*174.*cap.*4.*num.*18.*in fine.* Et ratio est, quia communi sensu iudicaretur inhumanum nolle conseruare vitam oblato cibo. & idem videtur dicendum in præsenti casu si quis pateretur mortem, quia subtrahit panem sibi,v.g.vt det alteri.

Ex quo soluitur ratio facta à simili de eo qui exponit vitam periculo mortis pro alio. Dicendum enim est,esse discrimen,& maximè considerandum modum, quo vita exponitur periculo; non enim quolibet modo potest quis se exponere, sed modo (vt aiunt) humano, id est, qui non sit alienus à communi prudentum more. Quod facile intelligitur: nam licèt in bello sæpe exponatur miles ex obedientia ducis ferè euidenti periculo mortis considerato modo & circumstantiis, in quibus constituitur ad dimicandum,tamen non posset vllo modo seipsum occidere, aut fame perire, respuens oblatum cibum. In his ergo & similibus magni momenti est modus,ex quo sequitur periculum mortis. Ad ea verò quæ in principio adducebantur pro prima opinione prout contra nostram doctrinam videntur esse, non esse difficile respondere. Ad primum locum S. Thom. iam diximus quid probet, & eodem modo posset explicari secundus,quamuis in eo solùm velit non esse necessarium ad salutem prætermittere actum defensionis cum moderamine inculpatæ tutelæ. Quod verò addit S. Thom. magis teneri hominem vitæ suæ prouidere quàm alienæ,intelligi potest iuxta dicta de elargitione eleemosynæ,vel etiam quando ipse,qui elargiturus est aliis propinquioribus,est necessarius. Ad Augustinum aliqui respondent illum noluisse docere,esse contra ordinem charitatis alteri succurrere in prædicto euentu, sed esse supra, & præter ordinem charitatis. Hæc tamen expositio non quadrat in Augustinum qui illatiuè colligit,

multo minus esse amittendam vitam spiritualem per mendacium; vult ergo neutrum esse licitum, scilicet exponere vitam corporalem pro vita corporali alterius, & per mendacium amittere vitam spiritualem.

Alij recentiores respondent, Augustinum prædictis verbis significare nullum posse pro altero seipsum occidere. Hæc tamen expositio mihi non probatur; ex contextu enim constat, Augustinum velle, nullo modo esse licitum propriam vitam corporalem exponere periculo mortis pro vita corporali alterius. & deducitur ex ratione subiuncta Augustini; id enim probat, quia dilectio proximi ex propria dilectione terminum accipit. Alio ergo modo existimo ex illo testimonio Augustini non posse sumi efficax argumentum pro prima opinione, quia, vt rectè notauit P. Vasquez 1.2. *tomo* 1.*d.* 109. *c.* 3. Augustinus *in eo cap.6. & duobus sequentibus*, nihil dicit ex propria sententia, sed in vtramque partem disputat, vt patet ex principio capitis 9. ait enim: Sic ista quæstione ex vtraque parte considerata, &c. *& lib.* 1. *retractationum, c. vltimo*, dixit idem Augustinus magnã partem eius libri de mendacio in inquisitionis disputatione versari. Imò ait: Hunc quoque librum auferre statueram de opusculis meis, quia & obscurus & anfractuosus & omnino molestus mihi videbatur. Ad tertium respondetur non esse eandem rationem, quia iuri alterius non potest quis cedere, sicut potest iuri proprio. Ad quartum concedimus verum esse interdum potiùs hominem seipsum debere diligere quàm alterum, nempe cùm modo humano non potest alteri subuenire.

Ex dictis colligitur posse aliquando hominem vitam corporalem exponere non solùm pro vita amici, sed etiã pro vita alterius proximi, quod sine causa idonea negãt aliqui recentiores; loquimur enim in euentu quo quis modo humano possit vitam suam exponere pro altero; tunc enim non minus pro amico, quàm pro quolibet proximo potest actus ille fieri propter honestum finem. Nec video causam, ob quam dicamus conditionem amicitiæ esse necessariam. Secundò colligitur ex dictis solutio vulgati dubij, quod facile potest contingere, scilicet an possit quis in naufragio constitutus concedere alteri tabulam, qua ipse iam vtebatur ad fugiendum periculum. Et Sotus suprà putat, non esse licitum tabulam semel assumptam alteri relinquere, quia hoc moraliter esset seipsum occidere; licitum tamen esse tabulam non assumere.

Mihi placet primò licitum non esse relinquere tabulam qua quis veluti vehiculo vtebatur, & proiicere se in mare cum certo periculo mortis; hoc enim planè videtur contra rationem: talis enim proiectio non minus videretur inhonesta, quàm si fieret è naui. Secus si quis iudicaret non esse probabile, esse periculum mortis propter peritiam natandi, & alias circumstantias. Secundò existimo etiam non esse licitum non sumere tabulam cùm quis potest; sicut de oblato cibo dicebam, & propter eandem rationem.

Restat explicare, an aliquando sit in præcepto exponere vitam propriam corporalem pro vita corporali alterius. Consentiunt Doctores non esse tale præceptum respectu priuatæ personæ æqualis: nam si cætera sint paria, nullus obligatur ad diligendum alterum plusquã se, etiam in bonis corporis, nec potest assignari vlla ratio talis obligationis; solùm ergo est quæstio quando persona indigens esset reipublicæ valde necessaria. Et Richardus quidem *in* 4.*d.*15.*art.*2.*quæst.*5. manifestè sentit esse opus perfectionis, non necessitatis, & videtur sequi ex doctrina Durandi *in* 4 *d.*17.*quæst.*6.*n.*6. fortè mouetur ex inclinatione naturæ in propriam dilectionem. Communior tamen sententia est quam tenent Caietanus hîc *in art.*6. Gabriel *in* 4.*d.* 16. *quæst.* 4. *art.* 2. *conclusione* 1. Sotus 5. *de iustitia, quæst.*1.*art.*6.*concl.* 3. S. Thomas hîc *art.*6. Et mihi videtur vera, quia lumine naturali videtur notum bonum publicum præferendum esse bono priuato, quod intelligendum est iuxta doctrinam traditam de modo humano succurrendi necessitati alterius, v.g. per bellum, aut quid simile, ita tamen vt quis non cooperetur propriæ morti. De tabula verò in naufragio disputant Doctores an teneatur priuata persona concedere illam Regi. Et certè non videtur licitum sese ex illa proiicere; hoc enim videtur esse cooperatio propriæ morti; licitum tamen esset non assumere tabulam, imò esset obligatio non sumendi illam, quæ iure naturæ videtur in eo euentu Regi concessa; & eodem modo non posset quis sumere panem Regi, aut alteri personæ publicæ, bono communi maximè necessariæ.

DVBIVM VI.

An in extrema necessitate necessarium sit illi succurrere per donationem, vel sufficiat per mutuum.

DVbij sensus satis est manifestus. Et prima sententia est absolutè asserentium, in extrema necessitate esse obligationem faciendi eleemosynam per liberalem omnino donationem. ita Sotus *lib.* 4. *de iustitia, quæst.* 7. *art.*1.*ad* 4. P. Valentia hîc *punct.* 3. Bañez *in art.* 6. *dubio* 3. & alij, & probari solet primò authoritate Patrum, & Scripturæ; absolutè enim docent dandam esse eleemosynam, neque explicant de mutuo. legantur quæ attulimus suprà ad probandum esse præceptum eleemosynæ. Ratione etiam probatur, quia in extrema necessitate omnia sunt communia; ergo obligatio est succurrendi per liberalem donationem, quod ipsa charitas erga proximum videtur etiam postulare. Corduba 1. *quæstionarij, quæst.*26.*in responsione ad* 7. docet, ei, qui simpliciter eget, simpliciter dandam esse eleemosynam per donationem; si verò non simpliciter egeat, distinguit: nam vel eleemosyna fit de superfluo status, quod erat expendendum in honestos vsus, & tunc non est necessarium donare, sed sufficit mutuare sub mutuo conditionali, si pauper venerit ad statum, in quo possit restituere; quòd si quis habeat bona superflua, nec velit in alios honestos vsus consumere, elargienda sunt pauperibus per donationem.

Aragon hîc *in art.*5.*in solutione argumentorum, pag.* 739. *columna* 2. duo docet, vnum est, simpliciter extremè indigenti ex superfluis faciendam esse eleemosynam per donationem. Secundum est si eleemosyna sit facienda ex necessariis, & pauper egeat re magni momenti, satis est si diues rem illi mutuet sub conditione si postea potuerit. Aliorum verò sententia est, in extrema necessitate satisfacere diuitem præcepto eleemosynæ per mutuum. ita sensit Adrianus *in* 4. *in materia de restitutione, quæst. qua incipit, quia dictum est de lucro.* Nauarrus *in summa cap.* 17. *num.*61.*& cap.* 24. *num.* 5. Couarruuias *regula, peccatum, parte* 2.*relectionis, num.*4.§.1. Ioannes de Medina *de restitutione q.*3.*in principio, & tract.de eleemosyna, cap.an extremè indigenti sit facienda eleemosyna donando.* & Cardinalis Toletus *in summa lib.* 5.*c.* 24. & idem sentiunt, & manifestè supponunt Doctores existimantes eum qui aliquid accepit in extrema necessitate, nactus pinguiorem fortunam obligari ad restitutionem. Pro qua sententia citat Couarruuias suprà *num. illo* 4. Glossam communiter receptam ad regulam, *Peccatum.* Odoardum *de solutionibus*, & dicit hanc opinionem in specie tradidisse Doctores in caput, *si quis propter necessitatem, de furtis*, & Ioannem Lupum *in rubrica de donationibus.*§.65.*num.*47. Almainum *in* 4. *dist.* 15. *quæst.*2. & graues Theologi huius ætatis, qui omnes eo maximè vtuntur argumento, misericordiam solùm obligari ad subleuandam necessitatem, sed per mutuum rei potest subleuari; ergo non est cur dicamus misericor

misericordiæ præceptum obligare ad donationem. Et explicari potest, quia per mutuum aufertur materia misericordiæ; ergo etiamsi quis peccaret nolens succurrere necessitati nisi per mutuum, posset nihilominus pauper manere obligatus ad restitutionem, si postea posset restituere.

Pro explicatione notandum est, aliquem posse esse in necessitate extrema simpliciter, quia neque hîc, neque alibi habet aliqua bona, neque aptus est ad facile illa comparâda, vel in necessitate extrema secundùm quid, quia licèt hîc & nunc non habeat bona ex quibus possit succurrere suæ necessitati, habet tamen alibi. Hoc præmisso communis videtur Doctorum sensus non esse necessarium donare ei, qui non eget simpliciter, quia hic verè habet vnde succurrat suæ necessitati, quamuis quia hoc loco non habet, obligatio est illi succurrendi per mutuum, & in hoc euentu Bañez hîc *dubitatione 3.* dicit esse veram sententiam Adriani, & idem docuit Soto *lib. 4. de iustitia, quæst. 7. art. 1. in fine.* P. Valentia hîc *puncto 4. columna 631. §. nec tamen improbo.* Secundò etiam videtur certum apud Doctores non esse necessarium extremè indigenti donare rem ipsam, quando ad subueniendum necessitati sufficit vsus rei, quæ non est vsu consumptibilis. ita docuit Nauarrus *in sum. cap. 17. n. 61.* & concedit argumento illius respondens P. Valentia *loco citato ad 3.* & Bañez *loco citato ad 2.* aliique Doctores communiter, & ideo si ad succurrendum necessitati proximi satis sit concedere vsum equi. v.g. non erit necessarium illum donare, quia, vt ponimus, satis succurritur necessitati per vsum equi. vnde elapso necessitatis tempore restituendus est domino.

Tertiò meritò docet Bañez non obligari diuitem ad donandum ei, qui eget; potest tamen aliquo labore, & munere, quo vti solet, victum & pecunias quærere. & ratio est, quia moraliter hic habet facultatem soluendi. Vnde & frequenter solent conduci pauperes ad laborandum, vt hac ratione cibus illis concedatur, & aliqua pecunia, ex qua possint vestitum quærere. Ex qua doctrina plura dubia ad mores pertinentia in specie possunt dissolui. Sed in his euentibus aliqui volunt non esse præceptum eleemosynæ: sed misericordiæ. ita P. Azor *tomo 2. lib. 12. cap. 9. quæst. 2.* Sed hæc quæstio nominis est, non rei, si semel concedamus quod concedunt Doctores, satis fieri præcepto tunc vrgenti per mutuū, nec esse necessariam donationem. Quartò existimo eleemosynā esse faciendam per donationem omnino liberalem extremè indigenti, quando moraliter & prudenter iudicatur, illum nunquam adepturum aliquid, ex quo possit soluere (quod in pauperibus, qui senes sunt & infirmi, sæpe potest contingere) iste enim & simpliciter eget, & aliàs iudicatur futurus impotens ad soluendum, quapropter charitas ipsa postulat ne ei tale aliquod onus imponatur, quod ex eo potest ostendi: nam nullus dicet istum obligari ad comparandum vnde soluat. Dices non obligari istum absolutè ad restituendum, sed solùm sub conditione si nactus fuerit meliorem fortunam. Respondetur ex hoc colligi aliquid donationis inueniri in huiusmodi elargitione eleemosynæ, quod ex dicendis ampliùs constabit.

Quintò existimo extremè indigenti ita esse liberaliter faciendam eleemosynam rei, qua eget ad suam necessitatem subleuandam, vt nulla ei obligatio imponatur contra bonum spirituale illius. v.g. vt non possit ingredi religionem, nisi priùs restituat pretium rei illius. ita cum aliis recentioribus docet P. Vasquez, hoc enim per se videtur durum, & alienum à pietate Christiana, & cùm charitas obliget ad succurrendum necessitati proximi, non debet impedire perfectionem spiritualem illius: quæ enim esset charitas & misericordia impensa extremè indigenti, quæ corpus saluans animæ profectum impediret; in extrema igitur necessitate non sufficit mutuare, sed aliquo etiam modo donare. Sextò absolutè & simpliciter existimo in extrema necessitate faciendam esse eleemosynam per liberalem donationem, si bona diuitis omnino sint superflua, nec personæ, aut statui illius necessaria. Moueor quia & necessitas est extrema simpliciter, & bona diuitis omnino superflua; ergo strictior est obligatio faciendi eleemosynam ex illis, quàm si bona essent necessaria statui. Quod videtur manifestum; obligatio enim misericordiæ oritur ex necessitate pauperis, & facultate diuitis. Et explicatur, quia ex bonis necessariis statui facienda est eleemosyna per aliqualem donationem in casibus explicatis; ergo ex bonis superfluis omnino erit facienda per donationem simpliciter. Septimò si eleemosyna facienda sit de bonis necessariis statui, & cum graui detrimento eius, non est improbabile quod docuit Aragon, & admittunt omnes Doctores vltimæ opinionis, Nauarrus, Adrianus, Couarruuias, Toletus & alij, satisfacere in eo euentu per mutuum, quod tamen ego non admitterem nisi ibi etiam interueniat aliqua donatio, iuxta dicta *conclusione 4. & 5.*

Ex dictis facile est soluere rationes primæ & vltimæ opinionis, quatenus contra nostram doctrinam videntur esse. Concessimus enim secundùm primam opinionem aliquando esse obligationem faciendi eleemosynam per donationem. Ad rationem verò vltimæ opinionis dicendum est, ad faciendam eleemosynam non solùm esse considerandam vtcumque necessitatem egētis, sed etiam bona, ex quibus facienda est eleemosyna. Et ex his duobus capitibus interdum oritur, vt eleemosyna facienda sit per donationem; & certè cùm ex superfluis fit, faciendam esse eleemosynam per donationem, videtur consentaneum doctrinæ Patrum, & S. Thomæ; ait enim S. Thomas infrà *quæst. 66. art. 6. in corpore*, res superfluas ex naturali iure deberi pauperum sustentationi, in quem sensum citat Ambrosium *d. 47. cap. sicut ij.* quod desumptum est ex Ambrosio *tomo 3. serm. 81.* verba sunt: Esurientium panis est quem tu detines, nudorum indumentum est quod tu recludis, miserorum redemptio & absolutio est pecunia, quam tu in terram defodis. Fauet etiam Hieronymus relatus *d. 42. cap. 1.* aliena rapere conuincitur, qui vltra necessaria sibi retinere probatur. Et Basilius *homilia 1. contra diuites auaros.* huiusmodi diuites vocat raptores, similiáque occurrunt frequenter apud Patres quæ refert Caietanus *opusculo de eleemosyna, cap. vlt.* Alia verò argumenta, quæ solent fieri pro opinione Nauarri, solùm probant, non esse faciendam eleemosynam per liberalem omnino donationem rei, quando indigens non est simpliciter indigens, iuxta supradicta. Ex quibus etiam constat quódnam iudicium ferendum sit de sententia Cordubæ, & Aragon.

DVBIVM VII.

An in graui necessitate sit facienda eleemosyna per donationem omnino liberalem.

SVprà diximus esse obligationem faciendi eleemosynam in graui necessitate, restat explicare, an sit obligatio donandi, vel satis sit mutuare. & potest intelligi dubiū, vel quādo eleemosyna faciēda est ex bonis superfluis, vel quando facienda est ex bonis aliquo modo necessariis statui. & de hoc secundo sensu dixi suprà. Circa priorem verò sensum, aliqui indicant esse obligationem donandi de superfluis, quia solùm excipiunt casum quādo facienda est eleemosyna de necessariis statui, in quo dicunt sufficere mutuare. ita Bañez hîc *in a. 6. dub. 4. ad 1. & dub. 3. §. 2. dico*, ait: Si verò esset superfluū & in cōmunibus necessitatibus, quia non teneor (inquit) dare huic determinatè, possum cōmodare, sed animo dandi alij alio tempore. P. etiam Valentia hîc *puncto 4. columna 648. §.*

atque

atque ego etiam, solùm videtur excipere casum, in quo eleemosyna facienda est ex necessariis statui. Et probari potest hæc sententia, quia præceptum eleemosynæ eadem ratione videtur intelligendum siue in extrema, siue in graui, quod attinet ad modum faciẽdi eleemosynam: sed in extrema necessitate (vt diximus, est) obligatio donandi rem, qua pauper indiget; ergo & in necessitate graui. Secundò probari potest ex doctrina Sanctorum, quos retulimus *dubio præcedenti, in fine,* qui docent superflua bona diuitum deberi pauperibus: sunt autem pauperes non solùm qui extremè indigent, sed etiam qui graui laborant inopia.

Multorum tamen sententia est, in graui necessitate non esse obligationem donandi, sed satis esse mutuare ad succurrendum illi necessitati. ita sentiunt citati *dubio præcedenti,* qui id expresse docuerunt de obligatione succurrendi extremæ necessitati, Adrianus, Nauarrus, Toletus, Couarruuias, & alij, quos ipse refert, & nos retulimus; & plures alij Doctores, dum affirmant non satis fieri præcepto misericordiæ per solum mutuum, de extrema necessitate planè loquuntur, & ratio eorum hoc etiam indicat: probant enim quia in eo euentu omnia sunt communia. quæ ratio vim non habet extra articulum extremæ necessitatis. Et iidem Doctores fatentur non esse obligationem donandi ei, qui non est simpliciter in extrema necessitate, quando scilicet alibi habet bona, vel facultate aut arte vtitur, qua facilè potest comparare bona, ex quibus restituat, quod in ea necessitate accepit.

In hac controuersia primò videtur certum non esse necessarium graui necessitati succurrere per donationẽ, quando indigens non indiget simpliciter, sed hîc, & nunc. iste est sensus communis Doctorum, qui idem asserunt de eo, qui extremè indiget, non simpliciter, sed secundùm quid, vt diximus *dubio præcedenti.* quod potiori ratione vim habet in necessitate graui. Secundò etiam videtur certum apud Doctores non esse necessarium grauiter indigenti concedere dominium rei, quæ non consumitur vsu, quando solus vsus sufficit ad subleuandam necessitatem; sic enim philosophantur in necessitate extrema, cuius rationem assignabam *dubio 6.* Tertiò existimo non obligari diuitem ad donandum omnino grauiter indigenti, quando ille potest aliqua arte vel munere, quo solet fungi, comparare vnde possit soluere, vt cum Bañez dicebam *dubio præcedenti,* quia ille moraliter censetur habere bona, ex quibus possit succurrere suæ necessitati. Quartò mihi est valde probabile hanc eleemosynam ita esse faciendam per donationem, vt egens non obligetur ad aliquid contra bonum spiritualis profectus, v.g. vt impediatur ab ingressu religionis, donec soluat, sicut dicebam *dubio 6.* de eleemosyna facta in extrema necessitate. Quintò idem dicerem in casu, quo moraliter iudicaretur impossibile, grauiter indigentem adepturum bona, ex quibus restitueret; ponimus enim necessitatem fieri ex omnino superfluis; hic tamen casus non facile eueniet.

Tandem mihi est valde probabilis prima sententia propter eius fundamenta, & quia Patres citati dubio præcedenti in solutione argumentorum vehementer hanc doctrinam indicant; sed rarò, vt dixi, occurret hæc obligatio: negare tamen non possum probabilem esse secundam opinionem. Vnde & probabile est quod dixit Bañez, occurrentibus multis grauibus necessitatibus posse diuitem vni indigenti mutuare, quamuis ego non satis intelligo rationem illius, probat enim quia tunc nulli determinatè tenetur succurrere. quæ ratio calumniæ patet. Tum quia idem deberet dicere occurrentibus aliquibus necessitatibus extremis quando diues solùm posset vni succurrere. Tum quia fieri potest vt simpliciter obligetur ad donandum vni, quamuis liberum illi sit succurrere huic, vel alteri, sicut de eleemosyna facienda per mutuum dicendum est, diuitem obligari ad mutuandum, quamuis integrum illi sit huic vel illi mutuare, cùm omnibus non possit per mutuum succurrere. De eleemosyna verò facienda in graui necessitate de bonis aliquo modo necessariis statui, dicebam *dub. 4.*

Ex dictis soluitur dubium quod disputari solet ab aliquibus in materia de restitutione, nempe an qui in extrema necessitate aliqua bona accepit, teneatur ad restitutionem postea, cùm possit; philosophãdum enim est secundùm diuersas opiniones. Negat enim Scotus *in 4. d. 15. quæst. 2. ad 5.* Gabriel *quæst. 2. art. 2. conclusione 2.* Syluester *verbo furtum, quæst. 5.* Armilla *num. 10.* Et idem dicere debent omnes, qui putant, in extrema necessitate faciendam esse eleemosynam per liberalem omnino donationem. Alij verò docent faciendam esse restitutionem, quos citat & sequitur Couarruuias *regula peccatum, 2. parte. §. 1. num 4.* Et omnes qui putant in extrema necessitate non esse obligationem faciendi eleemosynam per donationem, sed per mutuum vel alium contractum satisfieri præcepto misericordiæ. & secundùm doctrinam à nobis traditam de obligatione faciendi eleemosynam per donationem constat, quid dicendum sit.

DVBIVM VIII.

An existens in extrema necessitate, vel graui, possit priuata authoritate sumere rem alienam qua indiget.

CIrca priorem partem communis est sensus Doctorum extremè indigentem posse sumere authoritate priuata rem alienam qua indiget. ita docuit S. Thomas infrà *quæst. 66. art. 7.* & ibi Caietanus & alij; in eo enim euentu ius naturæ concedit facultatem egenti ad sumendam rem, quæ illi est necessaria ad vitæ conseruationem, neque alter est iure inuitus qui re vera teneatur illi necessitati succurrere. Circa secundam partem de necessitate graui est controuersia inter Doctores. Et aliqui putant, licitum esse in graui necessitate sumere alienum priuata authoritate, quando alio modo non potest egens succurrere suæ necessitati. ita sensit Angelus *verbo furtum. num. 37.* Syluester *quæst. 5.* Nauarrus *in sum. c. 17. n. 4.* Nauarra *lib. 3. de restitut. parte 4. c. 1. dub. 5. al. dubitatione 6. in fine,* vbi plures citat. P. Manuel de Sà *in sũmula, verbo furtũ, num. 1.* Et multi ex recentioribus, & probabilem putat Couarruuias *regula peccatum, parte 2. n. 4.* Probari verò solet hac vnica ratione, quia cùm diues teneatur succurrere illi necessitati, non est rationabiliter inuitus, si cùm ipse non vult succurrere, egens ipse rem sibi sumat. quod intelligi volunt Doctores huius opinionis, vt sumat cum eodem onere, cum quo sumeret si Dominus rem illi traderet.

Secunda opinio est asserentium non esse licitum legenti sumere rem alienam in graui solùm necessitate authoritate priuata. Sic docuit S. Thomas *infrà quæst. 66. art. 7.* Caietanus & alij *in eum art.* Sotus *1. de iustitia, q. 7. art. 4.* recentiores Thomistæ *in hanc quæstionem.* Couarr. *5. n. 3.* P. Valentia infrà *d. 5. quæst. 10. punct. 5.* Solet verò probari hæc sententia ex eo quòd nullus potest sumere rem alienam extra necessitatem extremam sine voluntate domini saltem præsumpta; ergo quando talis non est, nõ licet priuata authoritate sumere rem alienam. Hæc tamen ratio nisi ampliùs explicetur, parum habet efficacitatis, quia modò vocatur in quæstionem an propter grauem necessitatem id sit licitum, ita vt dominus non sit rationabiliter inuitus, sicut de extrema necessitate docent sine controuersia authores. Alij probant, quia aliàs sequeretur quòd si aliquis fecit votum de elargienda aliqua eleemosyna alicui, posse illum sumere illam etiam contra voluntatem vouentis, quia ille obligatur

gatur ex religione; ergo non erit rationabiliter inuitus, sicut neque dicitur rationabiliter inuitus cũ obligatur ex misericordia. Sed hæc ratio vim non habet, quia in hoc casu vouens habet ius vel petendi dispensationem, vel votum commutandi in aliud opus pium.

In hac quæstione mihi placet primò in graui necessitate non posse hominem egentem sumere rem alienam vt succurrat suæ necessitati, quando dominus rei non tenetur illi pauperi succurrere, quia licèt teneatur facere eleemosynam, tamen sunt multæ similes necessitates, & potest ipse succurrere cui voluerit, cùm omnibus nõ possit. quam rationem insinuauit S. Thomas; tunc enim liberum est diuiti succurrere vni vel alteri necessitati illarum; ergo contra ius illius faceret pauper, qui illo inuito sumeret rem illius. Ex hoc autem fit secundò communiter non posse pauperem ob solam grauem necessitatem sumere rem alienam, quia communiter sunt multæ tales necessitates; vnde in praxi non est admittenda prima opinio. Deinde quia pauper manifestè exponitur periculo iniustitiæ, siquidem ignorat an sint aliæ necessitates similes, quibus diues potest si velit succurrere.

Dices has rationes habere locum etiam quando est extrema necessitas; tunc enim fieri potest, vt sint plures, & liberum est diuiti vni illarum succurrere si omnibus non potest; ergo tunc non poterit pauper sumere rem sibi necessariã, nec exponere se periculo faciendi contra ius diuitis. Non desunt qui existiment, non posse etiam extremè indigentẽ succurrere alienũ absq; volũtate domini, quando prudenter potest pauper iudicare esse similes alias necessitates notas diuiti, cui est liberum vni vel alteri succurrere propter factam rationem; communiter tamen non sic contingere. Ego tamen existimo extremè indigenti licitum esse sumere rem priuata authoritate propter instans periculum mortis; licèt enim sint aliæ necessitates, tamen omnes illi pauperes possunt ex rebus alterius sumere ad succurrendum suæ necessitati, quia extrema est, nec tenetur expectare vt alter sumat, sed potest prius ipse sumere propter vrgentem necessitatem, & sic non est eadem ratio de extrema necessitate, & de necessitate graui. Deinde quòd in graui necessitate communiter loquendo non possit indigens sumere rem alienam priuata authoritate, alia ratione confirmo, quia, vt suprà diximus, non est obligatio succurrendi graui necessitati cum graui detrimento ex rebus necessariis statui; pauperi verò non semper potest constare an alter habeat bona quæ non sint illi vel ad vitam, vel ad statum simpliciter necessaria. Doctores ergo primæ opinionis intelligendi sunt pro euentu, in quo diues obligatur omnibus consideratis ad succurrendum illi necessitati graui, & pauper est prudenter certus de hac obligatione, de quo iamiam dicimus.

Tertiò existimo in graui necessitate quando diues tenetur illi succurrere, & pauper non potest alio modo subleuare suam miseriam, & est prudẽter certus de obligatione diuitis, non esse licitum priuata authoritate sumere rem alienam qua eget. Hanc amplector cum Doctoribus secundæ opinionis, & huic sententiæ fauet caput, *si quis, de furtis*, vbi, si quis propter necessitatem famis aut nuditatis acceperit cibum, aut vestem alienam, præcipitur vt imponatur illi pœnitentia. Sed aliqui explicant hoc caput cum glosa ibi de necessitate leui, non de necessitate graui. Verùm hæc responsio & explicatio libera est, & sine idoneo argumento. Item si in graui esset licitum sumere rem alienam quando dominus obligatur ad faciendam eleemosynam; ergo etiam in leui, quãdo obligatur obligatione leui, iuxta supradicta; si enim propter grauem potest pauper in necessitate graui sumere alienum, ita vt dominus respectu rei grauis non sit rationabiliter inuitus; ergo in necessitate leui ob obligationem leuem, qua diues obligatur ad subleuandam miseriam leuem, poterit indigens sumere rem leuem priuata authoritate, quod nullus dicet, qua ratione infrà etiam vtemur. Rursus si sermo esset in eo capite de eo qui sumpsit rem in leui necessitate, non imponeretur grauis pœnitentia si sumpsit rem leuem, aliàs si sumpsisset rem magni momenti, esset ille puniendus vt latro: nam leuis necessitas non dat facultatem ad sumendam rem grauem.

Alij respondent in eo capite esse sermonem de necessitate graui, sed pœnam imponi ob moram in restituendo; sed hæc explicatio & libera est, & non potest esse simpliciter vera, quia, vt suprà diximus, in graui necessitate aliquando est obligatio faciendi eleemosynam per liberalem omnino donationem. Item pœnitentia in eo capite propter vsurpationem rei alienæ videtur imponi, non propter moram in restituendo. Tertiò alij respondent esse sermonem de vsurpatione rei alienæ in graui quidem necessitate; in euentu tamen quo diues non obligabatur ad illi succurrendum, quia illi erat liberum illi necessitati, aut alteri simili succurrere.

Verùm definitio capitis absoluta est, nec restrictionem habet, & ideo magis consentaneum textui est placitum asserentium in sola graui necessitate nunquam esse licitum indigenti priuata authoritate sumere alienum. Ratione etiam probatur tertia conclusio ab absurdo, quia quoties alius est obligatus ad faciendam eleemosynam, posset pauper illam sumere propria authoritate: nam si in graui necessitate potest sumere rem grauem, & alter non est rationabiliter inuitus; ergo etiã quando est leuis, si ille tenetur leui obligatione, & res sumenda est leuis; sunt enim omnia paria. Consequens autem concedendum non est; esset enim nociuum paci & bono communi, & sequerentur sæpe multa detrimẽta inter homines, si pauperes existimarent id esse sibi licitum. Et explicatur, quia cùm graues necessitates sint frequentes, etiam frequenter putarent homines posse vsurpare aliena, licèt in graui necessitate & non in leui id liceret, & sic frequens posset esse perturbatio in tali vsurpatione.

Deinde hoc potissimum ostendo, quia sæpe fieri potest vt diues non agnoscat necessitatem illam; ergo necessarium est vt illi manifestetur, antequam pauper priuata authoritate vsurpet rem alienam; quod etiam contingit in debito iustitiæ. Quòd si post talem manifestationem diues nollet facere eleemosynam, & pauper vsurparet rem, qua egeret contra voluntatem diuitis, non posset non sequi magna incommoda: solùm ergo prædicta facultas concessa acceptanda est pro casu extremæ necessitatis propter imminens mortis periculum. Ex his verò constat ad rationem contrariæ sententiæ, & illa nihil habet efficacitatis, quando diues non tenetur vni pauperi determinatè dare eleemosynam. Deinde quando tenetur, non est conueniens vt pauper sibi vsurpet rem contra voluntatem domini propter rationes suprà factas.

DVBIVM IX.

An debitor qui patitur extremam necessitatem, teneatur soluere debitum creditori eandem necessitatem patienti.

SEnsus dubij satis est manifestus, & fieri potest vt creditor priùs incidat in eam necessitatem, vel posteriùs, aut simul cum debitore. Et Scotus 4. *d.* 15. *q.* 2. *ad* 5. Gabriel *quæst.* 2. *art.* 2. *concl.* 2. putant debitorem obligari ad soluendum si creditor priùs incidat in extremam necessitatem, quia comparauit ius vt sibi solutio fieret; secus tamen si debitor priùs incidat in extremam necessitatem. Quòd si simul inciderent, docent prædicti Doctores obligari debitorem ad soluendum, quia creditor similem patitur necessitatem, & habet ius iustitiæ ad

suum

suum debitum. Secunda opinio est asserentium debitorem non obligari ad soluendum debitum cum tanto detrimento,eseque feliciorem, siquidem rem possidet.ita Caietanus suprà *ad quæst.62.in art.5.ad* 4.Sotus *4.de iustitia,quæst.7.art.4.*

Recentiores verò Theologi nonnulli minutiùs rem concidentes philosophantur. Et primò docent considerandum esse an debitor retineat rem alienam in specie, vt aiunt,cuius non comparauit dominium, vel non perseuerat eadem. Deinde considerandum esse an creditor priùs incidat in eam necessitatem, & tunc esse obligatum creditorem ad soluendum,si ratione solutionis ipse non incidat in similem necessitatem. Secundò si debitor priùs incidit non obligari ad soluendum perseuerante sua necessitate, quia ratione illius potest à principio licitè vti re illa,etiamsi in specie perseueret. Tertiò docent, si res permanet eadem numero, & dominium est apud creditorem,simúlque incidunt in necessitatem, obligari debitorem ad reddendam rem illam domino, quia sicut tunc non poterat illam auferre à domino patienti eandem necessitatem extremam, ita neque illa vti, siquidem alius est dominus, & patitur similem necessitatem. Quartò docent, si res non perseuerat, vel à principio translatum est dominium in debitorem per aliquem contractum, & debitor priùs incidat in extremã necessitatem, non obligari tunc temporis ad soluẽdum, quia verè ipse est dominus rei, & aliàs ob necessitatem præsentem excusatur à solutione : si tamen creditor priùs incidat, tenebitur debita soluere si ratione solutionis non incidat in similem necessitatem.quod si paulo pòst debitor etiam incidat in extremam necessitatem,non tenebitur illa permanente ad soluendum propter rationem factam.

Et hæc doctrina mihi placet si tertium dictum ita intelligatur,vt solùm habeat locum quando debitor iniustè possidet; si enim iustè possideat. v. g. per commodatum, existimo non obligari ad reddendam rem, quia patitur extremam necessitatem,& aliàs iustè possidet, & ita excusatur tunc ad rem domino reddendam : nam quòd dominium sit alterius, non concludit esse illi reddendum pro eo tempore.Sed quæri solet an quando debitor non soluit debitum creditori existenti in extrema necessitate, teneatur postea recompensare damna sequuta. Hæc tamen quæstio ex principiis communibus de restitutione soluenda est,de quibus dicemus infrà *ad quæstionem* 62.

Deinde disputant aliqui, an quando pater debitoris eget extremè, illi potius quàm creditori teneatur debitor succurrere ? Sotus *suprà* putat esse problema, ex vna enim parte est ius creditoris,ex altera obligatio erga parentem. Alij verò censent potiùs succurrendum esse patri quàm creditori, propter strictum naturæ vinculum, ratione cuius meritò excusatur filius à solutione debiti. Quod placitum mihi probatur quando debitor iustè possidet rem,vel dominium illius habet. Secus tamen si res permanet eadem, & ipse iniustè retinet; tunc enim sicut non posset eam auferre à creditore vt daret patri, ita nec retinere, cùm creditor eandem necessitatem patiatur.

DVBIVM X.

Quomodo obligentur Ecclesiastici ex bonis ecclesiasticis ad faciendam eleemosynam.

POnendum est cum communiori sententia, beneficiarios ecclesiasticorum bonorum & redituum esse veros dominos, & habere verum dominium, de quo in materia de reditibus ecclesiasticis. Vnde licèt beneficiarius peccet non faciendo eleemosynam, cùm debet facere, tamen nec peccat contra iustitiam, neque obligatur ad restitutionem. legatur P. Molina *tomo 1.de iustitia, tract.2.d.142.& 143.& sequentibus.* Communis tamen sententia est beneficiarios strictiùs obligari præcepto misericordiæ ad elargiendam eleemosynam ex reditibus ecclesiasticis.Sed oportet explicare in quo consistat hæc maior & strictior obligatio personarum ecclesiasticarũ faciendi eleemosynam ex ecclesiasticis reditibus.Et primò solet assignari discrimen inter laicum & ecclesiasticum,quòd in ecclesiastico facilius reperiatur superfluũ, ex quo teneantur ad faciendam eleemosynam, quia ita honestè & parcè debet suam vitam moderari vt faciliùs sit illi habere superflua bona. ita Bañez hîc *in art. 6.dubio vlt.ad* 2.loquens de Episcopis,& potest in aliis locum habere.

Deinde quod attinet ad Episcopos etiam facile intelligitur illos strictiùs obligari,vt docent Bañez *loco citato,* & P.Valentia hîc *punct.4.§.5.certum est.* Et ratio est, quia sunt patres pauperum, & non solùm tenentur eleemosynas facere,sed etiam inquirere an sint & quot sint pauperes indigentes, vt faciant illis eleemosynam,vt in specie meritò docuit Bañez, qui etiam docet obligari si non possunt ipsi omnibus necessitatibus succurrere ad exhortandum diuites vt faciant eleemosynas. De aliis obligationibus Episcopi non est huius loci disputare. legatur Bañez *suprà,*& P.Azor *tomo 2.lib.12.cap.11.*P.Molina *tom.1.de iustitia,tract.2.d.144.*Sotus *lib.10.de iustitia.*& S.Thomas infrà *quæst.* 185. tractant enim quid possint vel non possint facere de suis bonis iuxta sacros canones.

Illud speciatim quæritur circa Episcopos, quam partem bonorum & redituum Ecclesiæ debeant elargiri pauperibus. Sotus suprà *quæst. 4. art.* 4. dicit esse obligationem elargiendi quartam partem. Sed meritò P.Azor *loco citato.§.si quæras,* docet,hanc non posse esse certam regulam; fieri enim potest, vt aliquando tres partes non sufficiant Episcopo ad sui necessitatem, & interdum duæ illi satis sint. De Episcopis quidem Hispaniæ docet Bañez *§.ex dictis,*non esse absoluendum Episcopum, qui saltem quartã partem redituum non elargiretur in eleemosynam. & hoc intelligit in communibus necessitatibus, maior enim est obligatio faciendi eleemosynam tempore famis aut pestis multarum ægritudinum. Omitto Episcopos qui ex religiosis assumũtur; isti enim si cum illis non dispensetur in voto paupertatis,ratione voti tenentur omnia superflua elargiri in pios vsus, vt suprà docuit Bañez. Deinde P. Azor *loco citato* docet Episcopos obligari ad elargiendum pauperibus,quidquid abundat ex commodo ipsorum victu.

Tertiò existimo Episcopos obligari ad faciendas eleemosynas ex bonis aliàs acquisitis titulo patrimonij, quando Ecclesiastici reditus non sufficerent. ita docent Bañez *dubio illo vltimo,concluſ.* 1. P.Molina *disput. illa* 144. *§. ex dictis.* ad hoc enim obligantur ratione status. Et sanè si obligantur ad petendum & postulandum ab aliis quando ipsi non habent,faciliùs intelligitur obligari ex propriis bonis sui patrimonij. quod potest habere locum in aliis beneficiariis habentibus officium & curam animarum subditorum aliquorum.

Quartò rursus omnes beneficiarios ex reditibus ecclesiasticis arbitror strictiùs obligari ad faciendam eleemosynam cum maiori proprio detrimento; v.g. suprà diximus quemlibet obligari ad faciendam eleemosynam in graui necessitate cum aliquali detrimento bonorum quæ necessaria sunt statui, iuxta doctrinam traditam *dubio* 4. quod etiam intelligo de communibus & occurrentibus necessitatibus. Et hac ratione optimè intelligitur communis doctrina asserentium beneficiarios strictiùs obligari præcepto misericordiæ ad faciendam eleemosynam ex bonis ecclesiasticis. De commendatariis an eodem stricto iure faciendi eleemosynam teneantur, disputat Azor *suprà,*& citat Nauarrum.Et bene docet

docet P. Azor obseruanda esse statuta sui ordinis à quolibet milite commendatario.

Quintò mihi placet quod docuit P. Azor, ideo beneficiarios strictiùs obligari præcepto misericordiæ, quia quidquid illis est superfluum, debent elargiri ad subleuandas communes necessitates, ita vt alias mortiferè peccent, cùm tamen laici non obligentur ad hoc sub mortali, satísque illis sit aliquibus earum necessitatum succurrere. Vnde & laici ex aliquibus bonis superfluis possunt suum statum ampliorem facere, quod tamen non possunt beneficiarij ex reditibus ecclesiasticis.

Sextò mihi placet quod docet idem P. Azor, hoc discrimen esse inter beneficiarios & laicos, quòd beneficiarij, vt docuit S. Thomas infrà *quæst.* 185. *art.* 7. *ad* 2. ex bonis beneficiorum non possunt dare consanguineis, vt ditentur, sed vt non indigeant, & tamen laici id possunt facere modò alias egestati extremæ & graui & aliis ex communibus succurrant. Addit P. Azor beneficiarios peculiari lege ecclesiastica obligari ad elargiendum pauperibus omnia bona redituũ ecclesiasticorum, quæ non sunt illorum statui necessaria. Tandem sciendum est traditam doctrinam habere locum etiam circa reditus pensionis, quæ est beneficium ecclesiasticum: sunt enim reditus illi ecclesiastici, vt dixi in materia de simonia infrà *ad quæst.* 100. & sic sensit P. Azor *c. citato, quæst.* 3. & hæc hoc loco attigisse sufficiat.

Articvlvs VII.

Vtrùm possit fieri eleemosyna de iniustè acquisitis.

191. 4 dist. 15. q. 1 ar. 4. q. 2. & 3. & quod. 12 ar. 30. cor.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quòd possit eleemosyna fieri de illicitè acquisitis. Dicitur enim Luc. 16. Facite vobis amicos de mammona iniquitatis. *Mammona autem significat diuitias. Ergo de diuitiis inique acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.*

2. *Præterea, Omne turpe lucrum est, quod videtur esse illicite acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur. Vnde & de huiusmodi sacrificium vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deut.* 23. *Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui. Similiter etiam turpiter acquiritur, quod acquiritur per aleas: quia, vt Philosoph. dicit in* 3. *Ethic. Tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare. Turpissimè etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis Spiritui sancto iniuriam facit, & tamen de huiusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de male acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.*

3. *Præterea, Maiora mala sunt magis vitanda, quàm minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienæ, quàm homicidium quod aliquis incurrit, nisi aliquis in vltima necessitate subueniat, vt patet per* * *Ambros. dicentem: Pasce fame morientem,* Referur dist. 56. c. Pasce. *quoniam si non paueris, occidisti. Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.*

Serm. 35. inter pe. & med. tom. 10. *Sed contra est, quòd* * *Augustin. dicit in libro de Verbis Domini, De iustis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis iudicem Christum, vt non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis. Nolite velle eleemosynas facere de fœnore & vsuris. Fidelibus dico quibus corpus Christi erogamus.*

Respondeo dicendum, quòd tripliciter potest aliquid esse illicitè acquisitum. Vno enim modo, id quod illicitè ab aliquo acquiritur, debetur ei à quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri, qui acquisiuit, sicut contingit in rapina, & furto, & vsuris. Et de talibus cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest. Alio verò modo est aliquid illicite acquisitum, quia quidem ille, qui acquisiuit, retinere non potest, nec tamen debetur ei, à quo acquisiuit, quia scilicet contra iustitiam accepit, & alter contra iustitiam dedit. Sicut contingit in simonia, in qua dans, & accipiens contra iustitiam legis diuinæ agit. Vnde non debet fieri restitutio ei, qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet & datio & acceptio est contra legem. Tertio modo est aliquid illicitè acquisitum, non qui-

A *dem quia ipsa acquisitio sit illicita. Sed quia id, ex quo acquiritur, est illicitum, sicut patet de eo, quòd mulier acquirit per meretricium. Et hoc proprie vocatur turpe lucrum; quòd enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit, & contra legem Dei. Sed in eo quod accipit, non iniustè agit, nec contra legem. Vnde quod sic illicitè acquisitum est, retineri potest, & de eo eleemosyna fieri.*

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustin. dicit in lib. * *de verbis Domini. Illud verbum Domini quidam malè intelligendo, rapiunt res alienas, & aliquid inde pauperibus largiuntur, & putant se facere quod præceptum est. Intellectus iste corrigendus est: Sed omnes diuitiæ iniquitatis dicuntur, vt dicitur in lib. de* * *Quæstionibus Euangelij, quia non sunt diuitiæ iniquæ, nisi iniquis qui in eis spem constituunt. Vel secundum* * *Ambros. iniquum mammona dixit, quia variis diuitiarum illecebris nostros tentat affectus. Vel quia in pluribus prædecessoribus, quibus*

* Serm. 35. paulo à princip. tom. 10. Lib. 2. ca. 34. t. 4.

* li. 7. in Lucam c. vlt. parum à prin. t. 5.

B *patrimonio succedis, aliquis reperitur, qui iniustè vsurpauit aliena, quamuis tu nescias, vt* * *Basilius dicit. Vel omnes diuitiæ dicuntur iniquitatis, id est inæqualitatis, quia non æqualiter sunt omnibus distributæ, vno egente, & alio superabundante.*

* Bas. in serm. de diuite.

Ad secundum dicendum, quod de acquisito per meretricium iam * *dictum est, qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem sit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum, tum propter sacrorum reuerentiam. De eo etiam quod est per simoniã acquisitum, potest fieri eleemosyna, quia non est debitum ei, qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa verò, quæ per aleas acquiruntur, videtur esse aliquid illicitum ex diuino iure, scilicet quòd aliquis lucretur, ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores, & furiosi, & huiusmodi, & quòd aliquis trahat*

In corp. art.

, *alium ex cupiditate lucrandi ad ludum, & quod fraudulenter ab*

C *eo lucretur. Et in his casibus tenetur ad restitutionem, & sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse vlterius illicitum ex iure positiuo ciuili, quod prohibet vniuersaliter tale lucrum. Sed quia ius ciuile non obligat omnes, sed eos solos, qui sunt his legibus subiecti, & iterum per dissuetudinem abrogari potest; ideo apud illos, qui sunt huiusmodi legibus obstricti, tenentur vniuersaliter ad restitutionem, qui lucrantur: nisi forte contraria consuetudo præualeat, aut nisi aliquis lucratus sit ab eo, qui traxit eum ad ludum, in quo casu non tenetur restituere, quia ille qui amisit, non est dignus recipere. Nec potest licitè retinere tali iure positiuo durante. Vnde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.*

Ad tertium dicendum, quòd in casu extremæ necessitatis omnia sunt communia. Vnde licet ei, qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inueniat qui

D *sibi dare velit. Et eadem ratione licet habere aliquid de alieno, & potest de hoc eleemosynam dare, quinimò & accipere, si aliter subueniri non possit necesitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, debet requisita Domini voluntate pauperi prouidere extremam necesitatem patienti.*

Prima conclusio, eleemosyna non potest fieri de iniustè acquisitis quæ debentur alicui determinatæ personæ. Secunda conclusio, eleemosyna fieri potest de iniustè acquisitis quando non possunt retineri, & aliàs non sunt restituenda ei, à quo accepta sunt. & assignat exemplum S. Thomas in bonis acquisitis per simoniam. Tertia eleemosyna fieri potest de iniustè acquisitis, ob causam tamen vt sunt bona meretricis acquisita per fornicationem.

E

DISPVTATIO LXXXIII.

De materia eleemosynæ.

Dvbivm I.

An ex bonis alterius possit quis facere eleemosynam.

Onendum est non esse licitum sumere alienum absque vlla causa ad faciendam eleemosynam, & ratio est quia tunc iniuria fieret domino rei alienæ, meritóque censere-

tur inuitus. Secundò certum est aliquando posse hominem sumere rem alienam ad faciendam eleemosynam extremè indigenti, quando is qui sumit non habet bona ex quibus faciat eleemosynam. ita S. Thomas hîc *ad* 3. & infrà *quæst.* 66. *artic.* 7. *ad* 3. Ratio est, quia tunc extremè indigens potest illam rem sumere, vnde & alius vt illi succurrat; tunc enim dominus rei non est rationabiliter inuitus. Hæc verò doctrina intelligenda est quando is qui sumit alienum, non habet bona propria de quibus faciat eleemosynam. ita Angelus, *verbo furtum, num.* 37. Adrianus 4. *in materia de restitutione, quæstione quæ incipit, circa prædicta oritur dubium,* Medina *codice de eleemosyna, quæst.* 5. P. Azor cum aliis *tomo* 2. *lib.* 12. *cap.* 12. Et ratio est, quia tunc sumens aliena obligatur ad implendum præceptum, & potest implere ex propriis bonis, ac proinde alius esset rationabiliter inuitus. Difficultas verò est an in graui necessitate possit quis ex bonis alienis priuata authoritate facere eleemosynam inscio domino, aut nolente.

Aliqui putant id esse licitum quando licitum esset egenti ea bona sumere propria authoritate; arbitrantur enim, vt vidimus *disputatione præcedenti,* in graui necessitate constitutum posse priuata authoritate sumere alienum. & eodem modo philosophantur de aliquo alio vt succurrat eius necessitati. Sed ex his etiam Doctoribus, qui putarunt hominem constitutum in graui necessitate posse alienum sumere, aliqui sunt qui censent id non esse licitum alicui tertio vt faciat illi eleemosynam. ita Nauarrus *in summa, cap.* 17. *num.* 553. Syluester *verb. eleemosyna, num.* 8. Verùm admissa priori illa opinione, magis consectariè philosophantur Doctores primæ opinionis; si enim egens potest propter suam necessitatem sumere alienum in aliquo euentu; ergo alius etiam nomine illius, & ex voluntate ipsius: causa enim instrumentalis in moralibus per se loquendo non habet malitiam in sua operatione, si causa principalis illam non habet.

Aliorum sententia est in graui necessitate nullum posse facere eleemosynam ex bonis alienis sine consensu domini. ita omnes qui putant egentem in graui necessitate nõ posse sumere alienũ, inuito domino, quos retuli *disputatione præcedenti:* si enim ipse egens non potest bona aliena sumere, multo minus poterit aliquis alius; esset enim dominus rei rationabiliter inuitus. Sed potest obiici ad probandum ex bonis iniustè acquisitis fieri posse eleemosynam. locus Lucæ 16. versu 9. *Et ego dico vobis, facite vobis amicos de mammona iniquitatis.* Sciendum verò est id quod eo loci docuit Maldonatus mammonam esse Hebræam vocem significantem diuitias, & hoc significatu esse vocem Punicam, docuit Augustinus *lib.* 2. *de sermone Domini in monte, cap.* 22. *& sermone* 35. *de verbis Domini secundùm Lucam.* Hieronymus ad Algasiam *quæst.* 6. dixit vocabulum esse Syriarum, & diuitias significare. Aliqui verò de diuitiis iniquè acquisitis intelligunt locum illum, sequuti Augustinum *sermone* 35. *citato,* vbi aduertit non esse licitum aliena rapere ad faciendam eleemosynam, si tamen iniquè sint comparata bona, vult & restitutionem faciendam esse ad æqualitatem, & eleemosynam ob peccatum commissum, sicut faciebat Zachæus.

Alij per mammonã iniquitatis omnes diuitias intelligunt, & varias causas assignant ob quas dicuntur diuitiæ iniquitatis. Augustinus *sermone citato,* & Beda in eum locum docent sic vocari, quia solùm iniqui homines eas iudicant esse diuitias. Alij verò, vt Euthymius *in eum locum,* Augustinus *in Psal.* 48. docent sic appellari, vel quia iniquitate comparantur, vel cum iniquitate sæpe retinentur. Hieronymus *q.* 1. *ad Hedibiã,* putat sic dici, quia per iniquitatem frequenter perueniunt ad hæredes, iuxta vulgatã sentẽtiam, diues vel iniquus, vel iniqui hæres & eundem sensum amplectitur Chrysostomus *homilia* 12. *in* 1. *ad Timotheum.* Deinde Tertullianus *lib.* 4. *contra Marcionem,* censet appellari diuitias iniquitatis, quòd hominem iniquum faciant. Demum multum habet probabilitatis sensus quem adducit ibi Maldonatus & Bellarmin. *lib. de eleemosyna, cap.* 11. nempe appellari omnes diuitias iniquitatis quod fallaces sint: nam Christus *in eodem capite, versu* 11. opposuit iniquum mammona veris diuitiis, dicens: *Si ergo in iniquo mammona fideles non fuistis, quod verum est quis credet vobis.*

Addit autem Christus ibidem, *Et si in alieno fideles non fuistis, quod vestrum est quis dabis vobis.* quæ verba multum negotij exhibuerunt aliquibus, non enim facile apparet connexio consequutionis huius, in alieno aliquis non fuit fidelis; ergo non erit in proprio bono conseruando. Sciendum verò est interpretes ibi per alienum intelligere diuitias temporales, & per proprium spirituales, id quod etiam contextus suadet. Et hoc sensu facile nonnulli explicant vim prædictæ consequutionis: Si in dispensandis rebus temporalibus fideles non fuistis, quomodo eritis in dispensatione rerum spiritualium, quod est longè difficilius. legatur Augustinus *lib.* 2. *quæstionum Euangelicarum, cap.* 2. Dicuntur verò diuitiæ temporales alienæ eo quòd non sumus nati illarum gratia, sed propter Deum. Prædicta verò consequutio optimè potuit fieri sub nomine alieni, quia sæpe vrbani homines diligentiores sunt erga res alienas, quarum commissa sibi est cura, quàm erga proprias, quod vrbanitas ipsa videtur postulare.

Non desunt, qui velint sensum esse, si in alieno fideles non fuistis, quod vestrum est quis dabit vobis, id est, si alienum, hoc est, superfluum, quod erat debitum pauperibus, non dedistis illis; quis dabit vobis vestrum, id est, rem qua indigetis: nam qui fecerit misericordiam, consequetur misericordiam.

Deinde explicandum est an ex iniustè acquisitis possit quis facere eleemosynam.

Generatim loquendo duobus modis potest quis aliquod bonum comparare iniustè, altero, ita vt peccet in acquisitione, verumtamen dominium comparet, sicut de meretrice dicemus *ad quæst.* 62. quòd pretium fornicationis ita accipiat, vt verum dominium illius comparet. Altero quando ita acquirit aliquid iniustè, vt non comparet dominium illius, vt de pretio ob simoniam conuentionalem dicemus *ad quæst.* 100. Iuxta hanc partitionem dicendum est, ex bonis iniustè acquisitis priori modo fieri posse eleemosynam. ita communiter Doctores, & ratio est, quia comparans illa verè est dominus illorum, & ita potest de illis disponere, ac proinde & ex illis facere eleemosynam; quando verò per opus peccati comparet quis dominium pretij aut pecuniæ alicuius, dicemus *ad quæst.* 62.

Secundò dicendum est, ex bonis posteriori modo acquisitis non potest quis ex natura rei loquendo facere eleemosynam. Hæc etiam est communis sensus Doctorum, & ratio est manifesta, quia, vt ponimus, comparans ea bona non adquirit dominium eorum; ergo nequit de illis disponere: nam considerato solo iure naturali restituenda sunt danti. Hæc verò doctrina intelligenda est secundùm ius naturale: nam ex dispositione iuris positiui fieri potest vt talia bona non sint restituenda ei qui dedit, sed pauperibus: potest enim superior statuere in pœnam peccati, vt ea bona non restituantur danti, sed pauperibus. & iuxta hanc doctrinam S. Thomas hîc docuit acquisita per simoniam non esse restituenda danti, sed elargienda pauperibus, de quo dicemus *ad quæst.* 100.

Interim notandum est primò non esse intelligendam de simonia mentali: nam vt olim docui ex sententia multo

multorum, & S. Thomæ, & dicemus *ad quæst.* 100. qui accipit pretium rei per simoniam mentalem, non tenetur ad restitutionem. Secundò quia etiamsi teneretur, nullum est caput, ob quod dicamus ea bona esse restituenda pauperibus, & non priori domino, quando fuit simonia mentalis. An verò pretium acquisitum per simoniam realem sit elargiendum pauperibus ante sententiam, vel post illam, dicemus *ad quæst. citatam*, & docet hîc Bañez *dubio* 2. & iuxta duas conclusiones traditas philosophandum est in omnibus dubiis occurrentibus: nam hîc non possumus speciatim explicare quando acquiratur rei dominium, vel non.

DVBIVM II.

An qui habet bona obnoxia restitutioni, possit facere eleemosynam extremè indigenti, ita vt maneat liber ab obligatione restituendi.

SEntentia aliquorum est non liberari ab obligatione restituendi simpliciter, sed solùm ad tempus quandiu non potest restituere ob factam eleemosynam. ita Medina *de eleemosyna, quæst.* 5. & videtur sequi ex sententia Scoti *in* 4. *d.* 15. *quæst.* 2. *ad* 5. Gabriel *quæst.* 2. *ad* 2. qui loquentes de eo qui ad subleuandam propriam necessitatem consumit bona alterius, docent teneri ad restitutionem cùm venerit ad pinguiorem fortunam, quasi tempore propriæ necessitatis non fuerit extincta, sed sopita obligatio. Alij verò qui putant in extrema necessitate non esse obligationem faciendi eleemosynam per veram donationem, dicere debent posse tunc obligari indigentem ad restitutionem si postea potuerit, & dantem rem alterius non posse aliter dare illam extremè indigenti. Verùm suprà diximus esse obligationem faciendi eleemosynam per donationem in extrema necessitate.

Alij verò sub distinctione loquuntur: docent enim posse debitorem habere bona obnoxia restitutioni solùm obligatione personali, id est, non quia hæc res numero sit restituenda, sed quia persona debet aliquando soluere. Vel posse debitorem habere bona obnoxia restitutioni obligatione reali, hoc est, quia illa bona in specie eadem redenda sunt. Si bona solùm sunt obnoxia restitutioni obligatione personali, faciens ex illis eleemosynam non liberatur ab obligatione soluendi debitum, quia ipse tenetur facere eleemosynam, & habet bona propria, & quorum habet proprium dominium; potest tamen excusari à restitutione eodem tempore facienda, & potest differre solutionem ob eam causam, iuxta doctrinam generatim traditam à Doctoribus in materia de restitutione, de qua *ad quæst.* 62. Si verò res erat obnoxia restitutioni obligatione reali, & aliter non poterat subleuari necessitas proximi, dicendum est, posse ex illa fieri eleemosynam in necessitate extrema, quia hoc postulat tanta necessitas, iuxta doctrinam suprà traditam. An verò egens teneatur ad restitutionem rei, vel pretij illius, si venerit ad pinguiorem fortunam, iudicandum est iuxta id quod suprà diximus de obligatione faciendi eleemosynam per veram donationem in extrema necessitate.

Sed duo restant explicanda, alterum quid sit dicendum de eleemosyna facienda in graui necessitate, alterum, de eleemosyna facienda in tempore, quo non vrget præceptum. Circa primum qui putant in graui necessitate posse egentem priuata authoritate sumere rem quæ eget, idem dicent in hoc casu si consectariè velint loqui, sicut & in extrema necessitate. Contrarium tamen dicendum est ex contrario principio à nobis suprà probato. Secundum verò faciliorem habet solutionem: nam quando non est necessitas, quæ obliget ad faciendam eleemosynam, aut saltem non obligat dominum rei, non poterit possessor illius illàm elargiri alicui ad subleuandam miseriam sine domini voluntate. Ratio est manifesta, quia si dominus ipse non tenebatur, non apparet causa, ob quam possessor rei illius possit sine voluntate domini rem illam donare pauperi, vel mutuare.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm ille, qui est in potestate alicuius constitutus, possit eleemosynam facere.

AD octauum sic proceditur. *Videtur, quòd ille, qui est in potestate alterius constitutus, possit eleemosynam facere.* 192. *Religiosi enim sunt in potestate suorum prælatorum, quibus obedientiam vouerunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis. quia sicut* * *Ambros. dicit, Summa Christianæ religionis in pietate consistit, quæ maximè per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi, qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynam facere.* 4. dist. 15. q. 1. ar. 1. q. 2. 3. & 4. Et opusc. 73. c. 17. & quodl. 3. q. 12. Summa per illud 1. ad Timoth. 4. Pietas ad omnia vtilis est, tom. 5.

2. *Præterea, Vxor est sub potestate viri, vt dicitur Genes.* 3. *Sed vxor potest eleemosynam facere, cùm assumatur in viri societatem. Vnde & de beata Lucia dicitur, quòd ignorante sponso, eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quòd aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.*

3. *Præterea, Naturalir quædam subiectio est filiorum ad parentes. Vnde Apostolus ad Ephes.* 7. *dicit:* Filij, obedite parentibus vestris in Domino. *Sed filij, vt videtur, possunt de rebus patris elemosynas facere, quia sunt quodammodo ipsorum, cum sint hæredes; & ideo cùm possint eis vti ad vsum corporis, multo magis videtur, quòd possint eis vti eleemosynas dando, ad remedium animæ suæ. Ergo illi, qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynas dare.*

4. *Præterea, Serui sunt sub potestate dominorum, secundum illud ad Titum* 2. Seruos dominis suis subditos esse. *Licet autem eis aliquid in vtilitatem Domini facere, quod maximè fit, si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate constituti, possunt eleemosynas facere.*

Sed contra est, quod eleemosynæ non sunt faciendæ de alieno, sed de iustis laboribus propriis, vnusquisque eleemosynam facere debet, vt * *Augustin. dicit, in libro de verbis Domini. Sed si subiecti alius eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi, qui sunt sub potestate constituti aliorum, non possunt eleemosynam facere.* Serm. 25. inter pr. & med. tom. 10.

Respondeo dicendum, quòd ille, qui est sub potestate alterius constitutus, inquantum huiusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet. Hic est enim ordo naturalis, vt inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet, quòd ea, in quibus inferior superiori subiicitur, dispenset, non aliter, quam ei sit à superiore permissum. Sic ergo ille, qui est sub potestate constitutus, de re secundum quam superiori subiicitur, eleemosynam facere non debet, nisi quatenus ei à superiore fuerit commissum. Si quis verò habeat aliquid, secundum quod potestati superioris non subsit, iam secundum hoc non est potestati subiectus, quantum ad hoc proprij iuris existens, & de hoc potest eleemosynam facere.

Ad primum ergo dicendum, quòd monachus si habet dispensationem à prælato commissam, potest eleemosynas facere de rebus monasterij, secundum quod sibi est commissum. Si verò non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia Abbatis vel expresse habita, vel probabiliter præsumpta, nisi forte in articulo extremæ necessitatis, in quo licitum esset ei furari, vt eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur peioris conditionis: quia sicut dicitur in libro de * *Eccles. dogma. Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, sed melius est pro intensione sequendi Dominum in simul omnia donare, & absolutum solicitudine, egere cum Christo.* Cap. 11. habetur inter opera August. 13.

Ad secundum dicendum, quòd si vxor habet alias res præter dotem, quæ ordinatur ad sustentanda opera matrimonij: vel ex

proprio lucro, vel quocunque alio licito modo, poteſt dare eleemoſynas etiam irrequiſito aſſenſu viri; moderatas tamen, ne ex earum ſuperfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemoſynas ſine conſenſu viri, vel expreſſo vel præſumpto, in iſto 2. ad 1. argum. *niſi in articulo neceſſitatis, ſicut de monacho* dictum eſt. Quamuis enim mulier ſit æqualis viro in actu matrimonij, tamen in his quæ ad diſpoſitionem domus pertinent, vir caput eſt mulieris, ſecundùm Apoſtolum 1. ad Corinth. 11. Beata autem Lucia ſponſum habebat, non virum. Vnde de conſenſu matris poterat eleemoſynam facere.*

Ad tertium dicendum, quòd ea, quæ ſunt filij familias, ſunt & patris, & ideo non poteſt eleemoſynam facere, niſi forte aliquam modicam, de qua poteſt præſumere, quòd patri placeat, niſi forte alicuius rei eſſet ſibi à patre diſpenſatio commiſſa. Et idem dicendum eſt de ſeruis. Vnde patet ſolutio ad quartum.

CONCLVSIO eſt, nullus alteri ſubditus in quantum talis eſt, poteſt eleemoſynam facere ſine conſenſu expreſſo, vel interpretatiuo domini.

DISPVTATIO LXXXIV.

Circa hunc articulum.

DVBIVM I.

An religioſus, vel filiusfamilias, vel vxor poſſit facere eleemoſynam.

AD cognitionem materiæ huius articuli valde neceſſarium eſt cognoſcere, quarum rerum quis habeat dominium cum vſu & adminiſtratione libera, de quo Doctores variis locis. Alij enim de hoc diſputant in materia de teſtamentis, & donationibus, alij agentes de voto paupertatis in ſpecie. Et de religioſis quomodo poſſint donare, vel eleemoſynas facere, tractat Molina 2. *tomo de iuſtitia, d.* 276. Et primò quod attinet ad religioſum, conſiderandum eſt, an ſit ſuperior, cui committitur bonorum diſpenſatio, & ſi nullum alium habet ſuperiorem in religione, poterit facere eleemoſynam de ſuperfluo in ea quantitate quam conſtitutiones eius religionis permittunt. Quòd ſi ſit ſuperior, habens alium ſuperiorem, non poterit facere eleemoſynam niſi vel iuxta conſtitutiones, vel iuxta facultatem conceſſam à ſuperiori. Si verò nullo modo ſit ſuperior, ſed ſubditus, non poterit facere eleemoſynam niſi ex conſenſu expreſſo aut interpretatiuo ſuperioris, ſiquidem ad eum non pertinet diſpenſatio bonorum. De voluntate verò ſuperioris interpretatiua prudenter iudicandum eſt conſiderata qualitate bonorum, & perſonarum, & an in aliquem vſum ſit conceſſa inferiori facultas admittendi aliqua bona, & diſponendi de illis. Quæ omnia in materia de voto paupertatis ſunt explicanda, vbi etiam diſputandum eſt, an donatio facta à religioſo ob cauſam turpem, vel illi prohibitam, ſit valida, & pro multis dubiis occurrentibus conſideranda eſt ſpecialis religionis conſtitutio, aut conſuetudo nota ſuperioribus.

De filiofamilias certum eſt apud Doctores non poſſe illum facere eleemoſynam de bonis patris, iuxta doctrinam traditam de faciente eleemoſynam ex bonis alterius, poterit tamen eam facere ex voluntate patris ſaltem præſumpta prudenter, vt conſtat. Secundò concedunt filium poſſe facere eleemoſynam de bonis, quorum habet dominium, quæ dicuntur caſtrenſia, id eſt, titulo militiæ acquiſita, vel quaſi caſtrenſia, id eſt, acquiſita ex gradu literario Magiſtri, vel Doctoris; de his enim bonis filius liberè poteſt diſponere. Tertiò docent de aliis bonis, quæ dicũtur aduentitia, vel profectitia, quorum filius reuera habet dominium, ſed non liberam adminiſtrationem, non poſſe filium facere eleemoſynam ſine conſenſu patris, quia eorum bonorum adminiſtratio, quæ caſtrenſia, vel quaſi caſtrenſia non ſunt, ſecundùm leges pertinet ad patrem. Quæ verò ſint hæc omnia bona in ſpecie, explicant Doctores in materia de donationibus, & rectè P. Molina *tomo* 1. *tract.* 2. *à diſputatione* 230. *vſque ad diſputationem* 234. & de materia huius concluſionis legi poteſt *tomo* 2. *d.* 274.

Reſtat dicere an & quomodo poſſint vxores facere eleemoſynam. In hac materia primò conueniũt Doctores non poſſe vxorem facere eleemoſynam, etiam de bonis ſuæ dotis, ſine licentia mariti: nam adminiſtratio illorum pertinet ad ſolum maritum. Sed excipiunt aliquot caſus & bona. Et ante omnia docent poſſe vxorem facere eleemoſynam de bonis quæ dicuntur paraphernalia, ſi illa habeat, id eſt, quæ ſibi reſeruauit vxor præter dotem. quod expreſsè docuit hîc S. Thom. Nauarrus autem *in ſumma cap.* 17. *num.* 154. hoc limitat, niſi contrarium habeant ſtatuta alicuius regni. Secundò addunt aliqui, poſſe vxorem facere eleemoſynam de eo quod lucratur ſpeciali labore, nihil ſubtrahendo de iis quæ neceſſaria ſunt ad rectam ſuæ familiæ gubernationem, & ſuſtentationem. Sed vt notauit Nauarrus *loco citato*, & P. Molina *tomo* 2. *de iuſtitia, d.* 274. hoc eſt intelligendum de iure communi: nam in caſtella omnia lucra ſunt communia mariti & vxoris, & adminiſtratio pertinet ad maritum. Tertiò docent poſſe vxorem paruas aliquas & communes eleemoſynas facere propter conſuetudinem, & præſumptam voluntatem mariti.

Vocant verò in quæſtionem authores, an poſſit vxor has eleemoſynas facere quando maritus expreſsè vellet non eſſe faciendas, & id manifeſtaret vxori. Paludanus 4. *d.* 15. *quæſt.* 5. *art.* 6. putat vxorem diſtribuere poſſe eam partem bonorum communium, quæ diſſoluto matrimonio ad eam pertinebit ſi computet ea bona in ſuam partem tempore diſſolutionis matrimonij per mortem alterius. Sed hanc ſententiam meritò refutat P. Molina *loco citato*, quia adminiſtratio bonorum conſtante matrimonio pertinet ad maritum, & ideo vxor non poteſt priuare illum ſuo iure adminiſtrandi ea bona. Item maritus ſæpe poteſt ea bona negociationi exponere. Rurſus contingere poteſt vt conſtante matrimonio minuantur bona communia, & tempore diſſolutionis matrimonij minor quantitas bonorum pertinebit ad vxorem, quam ipſa conſumpſerit. Nullo ergo modo admittenda eſt opinio Paludani. Nauarrus ſuprà *num.* 154. & alij putant vxorem non poſſe facere conſuetas & leues eleemoſynas contra voluntatem mariti vxori ipſi notam, eo quòd maritus habet adminiſtrationem illorum bonorum, P. Molina *ſuprà*, & alij huius ætatis cenſent vxorem poſſe facere eas eleemoſynas, quia maritus contra rationem facit, ſi prohibeat illas fieri.

Mihi placet poſſe maritum ex cauſa ſibi reſeruare facultatem faciendi eleemoſynas, & vxorem tunc non poſſe illas facere, etiamſi maritus non manifeſtet illi cauſam; vtitur enim iure ſuo: vix autem poteſt mulier cognoſcere certò, maritum non facere aliquas communes eleemoſynas, aut illas omittere ſine cauſa, & ideo conſulendum eſt vxori vt in hoc obediat marito. Vnde meritò Auguſtinus *cap. quod Deo*, 33. *quæſt.* 5. cuidam coniugatæ dicit, nihil de tua veſte, nihil de tuo auro, vel argento, vel quacumque pecunia aut rebus vllis terrenis tuis ſine arbitrio mariti facere debuiſti. Deſumptum verò eſt illud caput ex *epiſtola* 199. & vniuerſim vult nihil omnino elargiendum eſſe ſine conſenſu viri. Reſpõdent verò aliqui ibi eſſe ſermonem de magnis eleemoſynis. Sed, vt dixi, licèt cauſa eſſet nimia quædam eleemoſyna eius fœminæ, vt conſtat ex ea epiſtola, tamẽ doctrina Auguſtini ſine reſtrictione vlla videtur explicanda. Alij volunt, ibi non eſſe præceptum, ſed conſiliũ.

quæ

quæ explicatio in contextum non cadit, vt legenti constabit. Alij docent Augustinum velle, nihil esse elargiendum in eleemosynam cum scandalo mariti. Verùm licèt hanc rationem indicet Augustinus, tamen nihil omnino vult esse elargiendum sine consensu viri, & tamen si de solo scandalo ageretur, solùm loqueretur de eleemosyna publica, & nota marito.

Quartò docent authores posse vxorem facere eleemosynam, quando esset vtilis ad vitandum damnum mariti, vel in eius vtilitatem; tunc enim non esset maritus rationabiliter inuitus. quod prudenter est iudicandum. & loquuntur de damno temporali, quod etiam in vxorem potest deriuari. De damno verò spirituali est controuersia, an mulier possit facere eleemosynam ad impetrandum à Deo vt maritum suum liberet ab statu peccati. Et negat P. Molina, quia hoc damnum non est commune vxori, cùm ipsa possit quodlibet peccatum vitare ex gratia Dei, etiamsi maritus plura peccata committat. Nauarrus tamen *suprà* & alij putant, posse vxorem ob eam causam facere eleemosynam, & mihi placet, dummodo eleemosyna non sit magnæ quantitatis, considerata quantitate bonorum illorum: adeò enim iusta est causa, vt maritus non sit rationabiliter inuitus.

Quintò etiam poterit vxor eleemosynam facere quãdo ob viri absentiam habet administrationem bonorũ, & tunc consideranda est voluntas viri quantum ad eam administrationem quando administratio bonorum vxori commissa est à viro. quòd si mulier habeat bonorum administrationem ob viri amentiam, tunc non pendet à viri voluntate in ea administratione, & poterit facere eleemosynam pro suo arbitrio. Tandem si ob aliquam causam vxori assignetur certa bonorum quantitas ad sui sustentationem, poterit ex illis eleemosynam facere absque vllo consensu mariti, quia illorum administratio vxori competit. legatur P. Azor *tomo 2. lib. 12. c. 10.*

Dvbivm II.

An & quomodo seruus possit facere eleemosynam.

Difficultas potest intelligi & de seruo qui mancipium non est, sed veluti procurator domini, & de mancipio. De priori certum est non posse facere eleemosynam de bonis domini nisi de consensu eius, iuxta doctrinam suprà traditam de faciente eleemosynam ex bonis alienis. Verùm quia iste potest habere propria bona cùm non sit mancipium, sine controuersia est ex illis posse facere eleemosynam. De mancipio autem certum est apud Doctores non posse facere eleemosynam sine consensu domini, cuius est quidquid seruus ille adquirit. Sed, vt notauit suprà P. Azor *cap. illo* 10. potest seruus facere eleemosynam ex aliquibus bonis quorum dominium & administratio plena illi conceditur à suo domino. Item si sibi aliquid subtrahit ex his, quę dominus illi concedit ad sui sustẽtationem. Ratio primi est, quia hæc facultas includitur in concessione plenæ facultatis ad administrandam eam bonorum partem. Postremi ratio est præsumptus domini consensus pro illa bonorum parte, quam sibi subtrahit mancipium ex concessis ad sustentationem, quanuis dominus posset ita illa concedere in proprium vsum vt non posset sensus de illis disponere.

Sciendum autem est iuxta ea, quæ suprà diximus, posse filium, vxorem, seruum, religiosum facere eleemosynam de bonis patris, mariti, domini, prælati in casu quo occurrit pauper extremè indigens, quando non habent bona propria, ex quibus possint illi necessitati occurrenti succurrere. An verò hoc possint facere occurrenti solùm graui necessitate, iudicandum est iuxta doctrinam suprà à nobis traditam: nonnulli enim affirmant cum Nauarra 3. *lib. de restitutione, parte 2. dubitatione 6.* Sed partem negantem sequuti sumus suprà generatim id disputantes. De religioso posset peculiariter quæri an possit eleemosynam facere ex parte bonorum si sibi illam subtrahat ex bonis concessis ad propriam sustentationem. P. Azor *cap. illo* 10. putat non esse eodem modo philosophandum de religioso & de mancipio, eo quòd religiosus suam voluntatem planè subiecit prælato.

Ego verò existimo eodem modo de vtroque philosophandum esse: nam & dominus potest concedere seruo rem in solum proprium vsum & sustentationem, ita vt non concedat facultatem vtendi re illa in alium vsum, cùm sit dominus eius rei. Et similiter prælatus potest concedere rem aliquam in solum proprium vsum religiosi; hoc enim pendet ex voluntate prælati. Et in hoc euentu nec seruus nec religiosus poterit facere eleemosynam de re illa, quia neuter facultatem vtendi habet ea re, nisi in proprium vsum. Deinde tam seruus quàm religiosus potest ex ea re facere eleemosynam ex consensu domini & prælati, siue expresso, siue præsumpto prudenter. quando verò possit præsumi, ex variis circumstantiis rerum & personarum colligendum est, & facilius debet præsumi in religioso quàm in mancipio, cæteris paribus.

Tandem de tutoribus pupillorum, & curatoribus minorum disputat P. Azor suprà in fine, & affirmat posse de bonis minorum & pupillorum, quorum administratio ad ipsos pertinet, facere aliquas eleemosynas, quia licèt non habeant dominium eorum bonorum; habent tamen administrationem, & eleemosyna cedit in bonum pupilli aut minoris. Sciendum verò est quæstionem posse esse & de eleemosyna facienda tempore extremæ necessitatis, grauisve, & extra tale tempus quando non obligat præceptum misericordiæ. Et tempore quidem extremæ necessitatis, quando pupillus aut minor obligatur, mihi placet administratorem posse tuta conscientia eleemosynam facere necessariam ad succurrendum illi necessitati. Et idem dicerem in casu grauis necessitatis occurrentis, quando obligaretur minor, aut pupillus, & præceptum vrget, & tutor vel curator habet administrationem eorum bonorum. Extra tempus tamen obligationis non est integrum tutori, vel minori facere eleemosynam ex bonis illis, nisi quando cederet in bonum pupilli aut minoris ob aliquam necessitatem temporalem, vel spiritualem illius. Et hæc doctrina intelligenda est considerato iure naturali: nam quod attinet ad ius positiuum obseruandæ sunt leges cuiuslibet regni, latæ pro tutoribus & curatoribus.

Ex his verò intelligitur veram esse doctrinam S. Th. in hoc articulo.

Dvbivm III.

An in religione sit contra votum paupertatis absque facultate superioris religiosum accipere pecunias, vel aliquid pretio æstimabile à sæculari, vt religiosus ipse liberè disponat in eleemosynam, vel pia opera nomine eius, qui dedit.

Ante omnia sciendum est duobus modis posse religiosum se habere in casu huius dubij, altero si rem aliquam accipiat, & acceptet, & postea alteri tradat, & donet; altero si non accipiat, sed expresse dicat accipere illam ad donandum alteri nomine sæcularis, qui dedit. Et quidem in priori euentu absque controuersia videtur religiosum peccare contra votum paupertatis, quia si ipse

si ipse semel acceptet rem donatam à sæculari,planè res transit in dominium religionis, ac proinde non potest religiosus de illa disponere sine facultate superioris.

Difficilius est dubium in secundo euentu, in quo,vt audio, non defuerunt recentiores aliqui,existimãtes religiosum in dispositione illius rei non peccare contra votum paupertatis. Et probari potest,quia tunc religiosus non acceptat rem illam, vt ponimus; ergo cùm illam donet alteri, non disponit de re, quæ pertineat ad religionem, si enim religiosus non acceptauit dominium rei,religio non comparauit illud. Explicatur,quia non peccat contra paupertatem religiosus nisi disponat de re aliqua sua,vel religionis sine facultate superioris, & consensu: sed in prædicto euentu ea res, neque est religiosi,neque religionis, quia religiosus non acceptauit dominium; ergo non peccat contra votum paupertatis. Consecutio multum videtur habere efficacitatis. maior est manifesta, & minor constat ex proposita specie facti, & dubij.

Explicationis gratia notandum est religiosum in prædicto euentu duobus modis posse se gerere,altero ita vt licèt non acceptet rem, & dominium illius,acceptet tamen liberam dispositionem, & administrationem eius; altero,vt neque acceptet rem, nec dispositionem illius, sed solùm se habeat vt intercessor postulans à Petro, v. g. vt rem aliquam donet Ioanni deferendam per ipsum religiosum.

Et primò si rem ipsam acceptet religiosus, & disponat de illa sine facultate superioris, manifestum est illum religiosum peccare contra votum paupertatis, hæc enim est propria materia huius voti, vt per se constat, & peccatum erit grauius, aut leuius iuxta quantitatem materiæ.

Secundò si religiosus solùm se habeat,vt intercessor, vt obtineat à Petro,v.g.rem donandam Ioanni,non peccabit cõtra votum paupertatis.hæc videtur certa & manifesta doctrina, quam in specie tradidit P. Thomas Sanchez *lib. 6. de matrimon. disputat.* 4. §. *Sextò infertur.* & P. Alfonsus Rodriquez infrà citãdus. Et probari potest, quia talis religiosus in hoc casu, neque acceptat dominium rei, neque liberam dispositionem illius, vt ponimus; ergo non facit contra votum paupertatis, solùm enim petit religiosus à sæculari, vt rem quam ipse sæcularis volebat donare ipsi religioso. donet alteri: & explicatur ampliùs, quia licèt aliquis non possit donare, tamen ex hoc solùm non sequitur quòd non possit petere ab alio potente donare, vt donet, potest enim prohiberi primum, & non secundum, vt per se constat; ergo licèt religiosus propter votum non possit donare, vel disponere liberè de aliqua re, tamen poterit ab aliquo sæculari potente donare, vt aliquid alicui donet, in quo nihil elucet violationis voti paupertatis, & potest esse opus misericordiæ.

Tota difficultas est an peccet contra votum religiosus acceptans liberam dispositionem pecuniæ alienæ, vt possit donare cui voluerit nomine sæcularis donantis, quando hoc fit sine facultate superioris, in quo euentu istum peccare contra votum paupertatis meritò docuit P. Gabriel Vasquez, de hoc dubio in specie interrogatus, & P.Alfonsus Rodriquez ita sensit in exercitiis perfectionis spiritualis, *parte* 3. *tractatu* 3. *cap.* 15. aliíque viri docti huius ætatis de hac quæstione consulti,& mihi placet. Vt verò probemus hanc sententiã, explicandum est hanc liberam dispositionem, & facultatem liberè disponendi de pecuniis alterius,esse pretio æstimabilem, ac proinde esse materiam voti paupertatis. Explico autem, quia donans per talem concessionem post acceptationem factam à Religioso aliquo iure priuatur,nec potest illam reuocare, nec licitè de bonis religioso concessis disponere, & hoc ius re vera transtulit in religiosum, nempe facultatem liberè disponẽdi de illis bonis. quod per se videtur manifestum, & de hoc disputamus; ergo sine consensu superioris non poterit illa facultate vti religiosus sine peccato cõtra votum paupertatis. Quòd ampliùs explico: nam si dominus illorum bonorum,aut volens donare eleemosynam cogeretur ad faciendam illam iuxta voluntatem cogentis,manifestè inferretur iniuria contra ius domini habentis facultatem liberè disponendi de suis bonis, vt per se constat; transferre ergo illud ius in religiosum,aliquid est pretio æstimabile, ac proinde materia voti paupertatis,in cuius vsu poterit esse peccatum. Quod vlteriùs potest ostendi,quia si mutuans ex vi mutui extorqueret à mutuatario obligationem facultatis disponẽdi liberè de bonis, quæ mutuatarius vellet donare, aut ex illis eleemosynam facere, planè esset vsura,quia obligatio illa absque dubio esset onus pretio æstimabile,iuxta doctrinam communem authorum in materia de vsuris, qui docent similia onera esse pretio æstimabilia, nec posse extorqueri ex vi mutui à mutuatario, sine labe vsuræ, vnde & pronũciant Doctores vsuram esse manifestam extorquere à mutuatario ex vi mutui, vt quoties aliquid velit emere, emat à mutuante. Missa facio alia similia onera, quæ minoris longè momenti sunt quàm sit facultas liberè disponendi de bonis alterius.

Explicari potest ampliùs,quia vsus rei commodatæ potest esse pretio æstimabilis,vt constat: ergo si religiosus acceptaret illum vt liberè de eo disponeret, posset peccare contra paupertatem disponens de re pretio æstimabili sine consensu superioris;ergo etiamsi non acceptet dominium rei, si tamen acceptet vsum pretio æstimabilem, & disponat de illo contra voluntatem superioris,poterit peccare contra votũ paupertatis;ergo à simili poterit etiam peccare in casu præsentis dubij, vt explicatum est. Et ex doctrina tradita possunt explicari obiecta in contrarium, possunt etiam intelligi,& explicari regulæ,& statuta religionum, si quæ sint, quarum intelligentia pendeat ex tradita doctrina, quod indicasse hoc loco sit satis.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm propinquioribus sit magis eleemosyna danda.

AD nonum sic proceditur. *Videtur,quòd non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda. Dicitur enim Eccl.* 12. Da misericordi & ne suscipias peccatorem; benefac humili,& non des impio. *Sed quandoque contingit, quòd nostri propinqui sunt peccatores,& impij. Ergo non sunt eis magis eleemosynæ faciendæ.* 193. 4. dist. 15. q. 2. ar. 6. quæ. 3. Et lect. 2. fi. Rom. 12. & 1. Cor. 10. co. 1.

2. *Præterea, Eleemosynæ sunt faciendæ propter tributionem mercedis æternæ, secundum illud Matth.6.* Et pater tuus qui vidit in abscondito, reddet tibi. *Sed retributio æterna maximè acquiritur ex eleemosynis, quæ sanctis erogantur,secundum illud Luc.* 16. Facite vobis amicos de mammona iniquitatis,vt cùm defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula:*quod exponens* * *Augustin lib.de Verbis Domini, dicit:* Serm. 35. circa pr. *Qui sunt qui habebunt æterna habitacula,nisi sancti Dei? & qui* tom. 10. *sunt,qui ab eis recipiendi sunt in tabernacula, nisi qui eorum indigentiæ seruiunt? Ergo magis sunt eleemosynæ dandæ sanctioribus,quàm propinquioribus.*

3. *Præterea,Maximè homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quòd non sit magis facienda eleemosyna personæ magis coniunctæ.*

Sed contra est,quod Apostolus dicit 1. *ad Tim.*5. Si quis suorum & maximè domesticorum curam non habet, fidem negauit,& est infideli deterior.

Respondeo dicendum,quòd sicut * *August.dicit in* 1. *de Doct.* lib. 1. ca. 28. to. 3. *Christ. Illi qui sunt nobis magis coniuncti,quasi quadam sorte nobis* ✠ *obueniunt, vt eis magis prouidere debeamus. Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda secundum differentiam*

coniunctio

coniunctionis & sanctitatis & vtilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, & magis vtili ad commune bonum est magis eleemosyna danda, quam personæ propinquiori, maximè si non sit multum coniuncta, cuius cura specialis nobis non immineat, & si magnam necessitatem non patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatori non est subueniendum, inquantum est peccator, id est, vt per hoc in peccato foueatur, sed inquantum homo est, id est, vt natura sustentetur.

Ad secundum dicendum, quòd opus eleemosynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter valet. Vno quidem modo ex radice charitatis, & secundùm hoc eleemosyna est meritoria, prout in ea seruatur ordo charitatis, secundùm quam propinquioribus magis prouidere debemus cæteris paribus. Vnde * *Ambros. dicit in primo de Officiis: Est illa probanda liberalitas, vt proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas. Melius est enim vt ipse subuenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere. Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitæ æternæ ex merito eius, cui donatur, qui orat pro eo, qui eleemosynam dedit. Et secundùm hoc loquitur ibi Augustinus.*

Ad tertium dicendum, quòd cùm eleemosyna sit opus misericordiæ, sicut misericordia non est propriè ad seipsum, sed per quandam similitudinem, vt suprà * *dictum est: ita etiam propriè loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi forte ex persona alterius, puta cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest & ipse sibi accipere, si indigeat eo tenore, quo & aliis ministrat.*

Conclvsio est, eleemosyna magis est danda propinquioribus, quamuis interdum sint considerandæ aliæ circumstantiæ.

DISPVTATIO LXXXV.

De his, quibus danda eleemosyna.

Dvbivm I.

An his pauperibus, qui possunt laborare, sit danda eleemosyna.

Certvm est apud catholicos posse religiosos petere eleemosynam, & esse illis dandam, licèt possint laborare; quia, vt docuit Alensis 4.*p.q.*108.*memb.*2. sunt multa spiritualia exercitia orationis, & studij literarum, vtilia Ecclesiæ, quæ non semper sunt relinquenda solùm propter corporalem laborem ad comparandum victum; & hic est communis sensus Ecclesiæ. Circa alios pauperes, qui religiosi non sunt, Alensis *loco citato*, & Gabr. *in* 4.*d.*16.*q.* 4.*artic.*3. censent, licitè eos posse eleemosynam petere, etiamsi possint laborare, quia sicut liberum est vnicuique in religione paupertatem voluntariam seruare, ita extra religionem. & exemplum sumi potest ex P.nostro Ignatio, aliisque viris sanctis. Probat deinde Medina *codice de eleemosyna, cap.*7.& 8. quia laborare non est simpliciter necessarium ad quærendum victum, cùm aliis modis possit comparari, neque ad vitādum otium, & quæ inde oriuntur mala, quia lectione & oratione possunt vitari, neque ad frænandum corpus, & subiiciendum illud animæ, quia hoc aliis operibus & pœnitentiæ actibus fieri potest. Quòd si aliqua lex prohibet hos petere eleemosynam (inquiunt Alens. & Gabriel.) causa est, quia spoliant eleemosynis alios magis pauperes, qui laborare non possunt.

Sotus in deliberatione in causa pauperum *cap.*3. docet, hos pauperes licitè expelli à ciuitatibus, & compelli ad comparandum victum labore proprio: sunt enim in multis reprehensibiles isti otiosi homines, vt latè ostendit Sotus. Verùm istæ opiniones specietenus videntur contrariæ, si res ipsa exactè consideretur. Et mihi videtur negari non posse esse licitum alicui paupertatem exemplo Christi & Sanctorum sectari, & hoc modo victum quærere, etiam extra religionem, & tempus consumere in orationibus, & aliis piis operibus, vt constat ex multis viris sanctis Ecclesiæ. Nec isti possunt dici otiosi, qui enixè laborant in comparāda sanctitate animæ. Secundò tamen qui volunt mendicare ostiatim, non vt voluntariam paupertatem amplectantur, & persecutionis causa, sed vt laborem fugiant, & otiosæ vitæ indulgeant, cùm tamen possint laborare, meritò relegantur, & expelluntur à ciuitatibus tanquam verè otiosi, & reprehensibiles, de quibus loquitur Sotus, & de his sunt aliquot leges *Codice de mendicantibus, & authentica de prætore, collatione* 6. & leges nostri regni *titul.* 20.*part.*2. & *lex prima, tit.*14.*lib.*8.*ordinamenti, & lib.*8.*recopilationis, titulo primo, leg.*1.2.3.& 4.& *lib.*1.*recopilationis, tit.*1. legatur Sotus *loco citato, cap.*4.& *à cap.*7.*vsque ad* 10.

Dvbivm II.

An qui ementita paupertate accipit eleemosynam teneatur restituere.

De materia huius dubij disputant aliqui agentes de donationibus, alij in materia de restitutione, alij in hunc articulum, & nos breuiter nonnulla dicemus in specie huius dubij. Prima opinio est asserentiū hunc pauperem fictum non obligari ad restitutionem eleemosynæ. ita docuit Sotus *9.de iustit.quæst.7.artic.3.* Et probat primò, quia non tam datur eleemosyna pauperi, quàm Christo. Secundò, quia donatio est valida, quoties causa finalis est vera, vt sentiunt Doctores communiter, sed causa finalis eleemosynæ est Deus: ergo donatio est valida. Sed contrariam sententiam docuit Scotus 4.*d.* 15.*q.*2.*art.*3. Nauarrus *in sum.cap.*17. *num.*107. Medina *codice de restit.quæst.*24. & alij huius ætatis. Vt verò rem explicemus oportet assignare rationem, ob quam donatio sit inualida, vt ex hoc iudicemus quid sentiendum sit in hoc dubio. P.Molina *tom.*1.*d.*210. putat, tunc fore inualidam donationem, quando animus donantis fuit non donare supposita fictione causæ ob quam donauit. v. g. si donauit aliquid alicui pauperi ob insignem sanctitatem, quam ille fingebat, donatio esset inualida, & pauper tenebitur ad restitutionē. Sed quærimus quando sit ita iudicandum de animo donantis.

Primò ergo notandum est id quod optimè aduertit P.Vasquez 1.2.*tom.*1.*d.*30. *cap.*4. aliquem posse esse inuoluntarium vel circa substantiam actus, vel circa accidens illius. vnde potest actus esse simpliciter voluntarius, etiamsi deceptio contingat circa accidens illius: erit tamen actus simpliciter inuoluntarius, si deceptio contingat circa substantiam. & ideo *in additionibus ad 3.par.in quæst.*51. diximus errorem personæ iure naturali dirimere matrimonium, eo quòd ille error versatur circa substantiam contractus matrimonij: sunt enim personæ materia eius cōtractus; vt verò quis possit in quolibet contractu iudicare an error contingat circa substantiam, necessarium est habere notionem perfectam naturæ illius contractus.

Secundò sciendum est accidentalem circumstantiam contractus duobus modis posse comparari cum voluntate contrahentis, vt notauit P.Valentia *in hac* 2.2.*d.*5. *q.*20.*pag.*4. altero modo vt solùm concomitanter se habeat, & tunc validus erit contractus, si solùm circa eam circumstantiam cōtingat deceptio; altero modo vt animus contrahentis feratur in substantiam contractus, & simul in circumstantiam tanquam in conditionem, à qua vult pendere contractum, & tunc deficienti conditione non erit validus contractus, quia voluntarium circa substantiam fuit dependens à circumstantia vt à conditione. Vnde defectus conditionis refundit defectum

ctum voluntarij circa ſubſtãtiam. Ex his principiis conſtat primò non eſſe eodem modo loquendum de defectu cauſæ ſubſtantialis & accidentalis. Secundò ſequitur id,quod *loco citato*, docuit P. Vaſquez largitionem eleemoſynæ datæ ei qui pauper non eſt, eſſe inuoluntariam quantum ad ſubſtantiam,quia paupertas eſt cauſa ſubſtantialis,ob quam fit eleemoſyna, quia eleemoſyna eſt opus miſericordiæ circa miſeriam, & deficienti miſeria non eſt actus miſericordiæ. Quòd ſi aliquis verè ſit pauper,fingit tamen amicitiam vel ſanctitatem, poterit eleemoſyna eſſe voluntaria, quando voluntas donantis concomitanter ſolùm ferebatur in ſanctitatem, vel aliam circumſtantiam; manet enim vera paupertas, & ita poteſt manere vera eleemoſyna:ſi tamẽ ab ea circumſtantia vt à conditione pendebat eleemoſyna, non erit valida elargitio deficienti conditione. Et iuxta dicta bene docuit P. Vaſquez *loco citato*, inualidam eſſe donationem factam titulo conſanguinitatis ſi deficiat conſanguinitas:deeſt enim ſubſtantialis cauſa donationis,& ſic in ſimilibus donationibus ob cauſam philoſophandum eſt.

Ex dictis ſoluta manent argumenta primæ opinionis. Ad primum reſpondetur eleemoſynam dari Chriſto in paupere,ſed cauſa, ob quam datur, eſt paupertas, vt explicatum eſt, & ita illa deficienti non manet voluntarium circa ſubſtantiam. Ex quo conſtat ad ſecundum: nam donatio ob cauſam tunc ſolùm eſt valida, quando ſubſiſtit cauſa. Et qui vult dare eleemoſynam, dat reuera ob miſeriã,qua deficienti deeſt affectus miſericordiæ. Quod verò dicitur eleemoſyna dari propter Deum, intelligendum eſt de fine remoto,non de materia,& cauſa ſubſtantialiter requiſita ad affectum miſericordiæ voluntarium circa talem perſonam. Ex tradita etiam doctrina poteſt explicari opinio aſſerentium, donationem eſſe validam, quando eſt voluntaria circa finem principalem, licèt contingat deceptio circa finem & cauſam impulſiuam, qua diſtinctione vſi ſumus in materia de matrimonio diſputatione de diſpenſatione impedimentorum, ad explicandum quando reſcriptum impetratum non manifeſtata veritate,aut ſuppoſita falſitate ſit validum,aut inualidum, qua diſtinctione vtitur Couarruuias *1.variarum,capite vltimo.*

Vocant verò Doctores in quæſtionem,cui ſit facienda reſtitutio eleemoſynæ in prædicto euentu,Nauarrus & alij putant donandum eſſe pauperibus,quia qui illam dedit,abdicauit à ſe dominium ex affectu eleemoſynæ. & ita iuxta eius volũtatem danda eſt alteri pauperi aut pauperibus. Alij recentiores putant reſtituendam eſſe vel ei qui dedit, vel pauperibus ex voluntate præſumpta illius. Mihi placet id, quod docuit P.Molina ſuprà, eam reſtitutionem faciendam eſſe ei, qui dedit eleemoſynam, eo quòd ille cùm dedit ſolùm habuit animum dandi huic pauperi in ſpeciali propter eius paupertatem; quòd ſi illa fuit ficta, pendet ab eius voluntate diſtributio eius eleemoſynæ. Sciendum verò eſt interdum pauperes fingere nõ paupertatem ſimpliciter,quia reuera ſint pauperes,ſed maiorem aliquam paupertatem & miſeriam, & fictio hæc non ſemper faciet inualidam receptionem eleemoſynæ, quia fictio maioris miſeriæ, communiter ſolùm ſe habet vt cauſa impulſiua, & vt circumſtantia accidentalis donationis eleemoſynæ, ſine qua daretur eleemoſyna, licèt fortè non ita facile. Cauendum tamen eſt,ne tanta,vel talis fingatur miſeria vt facile ſit iudicare eleemoſynam talem non fore dandam, ſi is qui dedit agnoſceret veritatem.

Circa hunc articulum diſputant aliqui de ordine ſeruando in facienda eleemoſyna: ſed in hoc ſeruanda eſt doctrina à nõbis tradita *ad quæſt.26.& 31.* Diſputari etiam ſolet an peccatoribus ſit facienda eleemoſyna; & meritò affirmat Bellarminus *de eleemoſyna, cap.12.* & ratio eſt, quia ſi illi reuera egent,obligat præceptum eleemoſynæ corporalis,quod ſolùm requirit in paupere indigẽtiam, iuxta ſuprà dicta; ergo ſi alius poteſt tali neceſſitati ſuccurrere, reuera tenetur. Sed obiicitur locus Eccleſ.12. *Da iuſto,& ne receperis peccatorem:prohibe panes illi dare.* Reſpondet Bellarminus duobus modis,altero vt locus non intelligatur de eleemoſyna, ſed de beneficio faciendo extra neceſſitatem; altero vt eleemoſyna non fiat illi vt peccatori,id eſt,conſentiendo aliquo modo peccato illius. & priorem ſenſum ſequitur Ianſenius *in locum citatum.*

ARTICVLVS X.

Vtrùm eleemoſyna ſit abundanter facienda.

AD *decimum ſic proceditur. Videtur, quòd eleemoſyna non ſit abundanter facienda. Eleemoſyna enim maximè debet fieri coniunctioribus. Sed illis non debet ſic dari,vt ditiores inde fieri valeant, ſicut* * *Ambroſ. dicit in 1.de Offic. ergo nec aliis debet abundanter dari.* 194. Infr. qu. 117.ar 1. ad 2. Et 2.Cor.8. cor.2. & 3. & c.9. c.4.& 5.

2. *Præterea,* * *Ambroſ. dicit ibidem: Non debent ſimul effundi opes, ſed diſpenſari. Sed abundantia eleemoſynarum ad effuſionem pertinet. Ergo eleemoſyna non debet fieri abundanter.* * Lib 1. c.30.circa med. tom 1. * Lib 1. c.30.circa med. tom.1.

3. *Præterea, ſecundæ ad Corinth.8. dicit Apoſtolus:* Non vt aliis ſit remiſſio *(id eſt, vt alij de noſtris otioſè viuant)* nobis autem ſit tribulatio, *id eſt, paupertas. Sed hoc contingeret, ſi eleemoſyna daretur abundanter. Ergo non eſt abundanter eleemoſyna largiẽda.*

Sed contra eſt, quòd dicitur Tob.4. Si multum tibi fuerit, abundanter tribue.

Reſpondeo dicendum, quòd abundantia eleemoſynæ poteſt conſiderari & ex parte dantis,& ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis,cùm ſcilicet aliquis dat quod eſt multum ſecundùm proportionem propriæ facultatis, & ſic laudabile eſt abundanter dare. Vnde & Dominus Luc.21. laudauit viduam, quæ ex eo quod deerat illi, omnem victum, quem habuit,miſit. Obſeruatis tamen his, quæ ſuprà dicta ſunt, de eleemoſynæ facienda de neceſſariis. Ex parte verò eius, cui datur, eſt abundans eleemoſyna dupliciter. Vno modo,quòd ſuppleat ſufficienter eius indigentiam, & ſic laudabile eſt abundanter eleemoſynam tribuere. Alio modo,vt ſuperabundet ad ſuperfluitatem. Et hoc non eſt laudabile, ſed melius eſt pluribus indigentibus elargiri. Vnde & Apoſtolus dicit 1.ad Corinth.13. Si diſtribuero in cibos pauperum. *Vbi* * *Gloſſ.dicit:Per hoc cautela eleemoſynæ docetur,vt non vni, ſed multis detur,vt pluribus proſit.* Gloſſ.interlin. ibid.

Ad primum ergo dicendum,quòd ratio illa procedit de abundantia ſuperexcedente neceſſitatem recipientis eleemoſynam.

Ad ſecundum dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de abundantia eleemoſynæ ex parte dantis. Sed intelligendum eſt, quòd Deus non vult ſimul effundi omnes opes, niſi in mutatione ſtatus. Vnde ſubdit * *ibidem. Niſi fortè,vt Eliſæus boues ſuos occidit,& pauit pauperes ex eo quod habuit,vt nulla cura domeſtica teneretur.* Loco citato in argum.

Ad tertium dicendum, quòd auctoritas inducta quantum ad hoc quòd dicit:Non vt aliis ſit remiſſio vel refrigerium; loquitur de abundantia eleemoſynæ, quæ ſuperexcedit neceſſitatem recipientis, cui non eſt danda eleemoſyna,vt inde luxurietur, ſed vt inde ſuſtentetur. Circa quod tamen eſt diſcretio adhibenda propter diuerſas conditiones hominum, quorum quidam delicatius nutriti, indigent magis delicatis cibis aut veſtibus. Vnde * *Ambroſius dicit in libro de Offic. Conſideranda eſt in largiendo ætas atque debilitas. Nonnunquam etiam verecundia, quæ ingenuos prodit natales, aut ſi quis ex diuitiis in egeſtatem cecidit, ſine vitio ſuo. Quantum verò ad id quod ſubditur: Nobis autem tribulatio, loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed ſicut* * *Gloſ. ibidem dicit,non hoc ideo dicit, quin melius eſſet, ſcilicet abundanter dare. Sed de infirmis timet, quos ſic dare monet,vt egeſtatem non patiantur.* Eiuſdem 1. lib.c. 20.a.1. Gloſſ.interlin. ibid.

CONCLVSIO eſt,laudabile eſt abundanter facere eleemoſynam ex parte dantis ſecundùm propriam facultatem,

cultatem,& ex parte recipientis,vt eius miseria releuetur,non vt redundet ad superfluitatem ; tunc enim melius esset pluribus pauperibus elargiri eam eleemosynã. De modo quo facienda est eleemosyna disputat Bellarminus *libro citato,capite vltimo.* & assignat aliquas conditiones. Prima est vt fiat intentione honesta,non ad captandam auram popularem,iuxta illud Matthæi 6. *Cùm facis eleemosynam,noli tuba canere ante te.* Secunda vt promptè fiat,secundùm illud Prouerbior.3. *Ne dicas amico tuo, vade & reuertere,cras enim dabo tibi, cùm statim possis dare.* legatur Gregorius *homil.23.in Euangelia,*explicans illud,*& cogebant eum.* Tertia vt fiat cum hilaritate,*2.Corinth.9.*non ex tristitia,aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus. legatur Ambrosius *1.de offic.cap.30.* Quarta vt fiat cum humilitate, & qui dat non tam putet se facere, quàm recipere beneficium.De quo argumento præclarè Gregorius *lib.21.moralium,cap.14.* Quinta conditio est vt fiat abundanter. quæ omnes conditiones ad meritum iuuare possunt. Sed ad implendum præceptum eleemosynæ satis est si eleemosyna detur egenti iuxta necessitatem illius,& facultatem dantis, secundùm doctrinam à nobis traditam. An verò melius sit facere vni eleemosynam magnæ quantitatis, vel eandem quantitatem inter plures diuidere,non potest certa regula definiri;pendet enim ex variis circumstantiis.

QVÆSTIO XXXIII.

De correctione fraterna, in octo articulos diuisa.

DEINDE *considerandum est de correctione fraterna.*

Et circa hoc quæruntur octo.

Primò,vtrùm fraterna correctio sit actus charitatis.

Secundò,vtrùm sit sub præcepto.

Tertiò,vtrùm hoc præceptũ extendat se ad omnes, vel solùm ad prælatos.

Quartò,vtrùm subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere.

Quintò,vtrùm peccator possit corrigere.

Sextò, vtrùm aliquis debeat corrigi, qui ex correctione sit deterior.

Septimò,vtrùm secreta correctio debeat præcedere denunciationem.

Octauò, vtrùm testium inductio debeat præcedere denunciationem.

Post disputationem de eleemosyna corporali agit S. Thomas de eleemosyna spirituali, nempe de correptione fraterna. Tria verò explicat, vnum est qualis sit honestas & necessitas huius actus, *artic.1.& 2.* Alterum est ad quos pertineat, *artic.3.4.5.& 6.* demum quis ordo seruari debeat, *artic.7.& 8.*

ARTICVLVS I.

Vtrùm fraterna correctio sit actus charitatis.

195. Infra.a.4. cor. Et 24.di.19. q.2.ar.1. ad 6. * Gloss. ord ibid.

AD *primum sic proceditur. Videtur, quòd fraterna correctio non sit actus charitatis. Dicit enim* * *Gloss. Matth.18. super illud,* Si peccauerit in te frater tuus, *quòd frater est arguendus ex zelo iustitiæ, sed iustitia est virtus distincta à charitate:ergo correctio fraterna non est actus charitatis, sed iustitiæ.*

2. *Præterea, Correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam. Prudentis enim est esse bene consiliatiuum, vt dicitur in 6.* * *Ethicor. Ergo fraterna correctio non est actus charitatis, sed prudentiæ.* Lib.6.ex tom.5.

3. *Præterea, Contrarij actus non pertinent ad eandem virtutem. Sed supportare peccatum est actus charitatis, secundùm illud ad Galat.6.* Alter alterius onera portate , & sic adimplebitis legem Christi,quæ est lex charitatis. *Ergo videtur quòd corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi,non sit actus charitatis.*

Sed contra,corrigere delinquentem est quædam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus charitatis , vt suprà * *dictum est. Ergo & correctio fraterna est actus charitatis.* q.32 a.1.

Respondeo dicendum,quòd correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicuius. Peccatum autem alicuius dupliciter considerari potest.Vno quidem modo,inquantum est nocium ei,qui peccat. Alio modo,inquantum vergit in nocumentum aliorum,qui ex eius peccato læduntur, vel scandalizantur,& etiam inquantum est in nocumentũ boni communis,cuius iustitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis. Vna quidem,quæ adhibet remediũ peccato,inquantum est quoddam malum ipsius peccantis, & ista est propriè fraterna correctio,quæ ordinatur ad emendationem delinquentis.Remouere autem malum alicuius,eiusdem rationis est, sicut bonum eius procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad charitatem,per quam volumus & operamur bonũ amico.Vnde etiam correctio fraterna est actus charitatis,quia per eam repellimus malum fratris,scilicet peccatum , cuius remotio magis pertinet ad charitatem,quàm etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti, quanto contrarium bonum virtutis, magis est affine charitati , quàm bonum corporis,vel exteriorum rerum. Vnde correctio fraterna est actus charitatis potius , quàm curatio infirmitatis corporalis,vel subuentio , qua excluditur exterior egestas. Alia verò correctio est,quæ adhibet remedium peccati delinquentis, secundùm quòd est in malum aliorum,& præcipuè in nocumentum communis boni. Et talis correctio est actus iustitiæ, cuius est conseruare rectitudinem iustitiæ vnius ad alterum.

Ad primum ergo dicendum , quòd glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus iustitiæ. Vel si loquatur etiam de prima , tunc iustitia ibi sumitur , secundùm quòd est vniuersalis virtus,vt infrà * *dicetur , prout etiam omne peccatum est iniquitas,vt dicitur 1.Ioan.3. quasi contra iustitiam existens.* q.58.a.5.

Ad secundum dicendum,quòd sicut Philosophus dicit in 6. * *Ethicor. Prudentia facit rectitudinem in his,quæ sunt ad finem, de quibus est consilium & electio. Tamen cùm per prudentiam aliquid rectè agimus ad finẽ alicuius virtutis moralis, puta temperantiæ,vel fortitudinis,actus ille est principaliter illius virtutis, ad cuius finem ordinatur. Quia ergo admonitio, quæ fit in correctione fraterna,ordinatur ad amouendum fratris peccatum,quod pertinet ad charitatem,manifestum est quòd talis admonitio principaliter est actus charitatis,quasi imperantis, prudentiæ verò secundario quasi exequentis & dirigentis actum.* Lib.6.ex cap.2. & 1.1.5.

Ad tertium dicendum, quòd correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum , sed magis ex ea consequitur. Intantum enim aliquis supportat peccantem, inquantum cõtra eum non turbatur , sed beneuolentiam ad eum seruat, & ex hoc contingit, quod eum satagit emendare.

CONCLVSIO est affirmatiua , & debet intelligi de actu imperato, vt colligitur ex solutione secundi, & notant Bañez,& alij hîc, P.Valentia & Caietanus.

ARTICVLVS II.

Vtrùm correctio fraterna sit in præcepto.

196. 4 dist.19. q.2.ar.2. Et virt. q.3.ar.1. ad 10. * In expositio. Symbol. Ad Diuers.t.2.

AD *secundum sic proceditur. Videtur , quòd correctio fraterna non sit in præcepto. Nihil enim quòd est impossibile cadit sub præcepto , secundùm illud* * *Hieron. Maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. Sed Eccles.7. dicitur:* Considera opera Dei,quòd nemo possit corrigere quem ille

ille deſpexerit. *Ergo correctio fraterna non eſt in præcepto.*

2. *Præterea, Omnia præcepta legis diuinæ ad præcepta decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit ſub aliquo præceptorum decalogi. Ergo non cadit ſub præcepto.*

3. *Præterea, Omiſſio præcepti diuini eſt peccatum mortale, quod in ſanctis viris non inuenitur. Sed omiſſio fraternæ correctionis inuenitur in ſanctis & in ſpiritualibus viris. Dicit enim* * *Auguſt. 1. de ciuitate Dei, quod non ſolum inferiores, verum etiam hi qui ſuperiorem vitæ gradum tenent, ab aliorum reprehenſione ſe abſtinent propter quandam cupiditatis maculam, non propter officia charitatis. Ergo correctio fraterna non eſt in præcepto.*

Li. 1. c. 9. parum à med. t. 5.

4. *Præterea, Illud quod eſt in præcepto, habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet ſub præcepto, hoc fratribus deberemus, vt eos peccantes corrigeremus. Sed ille, qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet eſſe contentus, vt ei occurrat creditor, ſed debet eum quærere, vt debitū reddat. Oporteret ergo, quòd homo quæreret correctione indigentes ad hoc, quòd eos corrigeret, quod videtur inconueniens, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem vnus homo non poſſet ſufficere; tum etiam, quia oporteret, quòd religioſi de clauſtris ſuis exirent ad corrigendos homines, quod eſt inconueniens. Non ergo fraterna correctio eſt in præcepto.*

Sed contra eſt, quòd * *Auguſt. dicit in libro de verbis Domini: Si neglexeris corrigere, peior eo factus es, qui peccauit. Sed hoc non eſſet, niſi per huiuſmodi negligentiam aliquis præceptū omitteret: ergo correctio fraterna eſt in præcepto.*

Serm. 16. inter pr. & med. tom. 10.

Reſpondeo dicendum, quòd correctio fraterna cadit ſub præcepto. Sed conſiderandum eſt, quòd ſicut præcepta negatiua legis prohibent actus peccatorum, ita præcepta affirmatiua inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum ſunt ſecundùm ſe mali, & nullo modo bene fieri poſſunt, nec aliquo tempore aut loco, quia ſecundùm ſe ſunt coniuncti malo fini, vt dicitur in 2. * *Ethicorum, & ideo præcepta negatiua obligant ſemper & ad ſemper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, ſed obſeruatis debitis circumſtantiis, quæ requiruntur ad hoc, quòd ſit actus virtuoſus, vt ſcilicet fiat vbi debet, & quando debet, & ſecundùm quod debet. Et quia diſpoſitio eorum, quæ ſunt ad finem, attenditur ſecundùm rationem finis, in iſtis circumſtantiis virtuoſi actus, præcipuè attendenda eſt ratio finis, qui eſt bonum virtutis. Si ergo ſit aliqua talis omiſſio alicuius circumſtantiæ circa virtuoſum actum, quæ totaliter tollat bonum virtutis, hic actus contrariatur præcepto. Si autem ſit defectus alicuius circumſtantiæ, quæ non totaliter tollat virtutem, licet non perfectè attingat ad bonum virtutis, non eſt contra præceptum. Vnde & Philoſophus dicit in 2.* * *Ethicor. Quod ſi parum diſcedatur à medio, non eſt contra virtutem, ſed ſi multum diſcedatur, corrumpitur virtus in ſuo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem, & ideo hoc modo cadit ſub præcepto, ſecundùm quod eſt neceſſaria ad iſtum finem, non autem ita, quòd quolibet loco vel tempore frater delinquens corrigatur.*

Lib 2 ca. 6. tom 5.

Li 2. circa finem lib. 1. 5. in

Ad primum ergo dicendum, quòd in omnibus bonis agendis operatio hominis non eſt efficax, niſi adſit auxilium diuinum, & tamen homo debet facere quod in ſe eſt. Vnde * *Auguſt. dicit in lib. de correctione & gratia: Neſcientes quis pertineat ad prædeſtinatorum numerum, & quis non pertineat, ſic affici debemus charitatis affectu, vt omnes velimus ſaluos fieri. Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere ſub ſpe diuini auxilij.*

Cap. 15. Paulo à pri t. 7.

Ad ſecundum dicendum, quòd ſicut ſuprà * *dictum eſt, omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo, reducuntur ad præceptum de honoratione parentum.*

q. 32. a. 5. ad 4.

Ad tertium dicendum, quòd correctio fraterna tripliciter omitti poteſt. Vno quidem modo meritoriè, quando ex charitate aliquis correctionem omittit. Dicit enim * *Auguſt. in 1. de ciuitate Dei: Si propterea quiſque obiurgandis & corripiendis malè agentibus parcit, quia opportunum tempus inquiritur, vel eiſdem ipſis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam & piam erudiendos impediant alios infirmos, & premant, atque auertant à fide, non videtur eſſe cupiditatis occaſio, ſed conſilium charitatis. Alio modo pretermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, quando ſcilicet formidatur (vt ibi* * *dicitur) iudicium vulgi & carnis excruciatio vel peremptio, dum tamen hæc ita dominentur in animo, quòd fraternæ charitati præponantur. Et hoc videtur contingere, quando aliquis præſumit de aliquo delinquente probabiliter, quod poſſet eum à peccato retrahere, & tamen propter timorem, vel cupiditatem pretermittit. Tertio modo huiuſmodi omiſſio eſt peccatum veniale, quando timor & cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corrigenda delicta fratris. Non tamen ita, quòd ſi ei conſtaret, quòd fratrem poſſet à peccato retrahere, propter timorem, vel cupiditatem omitteret, quibus in animo ſuo præponit charitatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri ſancti negligunt corrigere delinquentes.*

Li. 1. c. 9. ante me. tom. 5.

Fiuſdem primi li. c. 5. a. 5.

Ad quartum dicendum, quòd illud quod debetur alicui determinatæ & certæ perſonæ, ſiue ſit bonum corporale, ſiue ſpirituale; oportet quòd ei impendamus, non expectantes quòd nobis occurrant, ſed debitam ſolicitudinem habentes, vt eum inquiramus. Vnde ſicut ille, qui debet pecuniam creditori, debet eum requirere cùm tempus fuerit, vt ei debitum reddat, ita qui habet ſpiritualiter curam alicuius, debet eum quærere ad hoc, quòd eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia, quæ non debentur certæ perſonæ, ſed communiter omnibus proximis, ſiue ſint corporalia, ſiue ſpiritualia, non oportet nos quærere quibus impendamus, ſed ſufficit quòd impendamus eis, qui nobis occurrunt. Hoc enim quaſi pro quadam ſorte habendum eſt, vt * *Auguſt. dicit in 1. de doct. Chriſt. Et propter hoc* * *dicit in lib. de verb. Domini, quòd admonet Dominus noſter non negligere inuicem peccata noſtra, non quærendo quid reprehendas, ſed videndo quid corrigas. Alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra id quod dicitur Prouerb. 24. Ne quæras impietatem in domo iuſti, & non vaſtes requiem eius. Vnde patet, quòd nec religioſos oportet exire clauſtrum ad corrigendum delinquentes.*

Lib. 1. de doctrin. Chriſt. c. 28. parū à princ. tom 3. * Ser 16. in princ. illius. tom. 10.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

DISPVTATIO LXXXVI.

De præcepto correptionis.

DVBIVM I.

Quid ſit correptio, & cuius virtutis actus.

DISTINGVI ſolet ab aliquibus inter correctionem & correptionem, quòd correptio ſignificet admonitionem proximi vt emendetur; correctio verò ipſam emendationem. Verùm Doctores diſputantes in hac materia pro eodem vſurpant vtramque vocem. & fusè aliqui explicant definitionem correptionis. & poteſt legi P. Valentia hîc *puncto 1.* S. Gregorius in oratione in eos qui ægrè ferunt reprehenſiones. Deinde ſciendum eſt duplicem eſſe correptionem, alteram iudicialem, & alteram fraternam. Iudicialis eſt quæ prouenit à poteſtate publica in ordine ad bonum commune; fraterna verò à priuata authoritate poteſt fieri, & ordinatur ad bonū eius qui corripitur. Et fraternam correptionem eſſe actum honeſtum, conſtabit ex dicendis; ordinatur enim contra peccatum, & in remedium illius: ſed quæſtio eſt, cuius virtutis ſit actus, hoc eſt, an pertineat ad peculiarem virtutem.

Exiſtimare verò poſſet aliquis non pertinere ad peculiarem, ſed quamlibet correptionem pertinere ad virtutem contra quam eſt peccatum, de quo eſt facienda correptio, ſicut aliqui ſenſerūt, vt ſuprà retuli, virtutem beneuolentiæ erga proximum non eſſe ſpecialem virtutem. Alij verò ſenſerunt correptionem eſſe actum beneuolentiæ, quam putant eſſe ſpecialem virtutem, & ad eam pertinere miſericordiam ſpiritualem, ſicut ſuprà philo

philosophati sunt de misericordia corporali. Nobis verò philosophandum est iuxta ea, quæ de misericordia docuimus; diximus enim esse virtutem peculiarem distinctam à charitate erga Deum,& à beneuolentia erga proximum:nam per charitatem theologicam volumus bonum ex complacētia Dei,& propter Deum tanquam propter proximam rationem formalem;per beneuolentiam verò volumus bonum proximo ex complacentia ipsius proximi: per misericordiam autem volumus bonum proximo, sed ex complacentia nostri; subleuare enim miseriam illam nobis honestum reputamus.Si ergo velimus correptionem ex complacentia Dei, erit actus charitatis theologicæ: si autem ex complacentia proximi,erit actus beneuolentiæ; si verò ex complacentia nostri,erit actus specialis misericordiæ,cuius est propria materies,sicut & eleemosyna corporalis fieri potest à diuersis virtutibus, & tamen ex materia est actus misericordiæ. Solet verò speciatim tribui charitati, eo quòd soleat frequenter oriri ex charitate erga Deum, sicut & ipsa eleemosyna corporalis: vnde constat, correptionis actum posse habere honestatem diuersarum virtutum iuxta rationem formalem, ob quam fit. legatur P.Valentia hîc *puncto 1.*

Videndum deinde est,an sit speciale præceptum correptionis. Aliqui errarūt tempore Augustini existimantes inutilem esse correptionem; quia vel quando quis corripitur adest illi gratia congrua,vel non:si adest,non est necessaria correptio; si non adest gratia illa, correptio erit intilis, quia non habebit effectum. ita colligitur ex Augustino *tomo 7.lib. de correptione & gratia, cap.3.* quem librum occasione eius erroris scripsit Augustin. legatur P.Valentia hîc *puncto 2.* Apud catholicos certum est esse præceptum correptionis fraternæ. Et probari potest ex 19.Ecclesiastici: *Corripe proximum*, quem in hunc sensum explicant interpretes, & Patres infrà citandi. Ratio verò sumenda est ex necessitate,& miseria spirituali proximi,cui debemus succurrere,sicut miseriæ corporali; si ergo est obligatio eleemosynæ corporalis tempore necessitatis; ergo & misericordiæ spiritualis suo tempore. quod fusè probat hîc P.Valentia *puncto 2.*

Argumentum verò hæreticorum nullius est momenti, quia Deus potest auxilium sufficiēs, vel efficax conferre media correptione, aut exhortatione,& ita correptio non est inutilis, vt putant hæretici. Sed controuersia potest esse, an sit præceptum generale, hoc est, pertinēs ad diuersas virtutes, vel ad aliquam vnam specialem. Et aliqui indicant esse præceptū generale iuxta materiam peccati,cuius est futura correptio; hoc enim videtur sufficere,neque est necessariū peculiare aliquid præceptum. Sed communis opinio videtur asserentium esse speciale præceptū misericordiæ. quæ videtur mens S.Thomæ:nam articulo secundo dicit correptionem esse in præcepto.& articulo tertio & quarto reducit hanc obligationem ad charitatem erga proximum & misericordiam. & Doctores circa articulum tertium & quartum disputantes,an prælati teneantur maiori obligatione ad corripiendum, docent, eos non solùm obligari ex misericordia, sed etiam ratione officij, supponentes vt certum, alios obligari ex misericordia. Et hæc opinio mihi placet,& probanda est à simili de eleemosyna corporali: nam succurrere miseriæ corporali pertinet ad præceptum misericordiæ, eo quòd iure naturæ obligamur ad subleuandam miseriam corporalem proximi; ergo & ad subleuandam miseriam spiritualem; cùm enim vtraque sit miseria, actus ille succurrendi est misericordia, & obligatio quæ ex miseria oritur ad misericordiam pertinet.

Deinde explicatur,quia si obligatio corripiendi non esset misericordiæ; ergo qui omitteret corripere hominem peccantem contra iustitiam, peccaret etiam contra iustitiam, & consectariè teneretur ad restitutionem, & ad damnorum recompensationem etiã quando ad corripiendum non obligaretur ratione officij, quod tamen nullus dixit. Constat ergo hoc præceptum esse misericordiæ, & affirmatiuum, sicut præceptum eleemosynæ corporalis,ac proinde obligat solùm cum certis circumstantiis,de quibus infrà dicemus.Dicendum est deinde, non obligare hoc præceptum ad faciendum actum formaliter ex motiuo & fine misericordiæ, sicut præceptū eleemosynæ corporalis non obligat ad elargiendam eleemosynã ex fine misericordiæ:nam fieri potest actus ille ex fine alterius virtutis. v. g. obedientiæ,vel charitatis. Imò etiamsi fieret ob malum finem,& ex ea parte peccaret, tamen faciens eleemosynam impleret præceptum misericordiæ,vt de aliis præceptis docent authores in materia de legibus. Et qui audit Missam die Dominico,verè implet præceptum religionis, etiamsi audiat Missam ob prauum aliquem finem.

Ex hac verò doctrina cursim intelligi potest peccatum omissionis non semper esse malum, quia omissio sit formaliter omissio actus honesti:nam per actum externum malum posset impleri præceptum, sed quia est omissio actus præcepti, & ita omissio est contra præceptum,ac proinde inhonesta & contra rationem. Ex dictis autem soluitur obiectio, quæ fieri solet hoc modo: Homo potest retrahere proximum à peccato ex motiuo alterius virtutis, & non ex fine misericordiæ; ergo non est necessarium præceptum peculiare misericordiæ. Hæc autem obiectio facilem habet solutionem; aliud enim est obligationem faciendi aliquem actum oriri ex materia peculiari alicuius virtutis; aliud verò implere ex fine eius virtutis,vel alterius.Nam obligatio audiendi Missam sine controuersia oritur ex præcepto religionis, & tamen potest quis implere præceptum illud audiendi Missam,etiamsi non operetur ex fine religionis, sed ex fine alterius virtutis. v. g. ex fine obedientiæ,vel charitatis theologicæ,& in præsenti obligatio eleemosynæ spiritualis oritur ex materia misericordiæ,quia est obligatio succurrendi miseriæ alterius. & poterit quis implere hoc præceptum etiamsi non moueatur ex fine misericordiæ, imò quamuis operetur ex malo fine, vt docet Bañez *in artic.2.*Tandem dicendum est,hanc obligationem ex genere suo esse grauem. ita S.Thomas *artic.2.ad 3.* ex doctrina S.Augustini *tomo 5.lib.1. de ciuitate Dei,cap.9.* & Doctores sic sentiunt; potest enim esse materia grauis,vt ex dicendis constabit. & legi potest Syluester *verbo correctio,num.2.* Armilla *num.2.& 3.*

Dvbivm II.

An materia correptionis sit solùm peccatum quod imminet in futurum.

CErtum est non esse obligationem correptionis fraternæ quando frater, qui peccauit, iam retractauit peccatum; nullúmque est periculum probabile iterum committendi simile aliud in ea materia. ita cum aliis P. Valentia hîc *puncto 2. versic.2. circumstantia.* Et ratio est,nam actus misericordiæ supponit miseriam;sicut ergo non est obligatio faciendi eleemosynam corporalem quando proximus nō eget,ita non est obligatio faciendi eleemosynam spiritualem per correptionem, quãdo proximus non eget,nec patitur miseriam spiritualem. in quo correptio fraterna differt à iudiciali:nam fraterna non fit in prædicto euentu, & tamen iudicialis fieri potest, etiamsi homo iam retractauerit peccatum; hæc enim correptio fit ob bonum publicum, & vt cæteri timorem habeant. Secundò sciendum est esse obligationem corripiendi,quando post peccatum commissum est periculum iterum peccandi.Hæc conclusio intelligitur,

si

si cætera adsint, de quibus *infrà*. Et ratio est manifesta: nam tunc frater patitur miseriam spiritualem, & eget auxilio, & eleemosyna, & ita vrget obligatio succurrendi illi.

Difficultas verò est an sit obligatio corripiendi fratrem quando peccatum commissum est, & nullum est periculum iterum peccandi, manet tamen in statu peccati. Et aliqui volunt esse obligationem corripiendi. Et ratio horum est, quia status peccati habitualis est maxima miseriæ, & illi succurrendum est. Alij verò sentiunt, non esse talem obligationem corripiendi, atque ita sentiunt tale peccatum non esse materiam correptionis. Vt verò rem explicemus sciendum est id quod cum communi Doctorum sensu tradidi in materia de pœnitentia, nempe non obligari hominem statim post peccatum ad retractandum illud, & ad reconciliationem cum Deo. ita docuit Alens. *4.par.quæst.17.num.2. artic.2. §.2.* S.Thomas *4.d.17.q.3.art.1. quæstiuncula 4.ad 2.* Angelus *verbo contritio, num.5.* Ioannes Medina *codice de pœnit.q.6.* Sotus *4.d.17.q.2.artic.6.* Durandus *quæst.10.* Canus *4.par. relectionis de pœnitentia.§.sed illud tamen vrget.* Nauarrus *in sum.c.1.num.27.& 29.* Paludanus *distinctione citatâ, quæst.1. num.20.* Adrianus *4.quæst.3.de confessione, quæ incipit, tertiò inquirendum est.* P.Suarez *tom.4.in 3.par.d.15.sect.5.* P.Suar. *in 3.par.ad quæst.86.in artic.2.* Huius autem doctrinæ variæ solent adduci rationes, de quibus in materia de pœnitentia: hîc enim solùm est ponenda, vt vera hæc opinio communis, ex qua posita videtur colligi, non esse obligationem corripiendi fratrem in prædicto euentu, quia si ipse non tenetur seipsum liberare à peccato habituali tunc temporis; ergo neque alius tenetur illum corripere & exhortari, vt Deo reconcilietur. & probari potest primò ex *cap.18. Matthæi*, vbi ex communi sensu traditur hoc præceptum: *Corripe eum inter te, & ipsum.* & infrà: *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut Ethnicus.* ergo sermo est de correptione facienda quãdo proximus tenetur illam admittere, & retractare peccatum, aliàs non esset habendus sicut Ethnicus. Igitur præceptum corripiendi vrget quando est obligatio in fratre correpto non peccandi iterum. Et explicari potest ex discrimine inter eleemosynã corporalem, & spiritualem: nam eleemosyna corporalis ita obligat ob miseriam corporalem, vt immediatè à nobis tolli possit miseria illa: at miseria spiritualis peccati non potest à nobis tolli immediatè per solam correptionem; necessarium enim est vt frater acquiescat correptioni, & resurgat à peccato, & ita quãdo ipse non tenetur resurgere, non tenemur nos illum corripere correptione fraterna. Et quòd ad correptionem non teneamur statim, docuit Sotus *libello de tegendo secreto, quæst.2.conclus.2.* vbi docet, peccatum præteritum non esse materiam correptionis, nisi quando est periculum repetendi illud. Et idem docuit Glossa de materia correptionis, *in caput, si peccauerit, 2.quæst.1.* Syluester *verbo correptio, quæst.1. in fine.* Abulens. *quæst.83. in cap.18. Matthæi.* Angelus *verbo correptio, num.1.* Meritò ergo Ecclesiastici 19. dicitur: *Corripe proximum, ne forte iteret.* Et sic constat ad rationem contrariæ sententiæ; licèt enim status peccati habitualis sit magna miseria, tamen nõ possumus obligari ad subueniẽdum illi per correptionem, nisi quando ipse proximus tenetur illum statum relinquere.

Ad cognitionem etiam materiæ huius præcepti necessariũ est explicare an sit obligatio corripiendi quando frater solùm est in periculo peccandi venialiter. Aliquorum opinio est esse obligationem sub veniali corripiendi proximum quando est in periculo repetendi veniale peccatum ex consuetudine. ita Sotus docuit *libro de tegendo secreto, quæst.2 conclus.3.* quam opinionem hîc *in artic.2.dub.2.* in solutione argumentorum retulit Bañez. Sequitur P.Valentia hîc *puncto 2. in fine.* Caietanus *in summa verbo, correctio fraterna.* Et probari potest, quia tale peccatum est miseria fratris, maximè cùm sit ex praua consuetudine; ergo saltem erit obligatio sub peccato veniali corripiendi proximum in prædicto euentu. Communis verò sententia est non esse obligationem corripiendi fratrem ob solum periculum repetẽdi peccatum veniale. ita Paludanus *d.19.q.3. num.4.* Gabriel *lect.74. in canone.* Syluester *verbo correptio, quæst.1.* Gerson *de correptione, tract.34.* Alens. *lib.2.summæ, tract.6.* P.Salmeron *tom.4.par.3. tract.9.* Bañez hîc *in artic.2. dub.2.* Sciendum autem est quæstionem posse esse, & de obligatione sub mortali peccato, & de obligatione sub veniali, sicut in aliis præceptis potest esse obligatio grauis & leuis. Et quidem in præsenti nullus, quem viderim, docet esse obligationem in priuatis hominibus corripiendi fratrem constitutum in periculo committendi veniale, ita vt talem correptionem omittere sit mortale: nam veniale peccatum in ordine suo miseria leuis est, etsi frater nõ tenetur sub mortali liberare seipsum ab eo periculo, non est cur nos teneamur sub mortali illi succurrere per correptionem.

Deinde mihi etiam placet secunda opinio asserentiũ non obligari quem sub veniali ad corripiendũ fratrem constitutum in periculo repetendi veniale peccatum; vt enim docent hîc recentiores Thomistæ, valde esset durum hanc obligationem imponere, cùm tam sit frequens periculum veniale peccatum committendi, à quo homo moraliter liberari non potest, secundùm legem ordinariam, omnésque inuicem teneremur ad corripiendum, & acceptandam correptionem alterius, cùm omnes peccata venialia committamus. Et explico ampliùs, quia à veniali facile potest quis, si velit, liberare seipsum, vel extra sacramentum, vel in sacramento. Ex quo intelligitur discrimen inter miseriam corporalem & spiritualem, quia à miseria corporali quantumuis leui sæpe non potest homo liberari sine auxilio alterius, secus tamen à peccato veniali, & hoc facili negotio; à mortali verò non ita facile, sed sæpe necessariũ est consilium, exhortatio & correptio.

Tertiò dicendum est, locum Euangelij Matthæi 18. *Si peccauerit, &c.* non posse intelligi de correptione ob peccati venialis periculum. ita Bañez, & alij hîc, & probari potest primò, quia ibidem dicitur: *Si te audierit, lucratus es fratrem tuum:* ergo ille perierat per peccatum mortale. Secundò, quia dicitur: *Si non audierit Ecclesiam, sit tibi quasi Ethnicus & publicanus*, quod ob solum peccatum veniale non diceretur. Sed quid dicendum est de obligatione Prælatorum ad corripiendum subditos qui solùm committunt venialia. Aliqui simpliciter docent, omnes superiores etiam seculares obligari sub mortali ad expellenda à Republica peccata venialia in quantum possint, & loquuntur de prauis consuetudinibus. Sed Bañez *loco citato* duo docet, alterum est, superiores religionũ obligari sub mortali ad reprehendendas consuetudines aliquas cõtrarias religioni. Et hoc mihi placet, quia permittere peccata venialia, vel defectus contra regulas, & disciplinam religiosam, vergere potest in magnum detrimentum perfectionis ipsius religionis. Et idem dicerem ego de obligatione prælati ad reprehendendum aliquem fraterna correptione propter aliquod genus peccati venialis nociuum religioni. v. g. propter impudica aliqua verba, aut consuetudinem iurandi, aut simile quid, quod religiosum maximè dedecet. Secundum quod docet est seculares iudices non ita obligari, quia subditi non tenentur ad tantam perfectionem. Et addit, nisi sint defectus aliqui, & consuetudines, quæ Reipublicæ damnum inferre possint, eo quòd sint contra bonum eius, licèt in qualibet priuata persona solùm sit veniale. v. g. vsus vestium magni alicuius pretij. quod mihi etiam videtur verum.

DVBIVM

Dvbivm III.

Quo tempore, & quibus circumstantiis obliget præceptum correptionis.

POnimus ante omnia hoc præceptum esse affirmatiuum,& ita, vt docuit S.Thomas hîc *artic.2.* & alij, non obligat pro omni tempore,sed certo quodam tempore,& concurrentibus certis circumstantiis.Prima verò circumstantia necessaria est, vt qui corripere vult, agnoscat periculum peccati fratris. Sed oportet explicare qualis debeat esse notitia peccati fratris,vt obliget hoc præceptum.Et Gabriel quidem *lect.74.in canonē*, putat sufficere dubiam. Adrianus *4.quæst.de correptione*, vult esse certam notitiam necessariam. Sotus *quæst. citata de tegendo secreto,conclus.4.*docet,satis esse probabilem & prudentem. Fortè isti Doctores reipsa non differunt. Et mihi placet primò non esse necessariam cognitionem omnino euidentem certámque. hoc constat ex communi sensu & vsu doctorum & piorum hominum,& quia ad operandum prudenter sufficiet probabile & prudens iudicium. Item aliquot peccata sunt quæ vix poterunt euidenter cognosci, quamuis probabiliter & maximè prudenter ex circumstantiis possint deduci. Secundò existimo sufficere probabilem & prudentem notionem ad corripiendum,quia talis cognitio sufficit ad prudenter operandum,& si maior cognitio esset necessaria,vix posset esse correptio.

Sciendum tamen est,rectè S.Thomam hîc *art.2.ad 4.* dixisse non esse obligationem, qua obligetur persona priuata ad indaganda delicta aliorum vt corripiat. Primò, quia priuatæ personæ non est integrum agere exploratorem vitæ alienæ. iuxta illud Prouerbiorum 24. *Ne quæras impietatem in domo iusti.* Secundò, quia talis obligatio solùm pertinet ad eos qui ex officio obligantur ad curam aliorum. Tertiò probatur ex Augustino *serm.16.de verbis Domini*, vbi in principio dicit: Admonet nos Dominus non negligere inuicem peccata nostra, non quærens quod reprehendas,sed videndo quæ corrigas.Secunda circumstantia est iuxta supradicta,vt frater sit in periculo peccandi: nam si peccatum est iam omnino remissum, nullúmque periculum imminet,non est ibi materia correptionis,vt hîc *puncto 2. versic.2. circumstantia*, docet cum aliis Valentia. Tertia conditio vt obliget hoc præceptum est, vt quis iudicet correptionem fore vtilem,aliàs nō obligabitur ad corripiendum. ita Richard. *4.d.19.art.2.q.1.* Durand. *q.3.artic.3.* P.Valent. hîc *pun.2.*& alij. Et ratio est,quia correptio fit ad subleuandam miseriam spiritualem proximi; ergo quando iudicatur correptio non esse vtilis ad talem effectum, non est obligatio corripiendi,sicut in præceptum eleemosynæ corporalis non obligat ad elargiendam rem, quæ non est futura vtilis ad subleuandam miseriam corporalem.

Sed difficultas est, an sit necessaria certa spes quòd correptio sit futura vtilis,vel sufficiat spes dubia.Caiet. *in summa, verbo correctio*, vult non sufficere dubiam, sed necessariam esse certam spem. Alij verò putant, sufficere spem dubiam. ita Adrianus *quarto in fine tractatus sacramenti confessionis.* fauet Augustinus *cap. si quis autem, de pœnitentia,d.7.* Et mihi placet si sit probabilis,& prudenter iudicetur nullius fore detrimenti, sicut in applicatione medicinæ corporalis cōtingit, quod sanè videtur postulare misericordia erga proximum: secus quando probabilius esset, non fore vtilem, vt docet Bañez hîc *in artic.2.dubio vltimo.* quòd si æquale esset dubium, probabilis est sententia Caietani. Vt autem docuit S.Thomas *artic.6.* hæc spes non est necessaria ad correptionem iudicialem,quæ primariè fit ob commune bonum,& vt cæteri timorem habeant. Adducit verò P. Salmeron *tract.9. citato*, non esse optimum tempus corripiendi, quando quis est in ipso actu peccati perturbatus, donec elanguescat feruor peccati,quod sic oportet communiter facere, sed aliquando poterit statim fieri correptio, ne vlteriùs frater protrahat peccatum, quando ex circumstantia corripiendi & corripientis iudicatur profutura correptio.

Deinde ex tradita doctrina sequitur, non obligare hoc præceptum,quando quis iudicat prudenter non solùm non fore vtilem correptionem, sed etiam fore nociuam. ita S.Thomas *artic.6.* qui citat Glossam ordinariam in illud Prouerb.9. *Noli arguere derisorem,* & sequūtur alij,& expressim ita docuit Augustinus *1. de ciuitate, cap.9.* Deinde docent non pauci hominem excusari ab obligatione corripiendi, quando prudenter iudicat fratrem ab alio corripiendum. ita Caietanus *in summa, verbo correctio,* & P.Valentia hîc *puncto 2.* ex communi sententia.Et probari potest à simili de obligatione eleemosynæ corporalis: nam cùm quis iudicat alium daturum eleemosynam egenti,non obligatur ad faciendam eleemosynam; & ratio in vtroque euentu est,quia eleemosyna solùm est necessaria ad subleuandā miseriam proximi; & ita si ab alio fit eleemosyna, non est materia præcepti respectu alterius.Vlteriùs est sciendū ex sensu Doctorum, non esse faciendam correptionem statim quando prudenter iudicatur in alio tempore futuram correptionem cum maiori fructu. ita S.Augustinus *1.de ciuitate Dei,cap.9.* & S.Thomas *artic.2. ad 3.* P.Valentia *suprà*, qui alios refert, & Theologi communiter *in 4. d.19.* Et ratio est, quia correptio fraterna ordinatur in vtilitatem spiritualem proximi,& ita contra hanc non facit, qui correptionem differt ob maius bonum corripiendi fratris.

Restat tamen explicari, an hæc dilatio sit licita quādo est periculum, ob quod probabiliter iudicatur proximum peccaturum iterum; certò tamen speratur correptio postea futura cum maiori fructu.Et aliqui negāt, quia non est conueniens hominem permittere peccatum fratris,vt cautiùs resurgat, quando iudicat nō peccaturū,si corripiat illum statim.Alij tamen putant,licitā esse eam dilationem, vt vitentur plura peccata futura. ita Sotus *quæst. illa de tegendo secreto,conclus.6.* Adrianus *4. quæst.de correptione.* & fauet S.Thomas *4.d.19.quæst.2.artic. 2. quæstiuncula 1.ad 5.* & multi recentiores. Sed hoc non potest vna certa regula definiri; pendet enim ex variis circumstantiis. Considerandum enim est,quale sit peccatum,quod committurus est frater, & quanta sit certitudo de maiori profectu ad resurgēdum à peccato cautiùs in futurum.

Articvlvs III.

Vtrùm correctio fraterna pertineat solùm ad prælatos.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd correctio fraterna non pertineat nisi ad prælatos. Dicit enim Hieron. Sacerdotes studeant illud Euangelij implere: *Si peccauerit in te frater tuus, &c.* Sed nomine sacerdotum consueuerunt significari prælati,qui habent curam aliorum. Ergo videtur quòd ad solos prælatos pertineat fraterna correctio. 1.q. 29. a. 3. 2.2. ar. 2. Et vir. q. 1. ar. 2.

2. *Præterea*, Fraterna correctio est quædam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere pertinet ad eos, qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad diuiores. Ergo & fraterna correctio pertinet ad eos,qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad prælatos.

3. *Præterea*, Ille qui corripit alium,mouet eum sua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora mouentur à superioribus. Ergo etiam secundùm ordinem virtutis,qui sequitur ordinem naturæ,ad solos prælatos pertinet,inferiores corrigere.

Tum sacerdotes reliqui fideles omnes

*Sed contra est, quòd * dicitur 24.q.3. Tam sacerdotes quàm reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his, qui pereunt, quatenus eorum redargutione, aut corrigantur à peccatis, aut si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia separentur.*

Ar. 1. huius quæ.

*Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est, duplex est correctio. Vna quidem, quæ est actus charitatis, quæ specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem, & talis correctio pertinet ad quemlibet charitatem habentem, siue sit subditus, siue prælatus. Est autem alia correctio, quæ est actus iustitiæ, per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed etiam interdum per punitionem, vt alij à peccato timentes desistant. Et talis correctio pertinet ad solos prælatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.*

*Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in correctione fraterna, quæ ad omnes pertinet, grauior est cura prælatorum, vt dicit * Augustin. in 1. de ciuitate Dei. Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis, quorum curam temporalem habet; ita etiam beneficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam, & alia huiusmodi magis debet exhibere illis, qui sunt suæ spirituali curæ commissi. Non ergo intendit * Hieron. dicere, quòd ad solos sacerdotes pertineat præceptum de correctione fraterna, sed quod ad nos specialiter pertinet.*

Lib. 1. ex. q. 1. 5.

Loco citato in argum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut ille, qui habet vnde corporaliter subuenire possit, quantum ad hoc dines est, ita ille, qui habet sanum rationis iudicium, ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus quædam mutuo in se agunt, quia quâtum ad aliquid sunt se inuicem superiora, prout scilicet vtrumque est quodammodo in potentia, & quodammodo in actu respectu alterius. Et similiter aliquis inquantum habet sanum rationis iudicium in hoc, in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior.

CONCLVSIO est, correctio fraterna pertinet ad omnes; correctio verò iudicialis ad prælatos.

DISPVTATIO LXXXVII.

Circa hunc articulum.

DVBIVM I.

An soli prælati obligentur præcepto correptionis fraternæ.

IN præsenti dubio quædam Glossa *in caput, si peccauerit. 2. quæst. 1. & in caput, ne putes. 2. q. 4.* dixit solos prælatos obligari præcepto correptionis, & probat, quia aliàs sæpe peccarent homines contra hoc præceptum; sæpe sæpius enim occurrunt peccata, ob quæ esset facienda correptio, & non fit. Certa tamen est sententia S. Thomæ hic, & interpretum asserentium, alios etiam præter prælatos posse obligari ad corripiendum alios peccantes, si circumstantiæ suprà requisitæ occurrant, ita Sotus *2. de ratione tegendi secretum, memb. 2. q. 3.* & Corduba *in annotationibus circa eam quæstionem Soti.* Nauarrus *in sum. cap. 24. num. 12.* & communiter Iurisperiti, & docet Bernardus *in serm. S. Ioannis Baptistæ*, & frequenter Patres *in cap. 18. Matth.*

Ratio autem huius veritatis sumi debet ex obligatione succurrendi necessitati spirituali proximi: nam omnes obligantur ad succurrendum necessitati proximi, si possunt, vt constat in necessitate corporali; ergo si adsint circumstantiæ suprà relatæ, obligatio erit succurrendi necessitati spirituali, quæ maioris momenti est, quàm necessitas corporalis. Deinde certum est apud Doctores strictiùs obligari prælatos comparatione subditorum ad corripiendum, quàm alios, qui prælati non sunt. Quæ maior obligatio oritur ex officio vt constat, & in eo consistit, vt prælatus obligetur ad corripiendum cum maiori incommodo, & detrimento proprio, & plura remedia apponere, & quærere tempus opportunum ad correptionem.

Sed difficultas est, an sit obligatio iustitiæ, vel solùm misericordiæ. & Sotus *relect. cuat. num. 2. q. 3. concluſ. 3.* putat, prælatum maiori obligatione misericordiæ obligari ad corripiendum subditum. Et probari potest à simili de eleemosyna corporali, quia fieri potest vt aliquis ex misericordia magis teneatur, quàm alius. Caiet. tamen *artic. 2. in responsione ad 4.* vult hanc obligationem oriri ex officio, & ita esse ex iustitia, quia secluso officio non obligaretur prælatus ad corripiendum, nisi vt alij obligantur. Et hanc sequuntur recentiores interpretes in hunc articulum. Mihi placet primò hanc obligationem oriri ex officio, quod non videtur posse negari propter rationem factam pro Caietani opinione. Secundò iudico hanc obligationem nó esse iustitiæ, quæ sit pars subiectiua propriæ iustitiæ: nam vel dicitur esse iustitiæ distributiuæ, vel commutatiuæ. non potest esse obligatio distributiuæ, quia hęc versatur circa distributionem bonorum communium, vt patet ex Aristotele & Doctoribus, & dicemus infrà agentes de iustitia. neque est commutatiuæ, quia hæc versatur circa contractus ciuiles, & habet pro materia pecunias, vel id, quod est æstimabile pecunia, & bona vitæ, & famæ: correptio autem nó continetur sub hac materia assignata ab Aristotele & aliis; ergo obligatio circa correptionẽ non potest esse in materia iustitiæ propriæ, iuxta doctrinam, quam docuit P. Vasquez *1. par. d. 85. cap. 6.* & dicemus ex instituto infrà agentes de iustitia.

Tertiò existimo hanc obligationem esse partis potestatiuæ iustitiæ, id est, fidelitatis ratione officij debitæ. tenetur enim fideliter exercere suum officium ratione contractus expressi aut virtualis, qui est in acceptando officio; hac enim ratione illi confertur officium: fidelitas autem, vt alibi dixi, obligare potest sub mortali ad munera & actus sui officij si materia sit grauis. Et quando esset peccatum mortale prælatum omittere correptionem, tenetur explicare in cõfessione omisisse illam, cùm teneretur ex officio; hæc enim obligatio est specie distincta ab obligatione solius misericordiæ. An verò superior omittens correptionem cõmittat duplex peccatum contra misericordiã & fidelitatem, quæstionem habet, & diuersæ sunt opiniones iuxta placita suprà relata. Aliqui docent solùm peccare contra misericordiam spiritualem, licèt peccatum sit grauius ob strictiorem obligationem, quæ violatur. Alij putant peccare solùm contra iustitiam, seu fidelitatem, quæ oritur ex officio: nam obligatio misericordiæ transit in strictiorem obligationis speciem, nempe fidelitatis seu iustitiæ.

Sed res est quæ eget distinctione. Et primò ex dictis constat posse esse peccatum contra fidelitatem debitam ratione officij. Secundò quando tales sint circumstantiæ, vt solùm præceptum misericordiæ non obligaret ablato officio nó erit peccatum contra misericordiam, siquidem tunc non vrget affirmatiuum præceptum misericordiæ, quæ peculiares requirit circumstantias, sed tunc tantùm erit peccatum cõtra obligationem officij, quæ vrget, quando aliàs sola misericordia non vrgeret. Tertiò si omittatur correptio quando vtrumque præceptum obligat ob circumstãtias occurrentes (nam ablato officio sola misericordia obligaret, & ratione officij etiam est obligatio corripiendi) erit duplex peccatum, alterum contra misericordiam, alterum contra obligationem officij fidelitatis, vel iustitiæ. & ex his solutæ manent rationes aliarum opinionum.

DVBIVM II.

An priuatæ personæ debeant implere præceptum correptionis, non obstante quocunque incommodo temporali.

Ponen

POnendum est posse cõsiderari diuersa tempora eius qui corripiẽdus est, nempe an sit in articulo mortis, vel extra illum. Item consideranda est quantitas periculi & detrimenti temporalis ipsius corripientis; interdum enim potest esse magnum, aliquando paruum; rursus potest esse certum aut dubium periculũ detrimenti, sicut & spes ipsa fructus correptionis. Rursus ponunt Doctores vt certum, & sine controuersia, correptionem faciendam esse quando vrget præceptum cum aliquo incommodo corripientis; hoc enim postulat misericordia erga fratrem, vt constat in misericordia eleemosynæ corporalis. Difficultas ergo est an sit obligatio corripiendi cum graui damno diuitiarum, aut vitæ corporalis.

In hac verò controuersia refertur Victoria sensisse non esse obligationem corripiendi cum magno detrimento temporali corripientis. ita refert Bañez in hunc artic. *dub.4.* Et probari solet primò hæc sententia ex Augustino *1. de ciuitate Dei, cap.9.* vbi dicit, Dominum aliquando punire iustos, quia non corripiunt malos ob aliquem timorem; ergo sentit saltem, non esse peccatum mortale, siquidem eum defectum dicit esse in iustis hominibus. & docet esse culpam leuem nõ puniendam æterna pœna. Secundò, quia eleemosyna corporalis nõ obligat cum magno detrimento facientis illam; ergo neque eleemosyna spiritualis, iuxta ea, quæ suprà dicta sunt de eleemosyna corporali.

Secunda opinio est asserentium, aliquando esse obligationem corripiendi etiam cum periculo mortis. ita sensit Gabr. *lect.74. in canonem.* Adrianus *quæst. de correptione fraterna*, & vt certum videtur supponere Caietanus *in cap.3. 1. Ioan.* Lyra *in eundem locum.* S. Thomas suprà *quæst.26. artic.5. ad 3.* vbi dicit, in casu necessitatis vnumquemque debere vitam corporalem exponere pro vita spirituali proximi. & in hac quæstione *artic.2. ad 3.* docuit omitti correptionem fraternam cum peccato mortali quando formidatur iudicium vulgi & carnis, & cruciatio, vel peremptio, dum tamen hæc ita dominentur in animo, quòd fraternæ charitati præponantur. Ratio verò huius sententiæ esse potest, quia vita spiritualis alterius, magis est diligenda ex charitate, quàm vita propria corporalis.

Sed in hac controuersia dicendum est primò quando frater est in graui necessitate spirituali, obligatio est corripiendi cum aliquo detrimento rerum temporaliũ. ita sentiunt communiter interpretes, & ratio est, quia fraterna charitas hoc postulat, vt in simili de eleemosyna corporali diximus. Hanc autem conclusionem ita ego intelligo vt sit obligatio maior vel minor, quando spes fructus est magis certa vel minus certa; & quando est magis certa obligabit præceptum cum maiori damno, si est etiam spiritualis necessitas maior, licèt non sit extrema, de qua infrà dicemus. quæ doctrina ex dictis de eleemosyna corporali facili negotio intelligitur. Secundò dicendum est, extra articulum damnationis æternæ eius, qui corripiendus est, non tenetur alter illum corripere cum certo, vel probabili periculo vitæ corporalis. sic docuit Nauarrus *in sum.c.24.num.12.* Sotus *de ratione tegendi secretum, num.2. q.2. concluſ.6.* interpretes in hunc articulum; cùm enim in potestate proximi sit cum gratia Dei ab ea necessitate spirituali liberari, sine causa diceremus, & absque idoneo argumento, fratrem obligari ad corripiendum cum tanto periculo, & charitati satis sit, si iuxta grauitatem necessitatis spiritualis proximi corripiendi obligetur corripiens ad corripiendum cum maiori vel minori detrimento rerum temporalium.

Tertiò dicendum est, quando frater est in periculo damnationis æternæ, si non corripiatur, & iudicetur fructus correptionis prudẽter certus, tenebitur alter corripere cum periculo vitæ corporalis. Hæc est mẽs Doctorum secundæ opinionis, & docuit S. Thom. *locis citatis, & opusc.18.c.14.* Richar. *4.d.19.art.2.ad 1.* Palud. *quæst.3.* Syluest. *verbo correptio, num.2. & 3.* Alens. *in cap.18. Matthæi, quæst.93.* Bañez *dubio citato*, & alij recentiores; & hanc conclusionem probat ratio secundæ opinionis. Quartò dicendum est, prælatos vt Episcopos strictiùs obligari ad exponẽdam periculo mortis vitam propriam corporalem pro salute spirituali ouium etiam extra articulum mortis, vt docet S. Thomas infrà *quæst.185. artic.5.* & alij *in hunc articulum.* & ratio sumitur ex officio pastoris, ex quo oritur maior obligatio, quàm ex sola misericordia spirituali, quo obligantur priuatæ personæ. Nec mirum cùm pastores gaudeant honore, & vtilitate officij, ac proinde maius etiam importent onus.

Argumenta verò contrariæ opinionis soluere operosum non est. Ad primum respondetur Augustinum eo loci non docere non posse esse interdum obligationem corripiendi cum magno detrimento, sed solùm dixisse aliquãdo iustos leuiter peccare omittẽtes correptionẽ, quod verum esse potest. Ad secundum de obligatione eleemosynæ corporalis, quid sit obseruandum diximus ad quæstionem præcedentem, quando persona extremè egens est persona publica, & Reipublicæ maximè necessaria. Inter priuatas verò personas mirum non est si vna non teneatur vitam corporalem exponere periculo mortis pro vita corporali alterius, quia est æquale bonum, & sic non est aliquis obligandus ad exponendam vitam propriam periculo mortis pro vita corporali alterius; vita verò spiritualis alterius maius bonum est, quàm vita corporalis propria.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm quis teneatur corrigere prælatum suum.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quòd aliquis non teneatur corrigere prælatum suum. Dicitur enim Exod.19.* Bestia quæ tetigerit montem, lapidabitur. *Et 2.Reg.6.dicitur quòd Oza percussus est à Domino, quia tetigit arcam. Sed per montem & arcam significatur prælatus. Ergo prælati non sunt corrigendi à subditis.* 198. 4.dist.19. q.1.ar.2. quæ 3. Et veri. q.3. ad 18. & Ca.2.lec. 3. princ. Et ad Col cap. vlt.fin. Gloss. Ambros. ibid.

2. *Præterea, Galat.2. Super illud:* In faciem ei restiti, *dicit* * *Gloss. vt par, ergo cùm subditus non sit par prælato, non debet eum corrigere.*

3. *Præterea, Gregor. dicit: Sanctorum vitam corrigere non præsumat, nisi qui de se meliora sentit. Sed aliquis non debet de se meliora sentire, quàm de prælato suo. Ergo prælati non sunt corrigendi.*

Sed contra est, quòd * *Augustin. dicit in regula: Non solum vestri, sed etiam ipsius, scilicet prælati miserrimi, qui inter vos quanto in loco superiori, tãto in periculo maiori versatur. Sed correctio fraterna est opus misericordiæ: ergo & prælati sunt corrigendi.* In regula c. non remote à fine, s.1. Inc. pit

Respondeo dicendum, quòd correctio, quæ est actus iustitiæ per coërctionem pœnæ, non competit subdito respectu prælati. Sed correctio fraterna, quæ est actus charitatis, pertinet ad vnumquemque respectu cuiuslibet personæ, ad quam charitatem debet habere, si in eo aliquid corrigibile inueniatur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens, se extendit ad omnia, quæ continentur sub obiecto illius potentiæ, vel habitus, sicut visio ad omnia, quæ continentur sub obiecto visus. Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis: ideo in correctione, qua subditi corrigunt prælatos, debet modus congruus adhiberi, vt scilicet non cum proteruia & duritia, sed cum mansuetudine & reuerentia corrigantur. Vnde Apostolus dicit 1. ad Timoth.5. Seniorem ne increpaueris, sed obsecra vt patrem. *Et ideo* * *Dionys.* epi. Hierarchi historia. *redarguit Demophilum monachum, quia sacerdotem irreuerenter correxerat, eum percutiens, & de Ecclesia eiiciens.*

Ad primum ergo dicendum, quòd tunc prælatus inordinatè videtur tangi, quando irreuerenter obiurgatur, vel etiam quando

ei detrahitur. Et hoc significatur per contactum montis & arcæ damnatum à Deo.

Ad secundum dicendum, quod in faciem resistere coram omnibus, excedit modum fraternæ correctionis. Et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset, nisi aliquo modo par esset, quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere & reuerenter, hoc potest etiam ille, qui non est par. Vnde Apostolus ad Coloss. ult. scribit de subditis, vt prælatum suum admoneant, cùm dicit: Dicite Archiepiscopo, Ministerium tuũ imple. *Sciendum tamen est, quòd vbi immineret periculum fidei, etiam publicè essent prælati à subditis arguendi. Vnde & Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publicè arguit. Et sicut * Gloss. Augustin. dicit ad Gal. 2. Ipse Petrus exemplum maioribus præbuit, vt sicubi fortè rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam à posterioribus corrigi.*

Epist. 19. inter medium & fin. t. 2.

*Ad tertium dicendum, quòd præsumere se esse simpliciter meliorem, quàm prælatus suus sit, videtur esse præsumptuosa superbia. Sed æstimare se meliorem quantum ad aliquid, non est præsumptionis, quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est, quòd cum aliquis prælatum charitatiuè monet, non propter hoc se maiorem existimat. Sed auxilium impartitur ei, qui quanto in loco superiori, tanto in periculo maiori versatur, vt * Augustin. dicit in regula.*

* Loco citato in argum.

Conclvsio est, correctio iudicialis non competit subditis respectu prælatorum, bene tamen correctio fraterna.

Articvlvs V.

Vtrùm peccator debeat corrigere delinquentem.

199. 4. dist. 19. q. 2. a. 2 q. 2. Et Ma. 7. co. 2. & Rom. 2. col. 2.

AD quintum sic proceditur. *Videtur, quòd peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit, à præcepto obseruando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub præcepto, vt * dictum est: ergo videtur quòd propter peccatum, quod quis commisit, non debeat prætermittere huiusmodi correctionem.*

* Art. 2. huius q.

2. *Præterea, Eleemosyna spiritualis potior est quàm corporalis eleemosyna. Sed ille, qui est in peccato, non debet abstinere, quin eleemosynam corporalem faciat: ergo multo minus debet abstinere à correctione delinquentis, propter peccatum præcedens.*

3. *Præterea, 1. Ioan. 1. dicitur: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus. Si ergo propter peccatum aliquis impeditur à correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconueniens, ergo & primum.*

Lib 3. ca. 32. in pr.

*Sed contra est, quòd * Isidor. dicit in lib. de summo bono: Non debet vitia aliorum corrigere, qui est vitiis subiectus, & Rom. 2. dicitur:* In quo alium iudicas, teipsum condemnas. *Eadem enim agis quæ iudicas.*

Ar. præc. & art. 3. ad 2. t. 2. q. 8. a. 1. &c.

*Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est, correctio delinquentis pertinet ad aliquem, inquantum viget in eo rectum iudicium rationis. Peccatum autem (vt suprà * dictum est) non tollit totum bonum naturæ, quin remaneat in peccante aliquid de recto iudicio rationis. Et secundùm hoc potest sibi competere à subditis delictum arguere. Sed tamen per peccatum præcedens, impedimentum quoddam huic correctioni affertur propter tria. Primò quidem, quia ex peccato præcedenti indignus redditur vt alium corrigat, & præcipuè si maius peccatum commisit, non est dignus, vt alium corrigat de minori peccato. Vnde super illud Matth. 7.*

In hoc proprie loco t. 9.

Quid vides festucam, &c. *dicit * Hieron. De his loquitur, qui non mortali crimine detinentur obnoxij, minora peccata fratribus non concedunt. Secundò redditur indebita correctio propter scandalum, quod sequitur ex correctione, si peccatum corripientis sit manifestum, quia videtur, quòd ille qui corrigit, non corrigat ex charitate, sed magis ad ostentationem. Vnde super illud Matth. 7.*

Hom. 17. in Matt. in opere imperfecto, parti. ante medium. t. 2.

Quomodo dicis fratri tuo, &c. *exponit * Chrysostom. in quo proposito, & puta ex charitate, vt salues proximum tuum? non quia teipsum ante saluares. Vis ergo non alios saluare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, & scientia laudem ab hominibus quærere. Tertio modo propter superbiã corripientis, inquantum scilicet aliquis propria peccata parùm pendens, seipsum proximo præfert in corde suo, peccata eius austera seueritate diiudicans, ac si ipse esset iustus. Vnde Augustin. * dicit in libro de sermone Domini in monte: Accusare vitia, officium est bonorum virorum & beneuolorum. Quod cùm mali faciunt, alienas partes agunt. Et ideo sicut * Augustin. dicit in eodem: Cogitemus cùm aliquem reprehendere nos necessitas cogit, vtrùm tale sit vitium quod nunquam habuimus. Et tunc cogitemus nos homines esse & habere potuisse. Vel tale quod aliquando habuimus, & iam non habemus, & tunc tangat memoriam communis fragilitas, vt illam correctionem non odium, sed misericordia præcedat. Si autem inuenerimus nos in eodem vitio esse, non obiurgemus, sed congemiscamus, & ad æqualiter conandum inuitemus. Ex his ergo patet, quòd si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi nouam condemnationem acquirit, licèt per hoc vel in conscientia fratris, vel saltem sua, pro peccato præterito condemnabilem se esse ostendat.*

Lib. 2. cap. 30. ante medium. * Eodem lib. & c. circa me dium. t. 4.

Vnde patet responsio ad obiecta.

Conclvsio est, peccator ex eo quòd peccator est non excusatur ab obligatione corripiendi, quamuis per accidens aliquando excusetur.

DISPVTATIO LXXXVIII.

Circa hos articulos.

Dvbivm I.

Quinam sint corripiendi.

REferri solet opinio asserentium aliquorum Canonistarum solos fideles esse corripiendos, qui solùm propriè sunt fratres; & alij putant paganum & Iudæum non includi illis verbis Matthæi 18. *Si peccauerit in te frater tuus, &c.* Ibi tamen Doctores forsan solùm voluere, nos nõ obligari ad eam correptionis formam & ordinem respectu paganorum & Iudæorum, quia illi non audiunt Ecclesiam, cùm non sint intra Ecclesiã. Communis verò sententia est asserentium, omnes esse corripiendos, quando adsunt circumstantiæ suprà assignatæ, vt obliget hoc præceptum affirmatiuum correptionis. ita Sotus de ratione tegendi secretum *memb. 2. q. 3.* & alij hîc *in artic. 4.* & est verissima sententia. Et ratio facili negotio potest assignari, quia hoc præceptum est naturale de succurrendo spirituali necessitati proximi; ergo si adsit talis necessitas, & aliæ circumstantiæ, obligabit hoc præceptum respectu cuiuslibet personæ. Quod potest explicari: nam præceptum eleemosynæ corporalis obligat respectu cuiuslibet, quando occurrunt circumstantiæ assignatæ in quæstionem præcedentem; ergo & præceptum eleemosynæ spiritualis. Illud est consideratione dignissimum, rarò posse sperari fructum correptionis, quando corripitur infidelis à fideli, propter diuersitatem religionis quam sequuntur. & sic excusabitur fidelis ab ea obligatione. quod pro similibus obseruandum est.

Ex hac verò doctrina sequitur, posse subditum fraterna correptione corripere suum prælatum si adsint circumstantiæ suprà assignatæ, vt docuit S. Thom. *artic. 4.* qui etiam notant, in hac correptione obseruandum esse modum, scilicet, vt cum mansuetudine & cum reuerentia corripiatur prælatus à subdito. Quæ doctrina etiam habet locum in religionibus. Et in quadam religione scio designatũ aliquẽ, qui dicitur Admonitor, cuius munus est monere superiorem causa occurrente. statuitur autem in regulis eius admonitoris, vt ea modestia & humilitate munus suum obeat, vt subditum decet erga superiorem. Addit verò Caietanus & alij cum S. Thoma *artic. 4. ad 2.* publicè esse corripiendum prælatum quando

quando ex publico peccato illius timeretur prudenter detrimentum fidei in subditis.& idem docet Caietanus quando prælatus publicis suis peccatis scandalum præberet subditis. Addit deinde Bañez *in artic.4.* extra hos casus non esse publicè à concionatoribus reprehendendos prælatos, vt statutum est in constitutionibus fratrum prædicatorum, quod etiam in regulis concionatorum Societatis nostræ habetur ex doctrina S.P. nostri Ignatij.

DVBIVM II.

An peccet concionator, qui existens in peccato mortali reprehendit vitia aliorum.

NOn desunt qui affirment, concionatorem peccare si in peccato existens reprehendat alios. ita S.Th. *in 4.d.19.quæst.2.artic.2.quæstiuncula 2.ad 4.* & idem indicat infrà *quæst.187.artic.1.* & sequitur Caietanus *in eum locum, & 3.par.q.64.art.6.* & probat,quia actus solemniter concionandi est annexus sacro ordini,ac proinde obligatur concionator ad exercendum illum in gratiæ statu sicut alia officia sacrorum ordinum. Sed contrarium docuit Sotus *4.d.1.q.5.art.6.* Medina *de pœnit.tract.1.q.6.* P.Suarez *tomo 3.in 3.par.d.16.sect.3. in fine.* & ratio est,quia munus concionandi non est annexum ex institutione Christi sacro ordini, sed ex institutione Ecclesiæ committitur diacono vel presbytero. Et hæc sententia multum habet probabilitatis, & ex eius ratione constat quid sit respondendum ad argumentum contrariæ sententiæ. Deinde sciendum est veram esse doctrinam S.Thomæ *artic.5.* peccatorem in statu peccati habitualis posse corripere alium. Et ratio est, quia etiamsi sit in peccato habituali, potest facere actus aliquarum virtutum honestos ex obiecto & circumstantiis,vt pono ex materia de gratia,& sic potest facere actum misericordiæ spiritualis ex fine succurrendi necessitati spirituali proximi, & sicut potest implere præceptum eleemosynæ corporalis si adsint circumstantiæ illius,ita & præceptum eleemosynæ spiritualis.

Illud solet vocari in quæstionem an peccator ex præcepto correptionis fraternæ teneatur ad retractandum suum peccatum,quando ea retractatio iudicaretur necessaria ad corripiendum fratrem cum fructu. Affirmat Sylvester *verbo correctio,num.15.* Paludanus *4.d.14.q.3.* & probari potest primò, quia homo tenetur ad correptionem; ergo ad medium conueniens, & non admodum difficile, sed ex gratia Dei potest homo retractare peccatum; ergo in casu huius dubij tenebitur. Secundò,quia saltem ad id videtur obligari,quãdo corripiendus est,in articulo mortis, & periculo damnationis æternæ si non corripiatur. Contrariam sententiam docuit Sotus *relectione citata,memb.2.q.3.concluf.6.*& interpretes *in artic.5.* & est vera sententia, quam sequebatur P. Vasquez. Ponendum verò est hîc non esse quæstionem de obligatione non præbendi scandalum, de qua dicemus infrà *ad quæst.43.* Solùm ergo est controuersia de obligatione corripiendi. Deinde quæstio potest esse de peccato quantum ad cessationem externam à peccato, & iudicia externa retractationis,vel quantum ad internam retractationem. Et de interna retractatione non video quomodo sit necessaria in ordine ad externam correptionem, cùm interna retractatio nõ sit nota corripiendo. Et sic non erit obligatio illius in ordine ad externum actum correptionis. De externa verò cessatione à peccato & indiciis retractationis si interdum iudicaretur medium necessarium ad corripiendum cum fructu fratrem existentem in extrema, vel graui necessitate spirituali, obligaretur corripiens ex misericordia erga fratrem ad externa illa indicia. & ex his intelligitur,quid probent rationes prioris opinionis.

Lud.de Torres de fide, spe & charit.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm quis debeat à correctione cessare, propter timorem, ne ille fiat deterior.

200.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quòd aliquis non debeat à correctione cessare propter timorem,ne illo fiat deterior. Peccatum enim est quædam infirmitas animæ, secundùm illud Psal.6. Miserere mei Domine, quoniã infirmus sum. *Sed ille, cui imminet cura infirmi etiam propter eius contradictionem,vel contemptum,non debet cessare, quia tunc maius imminet periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere quantumcunque grauiter ferat.* 4.dist.5. q.2.ar.2. q.2.ad 2. & vir.3. 2.2.ad 3. & Ephe. 5.lect.4. 8in. * Habetur in Gloss.ordio Mat. 15. super illud: Scis quia Pharisæi auditio hoc, scandalizati sunt.

2. *Præterea, secundum* * *Hieronymum veritas vitæ non est dimittenda propter scandalum. Præcepta autem Dei pertinent ad veritatem vitæ. Cùm ergo correctio fraterna cadat sub præcepto,vt* * *dictum est:videtur quòd non sit dimittenda propter scandalum eius,qui corripitur.* * Art. 2. huius q.

3. *Præterea, secundum Apostolum ad Roman.3.*Non sunt facienda mala,vt veniant bona. *Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona,ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda propter timorem, ne ille, qui corripitur, fiat deterior.*

Sed contra est, quòd dicitur Prouerb.9. Noli arguere derisorem,ne oderit te. Vbi dicit * *Gloss. non est timendum,ne tibi derisor,cùm arguitur, contumelias inferat, sed hoc potius prouidendum, ne tractus ad odium,inde fiat peior. Ergo cessandum est à correctione fraterna,quando timetur,ne fiat ille inde deterior.* Prou. 9. * Gloss.ordin.ibid.

Respondeo dicendum, quòd sicut * *dictum est, duplex est correctio delinquentis. Vna quidem pertinens ad prælatos,quæ ordinatur ad bonum commune,& habet vim coactiuam.Et talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius,qui corripitur, tum quia si propria sponte emendari non vult, cogendus est per pœnas, vt peccare desistat; tum etiam quasi* ✠ *incorrigibilis sit,* ✠ *per hoc prouidetur bono communi,dum seruatur ordo iustitiæ,& vnius exemplo alij deterrentur.Vnde iudex non prætermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem propter timorem turbationis ipsius,vel etiam amicorum eius. Alia verò est correctio fraterna,cuius finis est emendatio delinquentis,non habẽs coactionem,sed simplicem admonitionem. Et ideo vbi probabiliter æstimatur,quòd peccator admonitionem non recipiat, sed ad peiora labatur, est ab huiusmodi correctione desistendum: quia ea, quæ sunt ad finem,debent regulari, secundùm quod exigit ratio finis.* Art. 1. & 3. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum,quòd medicus quadam coactione vtitur in phreneticum, qui curam eius recipere non vult. Et huic assimilatur correctio prælatorum, quæ habet vim coactiuam, non autem simplex correctio fraterna.

Ad secundum dicendum, quòd de correctione fraterna datur præceptum, secundùm quod est actus virtutis. Hoc autem est secundùm quod proportionatur fini. Et ideo quando est impeditiua finis, puta cùm efficitur homo deterior, iam non pertinet ad veritatem vitæ,nec cadit sub præcepto.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correctio fraterna quando est impeditiua finis, scilicet emendationis fratris, iam non habet rationem boni. Et ideo cùm prætermittitur talis correctio,non prætermittitur bonum, ne eueniat malum.

PRIMA conclusio est,correctio, quæ est actus iustitiæ,non est propter hunc timorem omittenda.

SECVNDA conclusio, correctio, quæ est solùm actus misericordiæ, omitti potest. De hac materia diximus suprà.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm in correctione fraterna debeat ex necessitate præcepti, admonitio secreta præcedere denunciationem.

201.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quòd in correctione fraterna nõ debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta 4.dist.19. q.ar.1.q. 3.ad 1.& quol 11. art.15.

præcedere denunciationem. In operibus enim charitatis præcipuè debemus Deum imitari, secundum illud Ephes.5. Estote imitatores Dei, sicut filij charissimi, & ambulate in dilectione. *Deus autem interdum publicè punit hominem pro peccato, nulla secreta admonitione præcedente. Ergo videtur, quòd non sit necessarium admonitionem secretam præcedere denunciationem.*

In lib. de mendacio, c.15. ante med. t.4. 2. *Præterea, Sicut * Augustinus dicit in libro contra mendacium: Ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt præcepta sacræ Scripturæ intelligenda. Sed in gestis sanctorum inuenitur facta publica denunciatio peccati occulti, nulla secreta monitione præcedente, sicut legitur Gen.37. quòd Ioseph accusauit fratres suos apud patrem crimine pessimo. Et Actuum 5. dicitur, quòd Petrus Ananiam & Sapphiram, occultè defraudantes de pretio agri publicè denunciauit, nulla secreta admonitione præmissa. Ipse etiam Dominus non legitur secretò admonuisse Iudam, antequam eum denunciaret. Non ergo est de necessitate præcepti, vt secreta admonitio præcedat publicam denunciationem.*

3. *Præterea, Accusatio est grauior, quam denunciatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere, nulla admonitione secreta præcedente. Determinatur enim in Decretali, quòd accusationem debet præcedere inscriptio. Ergo videtur, quòd non sit de necessitate præcepti, quòd secreta admonitio præcedat publicam denunciationem.*

4. *Præterea, Non videtur esse probabile, quòd ea, quæ sunt in communi cõsuetudine religiosorum, sint contra præcepta Christi. Sed consuetũ est in religionibus, quòd in capitulis aliqui proclamentur de culpis, nulla secreta admonitione præmissa. Ergo videtur, quòd hoc non sit de necessitate præcepti.*

5. *Præterea, religiosi tenentur suis prælatis obedire. Sed quandoque prælati præcipiunt, vel communiter omnibus, vel alicui specialiter, vt si quid scit corrigendũ, eis dicatur. Ergo videtur, quod eis teneantur dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate præcepti, vt secreta admonitio præcedat publicam denunciationem.*

Serm.16. inter pr. & med. tom.10. *Sed contra est, quòd * Augustinus dicit in libro de verbis Domini, exponens illud: Corripe ipsum inter te, & ipsum solum; Studens correctioni, parcens pudori. Fortè enim præ verecundia incipit defendere peccatum suum, & quem vis facere meliorem, facis peiorem. Sed ad hoc tenemur per præceptum charitatis, vt caueamus, ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.*

Respondeo dicendum, quòd circa publicam denunciationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei, qui peccauit, vt melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam deuenit, vt non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publicè arguenda, secundum illud Apostoli 1. ad Timoth.5. Peccantes coram omnibus argue, vt & cæteri timorem habeant. *Quod intelligitur de peccatis publicis, vt*

Ser.16. à k med. to. 10. *Augustinus dicit in libro de verbis Domini. Si verò sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit: Si peccauerit in te frater tuus. Quando enim te offendit publicè coram aliis, iam non solùm in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc videtur distinguendum esse. Quædam enim peccata occulta sunt, quæ sunt in nocumentum proximorum, vel corporale vel spirituale, puta si aliquis occultè tractet quomodo ciuitas tradatur hostibus, vel si hæreticus priuatim homines à fide auertat. Et quia ille, qui sic occultè peccat, non solùm in te peccat, sed etiam in alios, oportet statim procedere ad denunciationem, vt huiusmodi nocumentum impediatur, nisi forte aliquis firmiter existimaret, quòd statim per secretam admonitionem posset huiusmodi mala impedire. Quædam verò peccata sunt, quæ solum sunt in malum peccantis, & eius in quem peccatur, vel quia à peccante solum læditur, vel saltem ex sola notitia: & tunc ad hoc solum tendendum est, vt fratri peccanti subueniatur. Et sicut medicus corporalis sanitatem ægroto confert, si potest, sine alicuius membri abscissione; si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, vt vita totius conseruetur: ita etiam ille, qui studet emendationi fratris, debet, si potest, sic emẽdare fratrem, quam-*

A *tum ad conscientiam, vt fama eius conseruetur, quæ quidem est vtilis. Primò quidem & ipsi peccanti non solùm in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimenta, amissa fama, sed etiam quantum ad spiritualia: quia præ timore infamiæ multi à peccato retrahuntur. Vnde quando se infamatos conspicium, irrefrenate peccant. Vnde* Hieron. dicit: Corripiendus est seorsum frater, ne si semel pudorem, vel verecundiam amiserit, permaneat in peccato. Secundò debet cõseruari fama fratris peccantis: tum quia vno infamato, alij infamantur: secundùm illud * Augustinus in epistola ad plebem Hipponensem. Cùm de aliquibus, qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt, vt de omnibus hoc credatur, tum etiam, quia ex peccato vnius publicato, alij prouocantur ad peccandum. Sed quia conscientia præferenda est famæ, voluit Dominus, vt saltem cum dispendio famæ, fratris con-*

B *scientia per publicam denunciationem à peccato liberetur. Vnde patet de necessitate præcepti esse, quòd secreta admonitio publicam denunciationem præcedat.*

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia occulta sunt Deo nota. Et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad iudicium diuinum, sicut publica ad humanum. Et tamen plerumque Deus peccatores quasi secreta admonitione arguit, interius inspirando vel vigilanti, vel dormienti: secundum illud Iob 33. Per somniũ in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum: & erudiens eos instruit disciplina, vt auertat hominem ab his quæ fecit.

Ad secundum dicendum, quòd Dominus peccatum Iudæ, tanquam Deus, sicut publicum habebat: vnde statim poterat ad publicandum procedere, tamen ipse non publicauit: sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicauit peccatum occultum Ananiæ & Sapphiræ, tanquam executor Dei, C *cuius reuelatione peccatum cognouit. De Ioseph autem credendum est, quòd fratres suos quandoque admonuerit, licèt non sit scriptum. Vel potest dici, quòd peccatum publicum erat inter fratres: vnde dicit pluraliter, accusauit fratres suos.*

Ad tertium dicendum, quòd quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum hæc verba Domini: quia tunc frater peccans non peccat in te tantum.

Ad quartum dicendum, quòd huiusmodi proclamationes, quæ in capitulis religiosorum fiunt, sunt de aliquibus leuibus, quæ fama non derogant, vnde sunt quasi quædam commemorationes potius oblitarum culparum, quam accusationes vel denunciationes. Si essent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret, qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

D *Ad quintum dicendum, quòd prælato non est obediendum contra præceptum diuinum, secundum illud Actor.5.* Obedire oportet Deo magis, quàm hominibus. *Et ideo quãdo prælatus præcipit, vt sibi dicatur quod quis sciuerit corrigendum, intelligendum est præceptum sanè, saluo ordine fraternæ correctionis: siue præceptum fiat communiter ad omnes, siue ad aliquem specialiter. Sed si prælatus expressè præciperet contra hunc ordinem à Domino institutum: & ipse peccaret præcipiens, & ei obediens, quasi contra præceptum Domini agens. Vnde non esset ei obediendum, quia prælatus non est iudex iudiciorum occultorum, sed solus Deus. Vnde non habet potestatem præcipiendi aliquid super occultis, nisi inquantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam, vel per aliquas suspiciones: in quibus casibus potest prælatus præcipere eodem modo, sicut & iudex secularis, vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum de veritate dicenda.*

E

PRIMA conclusio, si peccatum est publicum, non est necessaria secreta admonitio.

SECVNDA conclusio, si peccatum est secretum, vergit tamen in nocumentum aliorum, procedendum est ad denunciandum sine præuia secreta admonitione.

TERTIA conclusio, quando peccatum est secretum, & non vergit in damnum aliorum, necessaria est præuia admonitio secreta ante denunciationem.

ARTI

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm testium inductio debeat præcedere publicam denuntiationem.

2.02. 4. dist. 19. q. 2. ar. 3. q. 2. Et quod. 12. ar. 22. & 23. * Ser. 16. de verbis Domini, aliquantulum à medio, com. 10.

AD octauum sic proceditur. *Videtur, quòd testium inductio non debeat præcedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic homo magis esset proditor criminis, quam corrector fratris: vt* * *Augustin. dicit: Sed ille, qui inducit testes, peccatum fratris aliis manifestat: ergo in peccatis occultis non debet testium inductio præcedere publicam denuntiationem.*

2. *Præterea, Homo debet diligere proximum, sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes: ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.*

3. *Præterea, Testes inducuntur ad aliquid probandum: sed in occultis non potest fieri probatio per testes: ergo frustra huiusmodi testes inducuntur.*

3o regula 3. c. 1. 4. *Præterea,* * *Augustin. dicit in regula, quòd prius præposito debet ostendi, quàm testibus. Sed ostendere præposito vel prælato, est dicere Ecclesiæ. Non ergo testium inductio debet præcedere publicam denuntiationem.*

Sed contra est, quod Dominus dicit Matth. 18. Adhibe tecum vnum, vel duos, vt in ore duorum, &c.

Respondeo dicendum, quòd de vno extremo ad aliud extremum conuenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna Dominus voluit, quòd principium esset occultum, dum frater corriperet fratrem, inter se & ipsum solum. Finem autem voluit esse publicum, vt scilicet Ecclesiæ denuntiaretur. Et ideo conuenienter in medio ponitur testium inductio: primò paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse, & non obesse, vt saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

In tertia regula, quæ incipit, Ante omnia fratres charissimi, c. 1. c. 15.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam sic intellexerunt ordinem fraternæ correctionis esse seruandum, vt primò frater sit in secreto corripiendus, & si audierit, bene quidem: si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse vlterius procedendum. Si autem incipit iam ad notitiam plurium deuenire, aliquibus indiciis debet vlterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc est contra id quòd * *Augustin. dicit in regula: quòd peccatum fratris non debet occultari, ne putrescat in corde. Et ideo aliter dicendum est, quòd post admonitionem secretam semel, vel pluries factam, quandiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est. Ex quo autem probabiliter iam cognoscere possumus, quòd secreta admonitio non valet, procedendum est vlterius, quantumcunque sit peccatum occultum, ad testium inductionem. Nisi forte probabiliter æstimaretur, quòd hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur: quia propter hoc est totaliter a correctione cessandum, vt supra* * *dictum est.*

Ar. 1. huius qux.

Ad secundum dicendum, quòd homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati: quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Vnde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd testes possunt induci propter tria. Vno modo ad ostendendum, quòd hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur, vt * *Hieronym. dicit: secundo modo ad conuincendum de actu, si actus iteratur, vt* * *Augustin. dicit in regula: tertio modo ad testificandum, quòd frater admonens fecit quòd in se fuit, vt* * *Chrysost. dicit.*

Id innuit Hieron. Matt. 18. tom. 9. * Loco citato in corp. art. * Homil. 61. in Matth. Parum ante med. dist. 1. 2. Aug. de peg c. 23.

Ad quartum dicendum, quod Augustin. * *intelligit, quòd prius dicatur Prælato, quàm testibus, secundum quod Prælatus est quædam singularis persona, quæ magis potest prodesse quam alij; non autem, quòd dicatur ei tanquam Ecclesiæ, id est, sicut in loco iudicis residenti.*

CONCLVSIO est affirmans.

DISPVTATIO LXXXIX.

De ordine correctionis fraternæ.

DVBIVM I.

De quo peccato sit intelligendum illud Matthæi 18. Si peccauerit in te, &c.

AD explicandum sensum huius loci *Matthæi* 18. in quo Christus dicit esse fratrem corripiendum, oportet ante omnia explicare an Christus loquatur de peccato quod frater committit contra nos per iniustitiam, vel de quocumque peccato quod frater committit coram aliquo.

Aliqui putant solùm esse sermonem de peccato quod frater facit contra nos, inferendo aliquod damnum. ita videntur sentire nonnulli qui putant ordinem ibi præscriptum à Domino non esse in præcepto, sed traditum esse consilium de remissione iniuriarum, quos infrà referam. Et probari potest primò, quia peccare in aliquem secundùm phrasim Scripturæ & proprietatem Latini sermonis est alicui iniuriam inferre. Genes. 39. B *Quomodo possum hoc malum facere, & peccare in Dominum meum.* Et particula pro qua noster interpres vertit, *in*, significat idem quod particula *contra*.

Secundò, quia ex antecedentibus & consequentibus illuminatur & explicatur Scriptura, vt constat, & docuit Augustinus 3. *de doctrina Christiana, cap.* 3. ex contextu verò illius capitis *Matth.* 18. videtur deduci sermonem esse de peccato in aliquem, id est, de iniuria illi illata: nam accedens Petrus ad Iesum dixit: *Quoties peccabit in me frater meus, & dimittam ei.* quæ verba de propria iniuria intelligunt Theophylactus, Lyra & alij *ibi*, & Abulensis *in cap.* 18. *Matth. quæst.* 84. *parte* 3. & hoc ipsum confirmatur ex subiuncta parabola de Rege volente rationem ponere cum seruis suis, & concludit Christus disputationem: *Sic Pater meus cælestis faciet vobis, si non remiseritis vnusquisque fratri suo de cordibus vestris.* C quæ verba de iniuria nobis illata sine dubio intelliguntur ab omnibus.

Deinde in exponendis sacris Scripturis ille est optimus canon vt obscuriora per clariora explicare debeamus: ergo locus *Matth.* 18. per locum *Lucæ* 17. debet explicari. In Luca verò hæc habentur verba: *Si peccauerit in te frater tuus, increpa illum: & si pœnitentiam egerit, dimitte illi, & si septies in te peccauerit, & septies in die conuersus fuerit ad te, dicens, pœnitet me, dimitte illi.* Hæc autem verba eundem sensum continere cum verbis *Matth.* 18. nullus negauit. Et tamen si Religiosus septies in die peccaret eodem genere peccati, non ideo non esset manifestandum Prælato, quia diceret, pœnitet me; ergo non intelligit de quouis peccato, sed peccato in nos commisso, & con- D silium est optimum de remissione illatæ iniuriæ.

Tertiò ex Patribus probatur locum esse intelligendum de iniuria in nos commissa. ita videtur intelligere Chrysost. *Homil.* 61. *in Matth.* qui verba Matth. per locum Lucæ explicat. Euthymius, Theophylactus, Hieronymus *in cap.* 18. *Matth.* Hilarius *comm.* 18. *in Matth.* Ambros. *Serm.* 5. *in cap.* 17. *Luc.* Innoc. III. *c. nouit. de iudiciis. & cap. cum ex in iusto, de Hæreticis.* S. Thom. & Caiet. *in cap.* 18. *Matth.* Basilius *in Reg. breuiorib. interrogatione* 232. *& infusioribus quæst.* 9. & Syluester qui *verbo, correctio*, de omni peccato explicat. in Rosa tamen aurea *super Euangelium feriæ tertiæ, dominicæ tertiæ Quadragesimæ*, de solo peccato iniustitiæ explicat. Ratione etiam solet hic sensus confirmari, de qua infrà dicam, solet enim adduci ad probandum eum ordinem non posse esse in præcepto correptionis fraternæ. E

Secunda opinio communis inter Scholasticos est eum locum esse intelligendum de omni peccato, quia, vt dicemus infrà, docent esse præceptum seruandi illum ordinem in correptione cuiusuis peccati. ita intelligit S. Thom. hîc, & interpretes *in art.* 7. & 8. Et de omni peccato intellexit hunc locum Augustinus *serm.* 16. *de verbis Domini*, nam *col.* 4. *illius* ait: Quid est, in te peccauit? & respondet, tu scis quia peccauit. & *infrà*: Si multis audientibus fecit iniuriam, & in illos peccauit. Et *paulo infrà*: Quando me audiente fratri meo quisquam iniuriam

facit,absit vt à me iniuriam illam alienam putem. Similiter Basilius *in Regulis fusius disputatis, Regula* 46.de quolibet peccato intelligit hoc præceptum Domini, vt legenti constabit. Item Innocentius III. *cap.cùm ex iniuncto.de hæreticis.* dicit enim fratrem peccãtem occultè corripiendum esse secundùm regulam euangelicam. vbi absolutè videtur loqui de omni peccato, & ita huic expositioni fauet potius quàm oppositæ. Fauent etiam alij Patres quos infrà referemus, existimantes esse præceptum eum ordinem in correptione fraterna; si enim hic ordo est in præcepto in vno genere peccatorum,erit etiam in quolibet,cæteris paribus.

Et certè S.Thom.*in cap.* 18. *Matth.* licèt intelligat de peccato commisso contra corripientem, tamen putat esse præceptum, & seruandum in omni correptione cuiuslibet peccati, sicut in hac quæstione etiam docet *art.* 7. & 8.

Mihi primò videtur in eo capite esse sermonem de peccato contra eum qui debet corripere, & de remissione iniuriæ. quod deducitur ex allatis pro prima opinione,& concedit Bañez *hîc.*

Secundò existimo eam doctrinam intelligendam esse de omni peccato, vt Augustinus & alij intellexerunt, quos secuti sunt Scholastici communiter. loquutus enim fuerat Dominus de misericordia Dei erga homines,illi verbis: *Sic non est voluntas ante Patrem vestrum qui in cœlis est vt pereat vnus de pusillis istis.* & priùs dixerat pusillis non esse præbendum scandalum; & deinde post verba priùs subiungit:*Si autem peccauerit in te frater tuus,&c.* Materia ergo contextus de misericordia erga peccatorem,suadet doctrinam de correptione, intelligendam de omni peccato à fratre commisso,licèt exemplum posuerit Christus in peccato contra eum commisso qui debet corripere, eo quòd in correptione eius peccati posset esse peculiaris difficultas cùm esset contra eũ,quẽ Christus ad correptionẽ hortatur,& hac ratione Bañez P.Valentia hîc *puncto* 1.§. 2.*certum est.*(qui etiam ex instituto idem docet *puncto* 2.)& alij explicant communem sententiam Scholasticorum, & confirmanda est nostra sententia authoritate Augustini & aliorum Patrum quos retulimus pro secunda opinione. Patres verò citati pro prima sententia non negant eum locum Euangelij esse intelligendum de omni peccato quantum ad sensum attinet,modo à nobis explicato,sed explicant id de quo Christus expresè loquutus est, nempe de peccato contra eum qui debet corripere. Aliqua verò,quæ tangebantur in confirmationem primæ opinionis, ex dicendis intelligentur.

Explicare verò oportet an ex cap. 18. Matthæi colligatur ordinem assignatum à Christo in correptione esse in præcepto? Et modò non disputamus an ille ordo sit seruandus ex obligatione iuris naturalis, de hoc enim infrà est disputandum; solùm ergo contendimus explicare quid colligatur ex citato loco Matthæi.

Aliqui putant eum ordinem non esse in præcepto, sed esse consilium circa remissionem iniuriæ illatæ corripienti,aut circa correptionem ipsam peccati,ita docere videtur Bonauentura *in cap.* 17. *Lucæ.* ait enim hunc ordinem esse congruitatis, & non necessitatis. Areualo *tractatu de correptione fraterna*, & probabilem putabat P. Salmeron *tomo* 4. *parte* 3. *tract.* 11. in quo summatim refert totum tractatum Areuali, non expresso nomine authoris, & idem sentiunt doctissimi Theologi huius temporis,& ex parte fauent Ioannes Andreas & Innocentius *in cap. nouit. de iudiciis*, qui putant ordinem illum vsque ad denuntiationem solùm prælatis imponi,non aliis priuatis personis,& glossa *in cap.ita planè.*23.*q.*4. Et idem docuit Armachanus *in quæstionibus Armenorum,lib.* 7.*cap.*11.& ad hoc probandum adduci solent aliqua argumenta quæ videntur probare eum ordinem non esse in præcepto iuris naturalis,de quo infrà.

A Deinde probari solet hæc sententia ex eo quòd in citato loco Matth.solùm est sermo de remissione iniuriarum,quod probant ex multis quæ suprà retulimus pro priori sensu.

Secundò quia saltem videtur certum ibi esse sermonem de peccato etiam contra corripientem, licèt sit etiam de quolibet alio,& tamen cùm quis passus est iniuriam,potest coram iudice statim petere recompensationem,non seruato ordine correptionis fraternæ,quod aliqui recentiores putant valdè certum & sine controuersia, & oppositum videretur esse contra bonum publicum, & contra praxim, & vsum. Vnde Pontifex *cap. qualiter, & quando. de accusationibus*,ad accusationem solùm requirit inscriptionem, hoc est, accusationem fieri in scripto: ergo prædictus ordo non assignatur à Chri-
B sto sub præcepto, sed sub consilio euangelico circa remissionem iniuriarum, & correptionem, vt emendetur proximus.

Communis tamen sententia est eum ordinem esse à Christo traditum sub præcepto. ita S.Thom.*in hac quæst.* & eius interpretes. Richar. *in* 4. *d.* 19. *art.* 3.*quæst.*1.& 2. Alensis *eadem d.art.*21.Palud.*quæst.*4. Durandus *quæst. vltima.* Maior *quæst.*2.Adrianus *in* 4. *agens de correctione, quæst. quæ incipit,ostenso iam quòd quilibet.*Henricus *quodlib.*9. *quæst.* 28.Sotus *de tegendo secreto,in* 2.*quæst.*4. Nauarrus *in cap.inter verba, conclusione* 6. *corollario* 59. *in commentario Hispano.*Syluester *verbo,correctio.quæst.*5.Angelus *verbo,denuntiatio,num.* 2. Rosella *verbo,correctio* 2. Lyra *in citatum locum Matth.*18.vbi Abulensis *quæst.*97.Et hæc sententia verissima est,& probari potest primò ex Innocentio III. *cap.*
C *cùm ex iniuncto.de hereticis.* vbi dicit fratrem peccantem occultè corripiendum secundùm regulam euãgelicam, vbi per regulam euangelicam manifestè intelligit hunc ordinem,vt constat ex eodem Innocentio *cap.nouit.de iudiciis.*Idem colligitur ex Anacleto 24.*q.*3.*can.tam Sacerdotes.*Gregorius *lib.*18.*Registri,Epistola* 31.de hoc loquẽs ait præcipiendo Christum locutum fuisse; sentit ergo esse præceptum. Et *lib* 4. *Epistola* 38. Basilius etiam *in Regulis fusius disputatis, Regula* 46. appellat hunc ordinem præceptum Domini. Deinde Hieronymus *Epistola* 4.*ad Rusticum, in fine*,ait:Præcepit Dominus fratrem peccantem in nos argui debere secretò. & eodem modo loquitur Chrysost.*homil.*61.*in cap.*18. *Matth.* Augustinus.*serm.* 16.*de verb Domini.* Fauet Hilarius *can.* 18.*in Matth.* Origenes *Homil.*3.*in Leuiticum.*Ambrosius *serm.*8.*in Psal.*118.

D Item probari potest ex contextu: nam ibi vt omnes concedunt,traditur præceptum correptionis, quod est de iure naturali: ergo traditur præceptum ordinis eius qui,vt infrà dicemus, etiam est sub naturali præcepto, eadem enim est vtriusque ratio. Quod ampliùs explicatur,quia ibi traditur præceptum de vitando scandalo paulo antea. Rursus in illis verbis:*Sit tibi sicut Ethnicus & publicanus*, significatur obligatio vitãdi eũ qui Ecclesiam nõ audiuit,id est,qui non voluit obedire eius præcepto: ergo in prioribus verbis etiã cõtinebatur obligatio seruandi eum ordinem,vt sancti Patres citati agnouerunt. Demum quæ pro priori sensu obiiciuntur non vrgent.

Ad primum constat ex dictis suprà,ostendimus enim ibi non esse sermonem solùm de peccato contra corripientem per iniuriam illi illatam, sed etiam de peccato
E quolibet commisso coram aliquo.

Secundum argumentum postulat solutionem eius dubij an seruandus sit ordo correptionis quando peccatum est iniustitiæ contra eum qui debet corripere,in quo aliqui putant non esse obligationem seruandi eum ordinem in eo genere peccati propter illud secundum argumentum, quod Salmeron suprà multis etiam confirmat, iniuriam passum non obligari circa suam iniuriam ad seruandum eum ordinem,sed posse coram iudice petere recompensationem, & sequuntur graues Theologi huius ætatis.

Alij

Alij verò censent etiam in eo genere peccati obseruandum esse hunc ordinem correptionis ex præcepto. ita videtur sentire S.Thom.hîc *art.7.* nam in corpore de hoc peccato,simul & de quolibet alio intelligit. Hunc ordinem & absolutè & sine distinctione inter vtrumque peccatum docuit necessarium esse, necessitate præcepti, vt secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.& Bañez *in art.8.dub.1.§.deinde probatur.*& probari potest, quia quantum ad miseriam proximi eadem videtur ratio de quolibet peccato mortali.

Mihi placet distinctione vti, nam in hoc peccato potest considerari ratio iniuriæ eius qui peccauit; & quidem si consideremus rationem iniuriæ, videtur posse cum qui iniuriam passus est petere recompensationem ab eo qui iniuriam intulit, non seruato aliquando ordine correptionis fraternæ, hic enim solùm ordinatur in bonum eius qui peccauit, & iniuriam intulit, recompensatio verò iniuriæ in bonum eius qui iniuriam passus est, & ratione damni illati fieri potest vt qui passus est iniuriam, non teneatur seruare eum ordinem cum magno detrimento proprio.

Deinde si consideremus rationem miseriæ in eo qui peccauit,idem ordo seruandus est si adsint circumstantiæ suprà requisitæ vt obliget præceptum correptionis, & hoc habere potest locum quando is qui intulit iniuriam,vult satisfacere proximo pro illa, & tamen adhuc manere censetur in statu culpæ,& inimicitiæ cum Deo. Et sic constat ad secundũ argumentum suprà positum, alia possent hîc adduci quæ in sequentibus attingam.

Dvbivm II.

An prædictus ordo corrigendi sit præcepti naturalis.

ALiqui existimarunt prædictum ordinem non esse sub præcepto naturali,sed solùm ibi esse consilium de remissione iniuriæ. sic sensit Arcualo *tract.de correptione fraterna,per totum,*& multa affert argumenta,quæ etiam affert Salmeron *tractatu 11.citato.*

Primum sumitur ex difficultate & obscuritate, esset enim valdè difficile hunc ordinem semper seruare, & considerato hominum more videtur impossibile, eo quòd sæpe non conuenit secretò fratrem corrigere, aut coram testibus manifestare crimen,de quo infrà.Obscuritas etiam magna est,cùm tam sint diuersæ Doctorum opiniones circa tempus & circumstantias huius obligationis, & tamen par est vt præceptum quod omnes obligat ab omnibus facilè intelligatur. Vnde Horatius in arte Poëtica:

Quidquid præcipies esto breui,vt citò dicta
Percipiant animi dociles teneántque fideles.

Secundò non videtur admittendum præceptum, quod si esset admissum, vergeret in perniciem boni cómunis, quia si esset tale præceptum, non posset denuntiari hæreticus nisi priùs corripiens seruaret hunc ordinem erga illum,quod nullus admittit.

Dices hoc præceptum in hoc casu non obligare propter peculiarem rationem, & in aliis casibus non obligare nisi cum certis circumstantiis, de quibus egimus suprà.

Sed contra hoc est, nam sequeretur hoc præceptum rarissimè obligare; & tamen leges sunt de his quæ frequenter occurrunt,*ff.de legibus. l.nam ad ea. & l.iura.*

Tertiò arguitur prædictum præceptum esse non posse,quia militaret contra obseruantiam in religionibus, quia ablata disciplinæ seueritate actum esset de Religione,& quidem si ille ordo esset seruandus in Religione, non possent Prælati punire, nisi pauca quædam,& publica peccata.

Quartò videretur auferri via corripiendi secreta peccata, quia si aliquis Religiosus corripiatur à fratre vidente peccatum, facile is qui peccauit poterit fingere emendationem, & pœnitentiam, vt deludatur corrigens,nec vlteriùs in eo ordine procedat.

Quintò ex obseruantia eius præcepti orirentur inter ciues & fratres graues inimicitiæ,& odia vix terminanda,tale enim est hominum ingenium vt veritatem defectus,quæ odium parit,audire velit nemo.

Sextò adducitur consuetudo, quia nullus est qui seruet talem ordinem in correptione fraterna, immo aliquando in Religione contrarium statuitur.

Septimò vel peccata sũt occulta,& soli vni nota,& hic actus denuntiationis, & inductionis testium esset contra iustitiam, habet enim delinquens in occulto ius vt non infametur;vel sunt peccata publica, & tunc non est necessaria secreta correptio,vt bene docuit S.Thom. *art.7.*& alij sine controuersia. Quòd si delicta sint duobus aut tribus nota, non erit necessaria secreta correptio : nam coram illis sine iniustitia poterit à principio corripi, siquidem illi iam agnoscunt peccatum, vt ponimus.

Communis tamen sententia est esse naturale præceptum ordinis prædicti in correptione, & illud explicuisse Christum *Matth.18.* & probari potest primò ex Patribus adductis *dubitatione præcedenti*, qui putant tale præceptum esse traditum & explicatum à Christo Domino; vt verò ratione probemus hanc sententiam, sciẽdum est hoc præceptum esse affirmatiuum, nempe corripiendi cũ tali ordine,& ita requirit certas circumstantias,sicut alia præcepta affirmatiua. & de præcepto correptionis quantum ad substantiam diximus suprà non obligare, nisi occurrentibus quibusdam circumstantiis quæ considerandæ sunt vt dicamus an in aliquo casu obliget præceptum ordinis huius.

Secundò sciendum est esse præceptum non infamandi proximum naturale,vt per se notum est.

Ex his duobus præceptis oritur vt quando crimen est occultum,sit correptio per se loquendo facienda secretò, si operetur fructus eius, tunc enim sine causa reuelaretur crimen fratribus.

Tertiò hoc est ita intelligendum quando non occurrit maius bonum commune quàm fama fratris corripiendi, si enim peccatum eius esset contra commune bonum,non est seruandus prædictus ordo, vt de peccato hæresis sentiunt communiter Doctores.

Quartò potest esse obligatio secretè corripiendi, etiam quando peccatum est duobus vel tribus notum, quæ obligatio non est iustitiæ,non enim esset contra famam proximi corripere illum coram illis qui agnouerunt peccatum, sed est obligatio misericordiæ quæ ordinatur ad subleuandam miseriam fratris quando speratur fructus correptionis; faciliùs verò & certiùs potest sperari,si fiat secreta correptio prius quàm coram aliis,vt experimento compertum est.

Quintò idem iudicium est de correptione facienda coram aliquibus antequam reueletur crimen illud superiori, quia potest hoc modo certiori ratione sperari fructus. Cum hoc tamen fieri potest, vt infrà dicemus ex mente S.Thomæ,vt aliquando liceat reuelari peccatum superiori, vt Patri in ordine ad solam fraternam correptionem, antequam corripiatur frater coram aliquibus aliis. Hæc autem omnia deducuntur ex ratiocinatione S.Thom.*art.7.* vbi ex præcepto misericordiæ,& ex præcepto non infamandi fratrem,colligit ante omnia corripiendum esse fratrem occultè,& adducit rationem ex Hyeron. *in cap. 18. Matth.* dicente : Corripiendus est seorsum frater, ne si semel pudorem vel verecundiam amiserit, permaneat in peccato. Item adducit aliam rationem ex Augustino *Epistola 137.* ne vno infamato alij infamentur. Addit S. Thom. ad idem confirmandum aliud argumentum, nempe faciendam esse secretò correptio

reptionem ne manifestato vnius peccato alij prouocentur ad peccandum. Et ex his constat ratio secundæ opinionis, quæ exactiùs intelligetur ex dicendis in solutione argumentorum.

Sit secunda conclusio : Hoc præceptum de ordine correptionis fraternæ non est positiuum superadditum à Christo in lege euangelica. ita docet Bañez *in art.* 8. *dub.* 2. *conclusione* 1. P. Valentia *p.* 5. & alij in hanc partem, éstque communis sensus Theologorum in lege noua non fuisse à Christo superaddita præcepta positiua, præter præcepta sacramentorum, neque est fundamentum ad aliud asserendum : solùm ergo explicuit Christus hoc præceptum sicut explicuit præcepta alia iuris naturalis, v.g. præceptum de dilectione inimicorum.

Deinde ex tradita doctrina sequitur prædictum ordinem per se loquendo esse conuenientem propter assignatam rationem, licèt aliquando propter malitiam corripiendi fratris non obliget, cùm fructus non speratur, & quòd sit conueniens potest probari ex multis quæ supra adduximus *dubio primo*, ex Patribus docentibus corripiendum esse fratrem iuxta regulam euangelicam, & appellantibus hunc ordinem præceptum ; & licèt tantùm esset consilium, deberent Doctores primæ opinionis concedere esse conuenientem, in quo nimis excessit Areualo existimans fore inutilem, nociuum, & pernitiosum.

Tertia conclusio : Prædictus ordo non ita est in præcepto vt in quolibet euentu obliget. ita docet Bañez *in art.* 8. *dub.* 2. *concluſ.* 4. & hoc habent omnia præcepta affirmatiua, & explicatur, quia, vt suprà diximus, præceptum correptionis solùm obligat quando est spes fructus ; ergo & præceptum ordinis correptionis eiusdem fraternæ.

Ex hac doctrina sequitur aliquando sine peccato posse omitti hunc ordinem, nempe quando non speratur fructus, sed potiùs detrimentum : aliquando verò esse peccatum non seruare hunc ordinem, quando præceptum correptionis secundùm illum iudicaretur prudenter futurus vtilis.

Ad primum argumentum respondetur quod ad difficultatem attinet non ita esse difficile quin occurrentibus circumstantiis à nobis assignatis possit obseruari hoc præceptum. Deinde quod dicitur de obscuritate non conuincit, quia sæpe certum est esse aliquod præceptum, & dubium an hoc tempore vel illo obliget cum hac vel illa circumstantia; & in præcepto correptionis, quod nullus negat, certum est obligare quando est spes fructus, & tamen non omnes possunt facilè iudicare quando sit spes fructus.

Ad secundum respondetur in peccato hæresis non esse hunc ordinem obseruandum propter maius bonum fidei, quod longè maius est, quàm fama priuati hominis, & hoc est certum apud S. Thom. *art.* 7. *ad* 3. & alios Doctores.

Ad tertium & quartum respondebitur ex infrà dicendis.

Ad quintum respondetur illud argumentum posse fieri contra præceptum correptionis, sicut fit contra præceptum ordinis illius, & tamen nullus negat præceptum correptionis. Fatemur verò interdum non obligari ad corripiendum quando non speratur fructus, sed potiùs odium, & inimicitia. quod etiam in præcepto ordinis potest habere locum.

Ad sextum respondent aliqui præceptum ordinis in correptione obseruari aliquando à piis viris, & possumus addere sæpe non obseruari hoc præceptum, quia iudicamus illud non obligare, quia non est spes fructus correptionis.

Ad vltimum constabit ex dicendis dubio sequenti.

DVBIVM III.

An hic ordo sit seruandus circa peccatum vni tantùm notum.

IN hac quæstione variæ sunt Doctorum sententiæ, & S. Thom. *art.* 8. *ad* 1. postquam retulit opinionem asserentium in peccato vni tantùm noto non esse inducendos testes, docet hanc sententiam esse contra Augustinum *tom.* 1. *in reg.* 3. *cap.* 23. *& epistola* 109. & ideo, ait, aliter dicendum est quòd post admonitionem secretam semel vel pluries factam procedendum est ad inducendos testes, quantumcumque sit peccatum occultum. & sequitur Caietan. *in art.* 8. & alij, & probari solet primò ex loco citato *Matth.* 18. vbi sermo videtur de omni. Secundò ex Augustino *loco citato.* Tertiò si hoc modo speretur fructus, obligat misericordia. & hoc sequitur P. Valentia *puncto* 5. & fusè confirmat.

Alij verò sentiunt in hoc casu non posse testes induci. Henricus *quodlib.* 9. *q.* 8. Durandus *in* 4. *d.* 19. *q. vltima.* Altisiodorensis *lib.* 3. *summæ, it.* 25. *c.* 2. immo & Caietan. *in citatum locum Matthæi*, & alij, & probatur, quia si delinquens contemnat correptionem secretam eius qui nouit peccatum, faciliùs contemnet, immo & poterit negare crimen occultum, quando testibus manifestetur à corripiente, neque poterit ex hac testium inductione sperari fructus.

In hac controuersia mihi placet obseruandam esse doctrinam S. Thom. quando prudenter speratur fructus ex ea inductione testium, propter rationem ibi factam. Secundò tamen non erit facienda testium inductio quando non speraretur fructus, vt dixit S. Thom. *art.* 8. *ad* 2. magna verò prudentia opus est in hac re, quia difficile potest sperari fructus ex manifestatione occulti criminis facienda testibus aliàs ignorantibus illud; ex his verò constat posse vtramque sententiam habere locum aliquando. Secundò potest intelligi verum docuisse Augustinum *reg.* 3. *cap.* 23. *citato*, vbi expressè docet priùs dicendum esse prælato quàm testibus. Verba Augustini sunt: Sed antequam demonstretur aliis per quos conuincendus est, si negauerit, priùs Præposito debet ostendi, si admonitus neglexerit corripi, ne fortè possit secretiùs correptus non innotescere cæteris. Si autem negauerit, tunc adhibendi sunt alij, vt iam coram testibus possit non ab vno teste argui, sed à duobus vel tribus conuinci, conuictus verò secundùm Præpositi arbitrium, emendatoriam debet subire vindictam.

Meritò autem S. Thom. *art.* 8. *ad* 4. docet Augustinum voluisse priùs dicendum esse Prælato vt Patri, non vt iudici, & ideo cùm S. Thomas in eo artic. vltimo vult ante denuntiationem debere fieri testium inductionem, loquitur de denuntiatione faciendа Prælato vt iudici, & iuxta hæc possunt explicari alia quæ adducit P. Valentia, & legi potest Ombertus *in Comment. ad Regulam Augustini, cap.* 97.

Sed obiiciet aliquis esse contra iustitiam crimen omnino occultum & vni soli notum reuelare Prælato, vel testibus, atque adeò non esse licitum. Sed respondendum est non esse peccatum eam reuelationem, quia maioris momenti est bonum spirituale fratris quod speratur quàm fama illius, vt bene docuit S. Thom. *a.* 7. *in fine corporis*, & hoc vult Augustinus *in Regula loco citato*, illis verbis: Nec vos iudicate esse maleuolos quando hoc indicatis, magis quippe innocentes non estis si fratres vestros quos indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis. Et simile quid docuit *quæst.* 1. *in Leuiticum*, vt bene expendit P. Valentia *p.* 5. *citato, col.* 690.

Deinde non est operosum explicare ad quem finem sint inducendi testes, & S. Thom. *art.* 8. *ad* 3. docet inducendos esse testes vt ostendatur esse peccatum quod quis

quis commisit. Secundò ad conuincendum delinquentem si repetat peccatum. Tertiò ad ostendendum quòd corripiens fecit quod debuit antequam denuntiaret Prælato. legatur August. *in Regula loco citato*, & Chrysostomus *Homil.* 61. *in Matthæum.*

Dvbivm IV.

An in Religione possit esse licitum statutum vt ad maiorem sui humiliatem quisque velit vt omnes defectus ipsius deferantur ad Prælatum vt Patrem, non præmissa secreta correptione per quemcumque qui illos nouerit extra confessionem.

SEnsus tituli satis est manifestus, & eius causa desumi potest ex eo, quòd, vt suprà diximus, ordo coreptionis assignatus Matthæi 18. est præcepti naturalis, quod semper videtur obseruandum.

Prima sententia est asserentium in Religione semper præmittendam esse secretam monitionem antequam crimen denuntietur Prælato vt Patri. Hanc sententiam tribuit Nauarra 2. *lib. de restitutione, cap.* 4. *dub.* 11. S. Thom. *art.* 7. *ad* 4. *&* 9. immeritò tamen, loquitur enim apertè de denuntiatione peccati publicè facienda, & in ordine ad publicam punitionem, vt legenti constabit. Illud autem verum est S. Thom. absolutè docuisse in iis articulis seruandum esse ordinem correptionis, nisi peccata vergant in magnum detrimentum aliorum, qualia sunt contra bonum publicum, aut contra bonum fidei. Eadem sententia tribuitur Nauarro *cap. inter verba, conclusione* 6. *corollario* 6. *num.* 166. Paludano *in* 4. *d.* 19. *q.* 4. Durando *ibidē.* Henriquez *quodlib.* 9. *quæst.* 208. Adriano *in* 4. *de correctione fraterna, quæstione quæ incipit, ostenso quòd quilibet.* Soto *de reuelando secreto, membro* 2. *q.* 4. Sed hi omnes eisdem ferè verbis cum S. Thom. vtuntur, & ideò videntur loqui de denuntiatione facienda Prælato vt iudici. Hanc tamen sententiam tenet Syluester *verbo, denuntiatio, quæst.* 4. & Armilla *verbo, correptio, n.* 5. *&* 6. qui tamen non loquuntur in casu quo in Religione aliqua esset statutum de manifestando crimine Superiori, etiam prætermissa admonitione secreta quòd ante ingressum Religionis proponeretur cuilibet. Probant verò prædicti Doctores ex eo solùm quòd ordo iste expressus sit in Euangelio ne infametur proximus. Secundò probare possumus hanc sententiam ex Basilio *in fusius disputatis, Regula* 36. & ex August. *tom.* 5. *Regula* 3. *& Epistola* 109. quorum verba suprà citauimus; & P. Valentia hîc *quæst.* 10. *p.* 5. *colum.* 889. sentit si quis emendatus sit non posse eius peccatum manifestari Prælato, nisi in ea Religione statutum sit omnibus cognitum à principio. Sed nullus ex his Doctoribus loquitur in casu, quo tale statutum esset in religione cognitum ingredienti & profitenti in illa, & acceptatum voluntariè per iustam cessionem iuri suæ famæ, vt infrà dicemus, ac proinde sine causa contra doctrinam à nobis tradendam citantur aliqui alij Scholastici.

Secunda tamen sententia communis ferè Scholasticorum, qui sua scripta prælo mandarunt, est, licitum esse reuelare occultum crimen Prælato, non præmissa secreta correptione. ita Bonauentura *in c.* 17. *Luc.* Gabriel *in can. lectione* 74. Angelus *verb. denuntiatio, n.* 10. qui dicit esse communem sui ordinis. Rosella *verbo, inquisitio, in principio.* Arcualo *opusculo de correptione fraterna, conclusione* 3. *& post conclusionem quintam & sextam*, Salmeron *loco citato*; & plures alij huius ætatis; & mihi semper placuit hæc doctrina, consentanea D. Thomæ *quodlibeto citando.*

Atque adeò dicendum est, licitum esse denuntiationem criminis occulti superiori vt Patri, siue frater emēdatus sit, siue non; & in hoc sensu loquuntur citati Doctores, & probari potest primò ex *cap. qualiter & quando* 2. *de accusationibus*, vbi cùm docuisset Pontifex ad denuntiationem requiri præuiam fraternam admonitionem, subiungit statim: Hunc tamen ordinem contra regulares personas non credimus vsquequaque seruandum, quæ cùm causæ requirunt faciliùs possunt à suis administrationibus amoueri. nullum verò alium ordinem ad denuntiationem assignauerat Pontifex.

Vt verò ratione probemus hanc sententiam, sciendum est ita obligare præceptum naturale non infamandi proximum, & ex charitate corripiendi, vt in correptione habeatur cura famæ illius, vt suprà aduertebamus. Si tamen aliquando maius aliquod bonum postulet vt de fama illius non curemus, statim posse illius crimen occultum superiori manifestari, hac enim ratione philosophantur Theologi de peccato hæresis, & similibus; si ergo in Religione sint causæ ob quas possit postponi fama proximi prædictæ manifestationi, talis manifestatio facta Prælato vt Patri licita erit.

Secundò sciendum est alium esse finem boni publici in Republica seculari, & alium Religionis: nam in Republica seculari hic finis intenditur, vt publicæ paci & tranquillitati ciuium consulatur (non loquimur modò de iis quibus cura est puniendi peccata contra fidem) quam tranquillitatem delicta publica perturbant, nec omnia publica, & ita multa impunè permittuntur, & ita non postulat bonum illius Reipublicæ vt secreta peccata ad secularem Rectorem deferantur. Institutum autem religiosæ congregationis est non tantùm efficere bonum aliquem ciuem, sed virum perfectum. Propter hoc ergo bonum Religionis fieri potest vt cum aliquo detrimento famæ Religiosi possit fieri prædicta manifestatio. Rationes verò huius sunt, primò quia faciliùs quisque Religiosus abstinebit à peccato exteriori coram alio Religioso, & sic toti Religioni maximum eueniet emolumentum dum minor est licentia peccandi, & Religio meliùs consequetur suum finem, qui in eo consistit, vt peccata etiam occulta impediantur quantum fieri potest, illa enim perfectionem vitæ impediunt.

Secunda ratio est, quia hoc modo meliùs prouisum est & Religioni & Religioso, & aliter non ita perfectè prouideretur Religioni & Religioso, non ipsi peccanti, quia vel peccatum pendet in futurum, vt si Religiosus aliquis ad mulierem scribens, & inducens ad peccandum deprehenderetur ab alio, si talis solùm esset corripiendus monitione secreta, facilè emendationem fictam promitteret, quantumuis esset flagitiosissimus. Rursus sic cognoscens peccantem non posset scire alium peccasse, vel non peccasse sæpius eodem genere peccati, nec potest esse omnino securus illum ampliùs non peccaturum, & tamen si occasio non auferatur, facilè quisque iudicabit illum iterum casurum. Cautius ergo erit illud crimen manifestare superiori, vt Patri, qui prudenter poterit auferre occasionem, & in hoc casu apertè nobis fauet Caietanus *tract.* 31. *responsione* 8. legatur ab illis verbis, *quod ratione facilè credendum est.* Et ex eadem ratione sequitur hoc modo efficaciùs prouideri bono Religionis.

Quod ampliùs declaro, quia si aliquis Religiosus ab vno comprehendatur in vno peccato, & statim per secretam correptionem promisit emendationem, rursus contingere potest vt in eodem genere peccati comprehendatur ab alio, cui etiam corripienti facilè promittet emendationem, ex quo fieri poterit vt interdum ille persistat in suo peccato, donec publicè comprehendatur in illo cum detrimento totius Religionis. Tutius ergo erit vni superiori manifestare qui prudenter possit auferre occasiones, obseruata fama Religiosi & Religionis,

gionis, præcipuè cùm Religiosus qui alium in peccando deprehendit, non semper cum illo in eadem domo mansurus sit, atque adeò delinquens illius non verebitur conspectum.

Deinde si superior est ignarus peccati inferioris, poterit illi committere ministerium aliquod, in quo maior illi offeratur occasio peccandi, id quod maximè locum habet in nostra Societate, in qua missiones fiùt in quasuis mundi plagas, vbi nisi Religiosus sit probatæ virtutis, in magno versabitur periculo, quem longe meliùs gubernaret superior si eius agnosceret defectus saltem graues. Item si quis sciret suum peccatum deferendum superiori, non facilè Religiosus audebit alium ad peccatum inducere, v.g. ambitionis, quòd si vnum non posset, conaretur alium, donec forsan voti compos euaderet. Ad hoc verò retrahitur efficaciter si sciat quemlibet licitè posse peccatum suum superiori deferre. Propter tantum ergo bonum communitatis æquum videtur & iustum, vt quilibet aliquod suæ famæ detrimentum patiatur coram superiore, vt bono ipsius Religiosi, & Religionis consulatur. Infrà verò assignabimus aliam rationem desumptam ex eo quòd in religione potest religiosus cedere iuri suæ famæ, & maximè confirmatur ex eo quòd Gregorius XIII. damnauit quendam doctorem reprehendentem regulam nostræ Societatis paulo pòst referendam, vt testatur P. Alphonsus Rodriquez in libro Hispanè conscripto, cuius titulus est, Exercitiũ perfectionis. 3. *parte, tractatu* 8. *c.* 6. & multi alij nostræ Societatis, qui tempore eius damnationis Romæ erant.

Ad argumenta contrariæ sententiæ constat in hoc casu non obligare præceptum non infamandi proximũ. Vnde etiamsi *Matthæi* 18. sit præceptum ordinis correptionis, possumus dicere in hoc casu non obligare, sicut communiter docent Doctores non obligare in peccato hæresis, aut in alio peccato contra commune bonum ciuitatis, immo multi ex Scholasticis censent secretam admonitionem in citato loco Matthæi præmittendam esse in ordine ad denuntiationem faciendam Prælato vt iudici: nos autem loquimur de denuntiatione facienda Prælato vt Patri.

Ad Basilium respondetur eo loco per præceptum consilium intelligere, vt dubio primo explicabamus. Rursus non negat propter commune bonum Religionis, manifestari posse crimen Prælato absque præuia correptione. Tandem intelligi potest Basilius quando denuntiatio facienda est Prælato vt iudici, non verò vt Patri, in quo casu nos loquimur. Augustinus item *loco citato* non negat posse crimen denuntiari Prælato ante correptionem secretam quando id exigit commune bonum Religionis.

Ex dictis facile colligitur iustum posse esse in Religione statutum vt possit quicumque Religiosus crimen alterius Prælato vt Patri deferre, eo modo quo explicatum est, & talis regula fuit olim in Religione S. Francisci, & in statutis generalibus quæ Barchinonensia vocãtur, & idem habetur in statutis antiquioribus *cap.* 5. quorum verba referunt Arcualo & Salmeron *supra*. Sed & in constitutionibus Bonauenturæ idem memoratur factum in quodam capitulo generali, & refertur in Speculo Minorum *tractatu* 3. *Opusculo cui titulus est, Aurea conscientia, quæst.* 85. & 100. vbi in terminis proponitur hæc quæstio, & contrarium opinanti proponitur pœna anathematis, & priuationis librorum, & vocis actiuæ, & passiuæ.

Et probari etiam potest ex regula S. Dominici: nam licèt ad denuntiationem in capitulo faciendam Prælato peccatorum, requirat admonitionem secretam, tamen ad denuntiationem faciendam Prælato vt Patri peccatorum, quæ fiunt extra domum à fratribus, non requiritur. *d.* 1. *cap.* 28. Et hanc sententiam dicit Angelus esse omnium Magistrorum sui ordinis, nempe S. Francisci.

A & ex eadem familia eam tradunt, vt vidimus, Bonauentura, Richardus, & Arcualo. Adducunt etiam pro hac veritate recentiores aliqui *cap.* 46. *regulas S. Benedicti*. Sed ex illo nihil potest probari, nam quod ibi dicitur, Abbati aut senioribus patefaciat, non de tertio aliquo, sed de ipso delinquente intelligitur, & ita intellexit eum locum Turrecremata in explicatione eius regulæ *tractatu* 92. & B. Smaragdus Abbas ordinis ipsius S. Benedicti *in expositione eius cap.* 46. Specialiter tale statutum posse esse honestum, docuit Bañez *art.* 8. *dub.* 2. *in solutione* 1. *confirmationis septimi argumenti*, & P. Valentia hic *quæst.* 10. *p.* 5. *col.* 873. qui fatetur nullum Theologum iure posse de hac re dubitare. Et ex nostra Societate innumeri sunt viri docti qui hoc scriptis suis confirmarunt.

B Iuxta hæc ergo honesta est & sancta Societatis regula quæ sic habet: Ad maiorem spiritus profectum, & præcipuè ad maiorem submissionem & humilitatem propriam contentus esse quisque debet, vt omnes errores & defectus ipsius, & res quæcumque quæ notatæ in eo & obseruatæ fuerint, superiori manifestentur per quemuis qui extra confessionem eas acceperit. Est autem nona regula summarij constitutionum, & habetur *in examine cap.* 4. §. 8. & proponitur iis qui volunt in Societatem recipi; & in regulis Magistri nouitiorum *cap.* 2. *regula* 19. statuitur vt omnibus in Societatem admittendis inter alias res nostri instituti proponatur obseruatio huius regulæ.

Placet autem hoc loco aduertere nonnullos sinistrè interpretatos esse hanc regulam, docent enim eam solùm continere exhortationem patientiæ eius cuius de-
C fectus reuelantur, quod est optimum consilium, non tamen honestam facultatem denuntiandi crimen superiori, non præmissa secreta correptione. Hunc tamen sensum planè refutat communis intelligentia, & praxis Societatis, quam olim à nostro P. B. Ignatio accepit.

Addendum verò est tunc posse fieri denuntiationem Prælato vt Patri, modo supradicto, quando nullum habet odium contra subditum, & talis est qui ex affectu verè paterno, inferiori suo delinquenti tanquam dilecto filio curabit remedium afferre, qui etiam tenax sit secreti, & de fama subditi curam habeat, iuxta doctrinam S. Thom. *quodlib.* 11. *art.* 13. vbi tradit doctrinam quam docuimus (ex quo non obscurè colligitur ipsum sanctum Doctorem in hac quæstione locutum de denunciatione facienda Prælato vt iudici, quando de hoc
D ordine agit articulo septimo, & octauo) quod expressè docuit Arcualo *tractatu citato post sextam conclusionem, & post quartam propositionem, versiculo, cæterum si constet Præpositum.* qui etiam citat Richardum & Bonauenturam, & recipiunt veritatem hanc sine controuersia recentiores Theologi huius ætatis. Illud nihilominus verum est non esse de superioribus facile credendum talem habere defectum, præcipuè de superioribus nostræ Societatis, atq; adeò magna in iis euentibus prudentia opus est.

Secundò aduertendum est posse Prælatum, cui vt Patri reuelatum est crimen subditi, remouere illum à loco
E vel ministerio aliquo, quando munus ex solo nutu superioris pendet, & fieri potest etiam remotio sine vlla sui infamia, omnibus circumstantiis prudenter consideratis. vnde Pontifex *cap. qualiter & quando* 2. *de accusationibus*, cùm dixisset ordinem correptionis non esse omnino seruandum cum personis religiosis, rationem addidit, quia personæ regulares, cùm causa requirit, faciliùs & liberiùs possunt à suis administrationibus amoueri.

Tertiò notandum est cùm dicimus posse fieri Prælato vt Patri denuntiationẽ, non excludere quin si necessarium sit possit superior cum suis consultoribus agere ea de re, quando id esset omnino necessarium, & quoad fieri possit, seruata semper delinquentis fama; si enim hac oratione fiat, totum erit in bonum illius.

Quartò

Quartò notandum est Bañez suprà concedere iustum esse prædictum statutum Religionis quando à principio proponitur ingredientibus, addit tamen durũ sibi videri vt tota communitas tantum rigorem profiteatur, quod tamen non est visum durum Bonauenturæ, & Magistris suæ Religionis, præsertim quia cùm ille fateatur iustè fieri posse, non est cur profitentibus perfectionem illud videatur ita durum, cùm alia etiam sint statuta valdè difficilia, vt fusè explicat Valentia *loco citato à colum.* 889. qui tandem concludit difficilia esse quæ pulchra, & vt suprà dicebamus etiam in Religione Dominicana pro aliquo casu tale statutum est, quod mihi non est credibile vel ignorasse vel non obseruasse Bañez. Demum nostra regula pænè innumeris doctissimis viris probata est, & à Pontificibus confirmata.

Quintò notandum est Valentiã, Bañez & quamplures alios, eam rationem assignare iustitiæ prædictæ regulæ quòd in principio proponatur ingredientibus Religionem, atque adeò cùm illi cedant iuri suo, non reuelatur crimen eorum contra iustitiam. quam rationem puncto quinto citato fusè satis prosequitur Valentia, & mihi quidem certum est iniustitiam non esse in ea reuelatione, siue in Religione, siue extra Religionem, quoties reuelatio fit cum voluntate ipsius delinquentis, & in hoc sensu verum est posse aliquem cedere iuri suæ famæ; & propter bonum Religionis, & ipsius Religiosi concedunt communiter viri docti iustè posse Religiosum cedere iuri suæ famæ; causa enim est magni momenti, & valde vtilis Religioni, & Religioso, vt constat ex rationibus suprà adductis.

Sextò notandum est obligationem reuelandi prædictum crimen Religiosi suo superiori desumendam esse tum ex statuto si positum sit sub obligatione, tum ex ratione boni communis ipsius Religionis, & semel posito statuto Religionis reuelationem esse licitam, nullus ex iis qui sua scripta prælo mandarunt, negauit hactenus. Multum autem semper considerandum est quantum sit manifestatio illa necessaria vt subditus delinquens benè gubernetur à superiore in futurum, & ideo quammaximè aduertendum est cuinam superiori fiat reuelatio, &, vt generatim dicam, illi facienda est qui iuuare possit ad bene gubernandum in futuro.

DVBIVM V.

An superiores Religionis possint constituere custodes & vigiles vt explorent quæ domi fiunt, & sibi narrentur.

EX dictis suprà constat ad solos superiores pertinere inquirere an subditus aliquis peccauerit vt possit eum corripere, & in genere communiter docent Doctores posse hoc superiorem facere per media conuenientia, & speciatim Bañez fatetur *art.* 3. *dub.* 2. licitum esse superiori eligere & designare vigiles vt cognoscant quæ domi fiant, & illi manifestent, & ex ea notitia poterit superior procedere ad correptionem fraternam.

Secundò docet licitum esse Prælato Religionis si suspicionem habeat de minus prudenti cõuersatione subditi dare illi socium prudentem, & discretum, vt si aliquid viderit, possit Prælato vt Patri denuntiare.

Tertiò docet non esse licitum admonere socium, & dicere, obserua istum, nisi fortè habuerit aliqua iam indicia, & rumor aliquis ad Prælatum peruenerit.

Quartò tandem docet posse Prælatos in omnibus officinis relatores statuere, vt quidquid viderint correptione dignum, illi manifestent.

Ex his primum dictum mihi placet, & Religionum vsus satis ostendit. Addendum verò est posse prædictum exploratorem defectum quem nouit denuntiare superiori vt Patri, non præmissa monitione secreta, iuxta ea quæ dixi *dubio præcedenti*. Verumtamen explorator & superior prudenter se gerere debent: nam explorator fideliter debet referre quæ vidit; si enim falsum dicat, vel defectum exaggeret, peccare poterit grauiùs vel leuiùs, iuxta grauitatem vel leuitatem damni. Deinde non est licitum propter vnum vel duos actus dicere sic delinquentem habere consuetudinem committendi tale genus peccati. Denique iuxta supradicta considerare debet denuntians an Prælatus sit bene affectus circa talem subditum: nam si esset inimicus illius, vel non esset tenax secreti, non esset illi crimen manifestandum, vt dubio præcedenti aduertebam ex S. Thom. & aliis.

Superior etiam considerare debet delatoris ingenium, modum etiam quo narrat defectus aliorum, circumstantias denuntiantis, & denuntiati, vt explorare possit, & iudicare an delator inuidia moueatur contra alterum, vel simili aliquo inordinato affectu, & an leuis fuerit in iudicando defectum fratris. Item non conuenit denuntiatum reprehendere antequam reddat rationem criminis, quod illi tribuitur, præsertim cùm superior vnius tantùm didicit relatione defectum. Vnde de B. P. N. Ignatio Maphæus hæc habet *lib.* 3. *vitæ ipsius, cap.* 10. Delatoribus ita vnam aurem præbere consueuerat, vt semper alteram reo reseruaret absenti, quinetiam accusatoris ipsius inter dicendum gestus, oculos, vultúsque omnes attentè obseruabat, crebrísque ac minutis interrogationibus veritatis eliciendæ gratia fatigabat hominem. Totam deinde rem, si opus esset, per se, & per idoneos viros omnibus vestigiis indagabat leniter ac sine tumultu, cauebátque non modò ne quemquam damnaret indicta causa, verumetiã vt ne quid omnino præiudicati ad causæ cognitionem afferret. Præclara alia ibi refert Maphæus quæ noster Ignatius faciebat, ne innocentes per calumniam circumueniri aut opprimi sineret, & in grauioribus rebus accusationem in scripris postulabat, nouerat enim pronam esse ad maledicendum naturam hominum, & stylum quàm linguam faciliùs contineri.

Item consideranda est circumstantia delinquentis, & natura peccati, sæpe enim talis erit personæ sanctitas vt non sit de illa facilè credendum tale aliquod peccati genus, quæ omnia magnæ sunt considerationis, & in violatione eorum poterit esse peccatum. Item aliquando erit valdè conueniens vt superior non reuelet defectum delinquenti, quando verisimile est posse delinquentem cognoscere delatorem. Ex hoc enim inimicitiæ & amaritudines non leues possunt oriri contra bonum commune, quod est maioris momenti quàm leuem defectum permittere in subdito, donec occurrat opportunum aliud tempus corripiendi. Potest enim superior ea notitia vti vt obseruet subditum an iterum committat defectum illum, quod si crimen esset graue, & contra commune bonum Religionis, ac proinde iudicaretur necessarium vt Superior illud manifestaret delinquenti, deberet delator propter bonum commune, priuatum aliquod incommodum pati, nec sibi reputare damnum, si delinquens agnoscat qui eum denuntiauit.

Secundum quod dicit Bañez etiam mihi probatur, & in eo casu etiam existimo socium illum posse denuntiare Prælato, non præmissa monitione secreta, & quod dicit de socio dum quis est extra domum, dici etiam potest de socio intra domum, si in eodem cubiculo duo viuant, aut in eodem munere versentur.

Tertium quod dicit Bañez etiam est verum, quia sine vlla causa non potest Superior aliquid dicere de subdito, ex quo meritò socius possit de illo sinistram opinionem concipere, non est tamen contra rationem si superior generatim moneat socios vt seruent regulas sociorum cum his quos comitari solent, non assignata persona aliqua determinatè.

Item quando duo foras egrediuntur, licitè potest su-

perior seniori, aut antiquiori in religione dicere, curam gere socij, curam habe vt obseruetur disciplina religiosa, ex iis enim verbis solùm nullus prudens potest generare siniſtram suspicionem. Deinde cùm domum reuertuntur, potest superior rationem inquirere eorum quæ extra domum fecerunt, in quo etiam prudenter procedendum est, ne per peculiarem aliquam interrogationem detur socio occasio siniſtrè sentiendi de alio. Ex dictis cõstat verum esse quartum illud quod dicit Bañez.

Demum aduertendum est non esse contra fidelitatem amicitiæ Superiori vt Patri deferre crimen amici: nam de accusatione id docuit S. Thom. *in hac* 2. 2. *q.* 68. *art.* 1. *ad* 3. vt aduertebam ibi. Vnde August. *Regula* 3. cùm dixisset denuntiandum esse Superiori defectum fratris, subiungit: Nec vos iudicetis maleuolos qui hoc facitis, magis quippe innocentes non estis si fratres vestros quos iudicando corripere potestis, tacendo perire permittitis; si enim frater tuus vulnus haberet in corpore quod vellet occultari, cùm timeret secari, nónne crudeliter abs te sileretur, & misericorditer indicaretur. Quanto ergo potiùs debes manifestare ne deterius putrescat in corde? Et eandem habet doctrinam *Epistola* 109. legatur Basilius *infusiùs disputatis, Regula* 46. qui alia etiam vtitur comparatione, & concludit: nemo ergo sit qui peccato alterius latebras quærat, ne præ amore quem fratri debet exitium illi conciliet.

QVÆSTIO XXXIV.

De odio, in sex articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis charitati.

Et primò de odio, quod opponitur ipsi dilectioni: secundò, de acedia & inuidia, quæ opponuntur gaudio charitatis: tertiò, de discordia & schismate, quæ opponuntur paci: quartò, de offensione & scandalo, quæ opponuntur beneficentiæ & correctioni fraternæ.

Circa primum quæruntur sex.

Primò, vtrùm Deus possit odio haberi.

Secundò, vtrùm odium Dei sit maximum peccatorum.

Tertiò, vtrùm odium proximi semper sit peccatum.

Quartò, vtrùm sit maximum inter peccata, quæ sunt in proximum.

Quintò, vtrùm sit vitium capitale.

Sextò, ex quo capitali vitio oriatur.

Incipit disputare S. Thomas de vitiis oppositis charitati, & *artic.* 1. & 2. agit de odio Dei, *art.* verò 3. & 4. de odio proximi; 5. verò & 6. an odium sit vitium capitale, & an oriatur ex inuidia.

ARTICVLVS I.

Vtrùm quis possit Deum odio habere.

203. sup. q. 13. a. 4. or. 4. di 50. q. 2. ar. 1. q. 5. & 10. 5 lec. 8. 1 cor. 13. & 1. 13. lect. 5. cor. 1. fin. & Ro. 8. lec. 2. cor. 2. princ. * Cap. 4 part. 1. in med. * Cap 1. declinãdo ad fi.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionys. 4. * *cap. de Diuin. nomin.* quòd omnibus amabile & diligibile est primum bonum & pulchrum. Sed Deus est ipsa bonitas & pulchritudo. Ergo à nullo odio habetur.

2. Præterea, In apocryphis Esdræ dicitur, quòd omnia inuocant veritatem, & benignantur in operibus eius. Sed Deus est ipsa veritas, vt dicitur Ioan. 14. ergo omnes diligunt Deum, & nullus eum odio habere potest.

3. Præterea, Odium est auersio quædam. Sed sicut * Dionys. dicit in 1. cap. de diuin. nomin. Deus omnia ad seipsum conuertit ergo nullus eum odio habere potest.

A Sed contra est, quod dicitur in Psalm. 73. Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper: & Ioan. 15. Nunc autem viderunt, & oderunt me, & patrem meum, &c.

Respondeo dicendum, quòd, sicut ex suprà * dictis patet, odium 1. 2. q. 23. art. 1. est quidam motus appetitiuæ potentiæ, quæ non mouetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest. Vno modo secundum seipsum, puta cùm per essentiam videtur. Alio modo per effectus suos, cum scilicet inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur. Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest: quia de ratione boni est, vt ametur. Et ideo impossibile est, quòd aliquis videns Deum per essentiam, eum odio habeat. Sed effectus eius aliqui sunt, qui nullo modo possunt esse contrarij voluntati humanæ: quia esse, viuere, & intelligere, est & appetibile & amabile omnibus: quæ sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundum quod Deus apprehenditur vt actor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei, qui repugnant inordinatæ voluntati: sicut inflictio pœnæ, & etiam cohibitio peccatorum per legem diuinam, quæ repugnant voluntati depraua-tæ per peccatum. Et quantum ad considerationem talium effectuum ab aliquibus Deus odio haberi potest, inquantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor, & pœnarum inflictor.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit quantum ad illos, qui vident Dei essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad hoc, quòd apprehenditur Deus vt causa illorum effectuum, qui naturaliter ab omnibus amantur: inter quos sunt opera veritatis præbentis suam cognitionem hominibus.

Ad tertium dicendum, quòd Deus conuertit omnia ad seipsum, inquantum est essendi principium: quia omnia inquantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

CONCLVSIO est, videns Deum sicuti est, non potest Deum odio prosequi, nihilominus Deus potest aliqua ratione odio haberi.

ARTICVLVS II.

Vtrùm odium Dei sit maximum peccatorum.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd odium Dei non sit maximum peccatorum. Grauissimum enim peccatum est peccatum in Spiritum sanctum, quod est irremissibile, vt dicitur Matth. 12. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, vt ex suprà * dictis patet: ergo odium Dei non est grauissimum peccatorum. 204. Inf. q. 19. a. 2. ad 1. Et 1. 2. q. 73. art. 4. ad 3. Q. 13. a. 2.

2. Præterea, Peccatum consistit in elongatione à Deo. Sed magis videtur esse elongatus à Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem quamuis Deum cognoscat, ipsum tamen odio habet: ergo videtur, quòd grauius sit peccatum infidelitatis, quàm peccatum odij in Deum.

3. Præterea, Deus habetur odio solùm ratione suorum effectuum, qui repugnant voluntati, inter quos præcipuus est pœna. Sed odire pœnam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

Sed contra est, quod optimo opponitur pessimum: vt patet per * Philosophum in 8. Ethic. Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis. Lib. 8. ca. 10. circa prin. t. 3.

Respondeo dicendum, quòd defectus peccati consistit in auersione à Deo, vt suprà * dictum est. Huiusmodi autem auersio rationem culpæ non haberet, nisi voluntaria esset. Unde ratio culpæ consistit in voluntaria auersione à Deo. Hæc autem voluntaria auersio à Deo per se quidem importatur in odio Dei: in aliis autem peccatis quasi participatiuè, & secundum aliud. Sicut enim voluntas per se inhæret ei quod amat, ita secundum se refugit id, quod odit. Vnde quando aliquis odit Deum, voluntas eius secundum se ab eo auertitur. Sed in aliis peccatis, puta cùm aliquis fornicatur, non auertitur à Deo secundum se, sed secundum aliud: inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quæ habet annexam auersionem à Deo. Semper autem id, quod est per se, est potius eo, quod est secundum aliud. Vnde odium Dei inter alia peccata est grauius. 1. 2. q. 71. art. 6.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut * *Gregor. dicit 25. Moral. Aliud est bona facere, & aliud est bonorum odisse datorem: sicut aliud est ex præcipitatione, aliud ex deliberatione peccare. Ex quo datur intelligi, quòd odire Deum omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare: quod est peccatum in Spiritum sanctum. Unde manifestum est, quòd odium Dei maximè est peccatum in Spiritum sanctum. Secundum quod peccatum in Spiritum sanctum nominat aliquod genus speciale peccati. Ideo tamen non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum: quia generaliter inuenitur in omni specie peccatum in Spiritum sanctum.*

Lib 25. ca. 16. ante medium.

Ad secundum dicendum, quòd ipsa infidelitas non habet rationem culpæ, nisi inquantum est voluntaria. Et ideo tanto est grauior, quanto est magis voluntaria. Quòd autem sit voluntaria, prouenit ex hoc, quòd aliquis odio habet veritatem, quæ proponitur. Unde patet, quòd ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei: circa cuius veritatem est fides. Et ideo sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est maius peccatum, quam infidelitas.

Ad tertium dicendum, quòd non quicunque odit pœnas, odit Deum pœnarum actorem. Nam multi odiunt pœnas, qui tamen eas patienter ferunt, ex reuerentia diuinæ iustitiæ. Unde * *Augustin. dicit* 10. *Confess. quòd mala pœnalia Deus tolerare iubet, non amari. Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei iustitiam: quod est grauissimum peccatum. Unde Greg.* * *dicit* 25. *Moral. Sicut nonnunquam grauius est peccatum diligere, quàm perpetrare: ita nequius est odisse iustitiam, quàm non fecisse.*

Lib 10. c. 28. circa med. t. 1. Lib. 25. c. 16. ante med.

CONCLVSIO est affirmatiua. Circa hanc quæstionem nihil dicemus de odio prout est passio appetitus sensitiui, de hoc enim disputat S. Thom. 1. 2. *quæst.* 29. & de odio qui est actus voluntatis, solùm dicemus quæ propria sunt huius loci.

DISPVTATIO LXXXVIII.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

An videns Deum possit illum odio prosequi.

TRACILIA quædam de nomine odij, & alia quæ valdè certa sunt, legi possunt apud P. Valentiam hîc *disputat.* 3. *quæst.* 11. *punct.* 1. In præsenti verò dubio Holcot *in suis determinationibus, quæst.* 9. *art.* 3. Gabriel *in* 1. *d.* 1. *q.* 6. *a.* 2. Supplementum *in* 4. *d.* 49. *quæst.* 2. *art.* 3. *dub.* 5. putat illum qui videt Deum, posse illum odio prosequi si de potentia absoluta ei reueletur pœna inferni, ad quam Deus illum reuera destinauit. Supponũt autem hi Doctores id quod in materia de beatitudine refutandum est, beatum liberè amare Deum. Quòd verò Beatus possit Deum odio prosequi in prædicto casu, probatur, quia proponitur Deus sub ratione punientis, atque adeò sub ratione contrarij, contrarium autem est obiectum odij.

Contrariam tamen sententiam sequuntur interpretes D. Thom. hîc *art.* 1. in quo S. Thom. dixit impossibile esse videntem Deum prosequi illum odio, licèt in specie locutus non sit in casu qui tangitur in argumento contrariæ sententiæ. Vt verò explicemus veritatem, notanda est quædam distinctio odij quam tradit Caietan. 1. 2. *quæst.* 29. *art.* 1. & P. Vasquez 1. *p. disp.* 84. *cap.* 3. & sæpe aliis locis. Odium ergo duplex est, alterum abominationis, alterum inimicitiæ. Abominationis est displicentia mali vel proprij, vel alieni; odium verò inimicitiæ est quo volumus alicui malum vt malum illius est. Est autem discrimen inter amorem & odium: nam in eodem actu amoris quo volumus alicui bonum, est duplex respectus

A per modum affirmationis & complacentiæ, alter ad personam ratione cuius dicitur amor amicitiæ, alter ad bonum volitum qui est concupiscentiæ, vt suprà explicauimus; in actu verò odij aliter se res habet: nam in odio inimicitiæ volumus alicui malum vt malum illius est, & est duplex respectus, alter ad personam per modum negationis, & fugæ, & constituit rationem displicentiæ & odij, alter verò respectus est ad malum, & iste est per modum prosecutionis & complacentiæ, qui tamen respectus non constituit rationem amoris, quia deficit respectus personæ. Malum enim illud vt malum est, nulli personæ volumus, amare autem est velle alicui bonum. In odio verò abominationis duplex est etiam respectus, alter ad personam per modum complacentiæ, & habet rationem amicitiæ; alter verò ad malum, & iste respe-
B ctus constituit odium abominationis.

Ex qua doctrina loco citato meritò colligit P. Vasquez in Deo respectu creaturarum propriè esse affectũ odij, displicet enim illi peccatum non solùm ex complacentia sui, sed etiam ex complacentia creaturæ. Ex quo confirmatur quod suprà dicebamus Deum velle bonum creaturæ rationali ex complacentia ipsius creaturæ. Prædictum autem odium est odium abominationis. Rectè etiam probat eo loco esse in Deo odium inimicitiæ respectu peccatoris, & de vtroque odio explicandum est an possit esse in Beato respectu Dei.

Dicendum est primò non posse hominem prosequi Deum odio abominationis, quia nequit Deus apprehẽdi vt malũ hominis coniungendum per aliquid quod
C sit possessio, & adeptio Dei, nihil enim tale est præter beatitudinem, quæ est possessio, & illum nobis coniungit vt bonum nostrum, & ita hac ratione non potest aliquis habere displicentiam Dei, vt docuit P. Vasquez 1. 2. *disput.* 15. *c.* 6. respondens cuidam obiectioni Durandi.

Difficilius est an possit Beatus in supradicto casu habere odium inimicitiæ Dei; ad hanc enim actu non requiritur vt Deus apprehendatur quasi malum propriũ coniungendum per aliquam operationem quæ sit pos-
D sessio eius, sed sufficit si apprehendatur vt contrarius, hac enim ratione peccator in via potest Deum odio prosequi, nec enim necessarium est vt peccatori displiceat Deus secundùm se, sufficit si displiceat sub ratione infligentis malum pœnæ; & in hoc casu communior est sententia Theologorum huius ætatis, non posse beatum odio prosequi Deum, & ita docuit P. Vasquez 1. 2. *disp.* 16. *cap.* 2. & probatur, quia per visionem cognosceret Beatus tantam esse in punitione æquitatem & iustitiam Dei cum bonitate coniunctam, vt non posset Deum vt aduersarium habere, sed potiùs vt æquissimum iudicem veneraretur, & diligeret. quòd enim aliquis odio habeat iudicem à quo pœnam patitur, ex eo prouenit quòd non cogitat perfectè æquitatem iudicis in eo actu punitionis.

Dicendum ergo est secundò simul cum visione beata non posse esse odium Dei. Hæc conclusio in mea sententia facile potest probari, existimo enim visionem esse formam naturæ suæ sanctificantem sine vlla acceptatione extrinseca, aut imputatiuo fauore Dei, ex quo fit vt nulla ratione possit esse cum peccato mortale; quòd verò visio naturæ suæ sanctificet, probandum
E est in materia de beatitudine. Authores autem qui putant simul esse posse odium Dei cum visione, planè supponunt visionem Dei secundùm se solam non sanctificare formaliter, & in hoc casu restat explicare quid dicendum sit. Solutio autem huius dubij ex alio principio pendet, si enim ad peccatum necessarium sit vt efficaciùs proponatur obiectum illius, non poterit qui videt Deum peccare, peccato odij, quia non poterit proponi efficacius obiectum, quàm per visionem clarã proponatur Deus vt amandus, & ita philosophatur secũdũ

suâ doctrinâ P.Vasquez *loco citato*.Illud verò principium de efficaciori cognitione necessaria ad actum peccati ex professo explicandum est 1.2.*quæst*.77.vbi P.Vasquez *disputat*. 128. de quo modò non disputo;in opinione verò asserentium,nec talem cognitionem esse necessariam ad actum peccati,nec visionem ipsam secundùm se constituere hominem formaliter sanctum, non video qua ratione possit negari de potentia absoluta posse esse visionem Dei,& odium illius, nec enim impossibilis est prædictus casus, videlicet vt ad tempus concedat Deus visionem claram alicui, & simul reuelet illi suam damnationem,in quo recentiores aliqui minùs consequenter videntur philosophari.

Dvbivm II.

An odium Dei sit maximum peccatorum.

COmmunis est & certa doctrina odium Dei esse maximum peccatorum eo quòd opponitur perfectiori virtuti: charitas enim non solùm est perfectior virtutibus moralibus, sed etiam theologicis, vt suprà docuimus,& fusè probat P.Valentia hîc *punct*.2.

Aduertendum autem est recentiores aliquos hoc loco asserere odium Dei habere ex natura rei incompossibilitatem cum actu charitatis, non tamen cum habitu illius:sed,vt dixi *quæst*.24. *art*. 12. si actus charitatis sanctificat, probabilius est etiam ipsum habitum sanctificare. quòd si actus charitatis non sanctificet formaliter, non est tutum negare, vt ibidem docuimus, saltem habitualem charitatem facere hominẽ sãctum,atque adeò vt minimum ex natura rei odium Dei, quod est peccatum mortale, erit incompossibile cum charitate habituali:facilè autem intelligitur hoc peccatum esse speciale, cùm habeat malitiam oppositam peculiari virtuti.

Sed difficultas est primò an odium Dei sit maius peccatum quàm omissio amoris supernaturalis tempore præcepti, videntur enim esse æqualis malitiæ, cùm eidem virtuti opponantur; nihilominus dicendum est maius esse peccatum odij Dei, quia peccatum odij opponitur charitati tanquam peccatum commissionis, non autem diligere tempore præcepti solùm est formalis omissio dilectionis debitæ,vnde & per se planum videtur maiorem esse offensam Deum odio prosequi, quàm solùm non diligere:quod & in humanis ita communiter iudicatur, & quidem cùm Doctores docent odium Dei esse maximum peccatorum absolutè & sine restrictione vlla loquuntur de odio quod ex genere suo peccatum mortale est.

De odio tamen quod est peccatum veniale ex imperfectione libertatis,potest esse secunda difficultas an licèt charitatem non destruat,diminuat tamen. Quæstione enim 24. *art*. 12. diximus peccata venialia non remittere aut diminuere sanctitatem, sed de peccato veniali odij Dei est peculiaris difficultas,quia licèt tale peccatum non contrarietur simpliciter amicitiæ Dei, cùm non sit inimicitia simpliciter, videtur tamen contrarium secundùm quid, atque adeò licèt non corrumpat totaliter, poterit tamen diminuere. Nihilominus dicendum est peccatum veniale odij Dei nulla ratione remittere sanctitatem, aut statum illius, id quod facile potest probari ex iis quæ diximus *art*. 12. *citato*, quia si aliquod peccatum veniale odij Dei aliquid sanctitatis minueret, per similia peccata posset perire totus status sanctitatis, quod non potest dici sine iniuria fidei. Sequelam autem loco citato probauimus. Deinde, vt ibidem docuimus ex Concilio Tridentino vt opera habeant suum præmium, nihil aliud requiritur nisi vt sint in Deo facta,& iustus moriatur in gratia; non ergo diminuitur ius ad præmium propter solum peccatum veniale odij Dei, quia etiamsi iustus habeat aliqua peccata venialia, potest elicere opus ex gratia Dei, ac proinde quòd in Deo dicatur factum, & simul potest cum gratia & sanctitate finire vitam;nihil ergo status sanctitatis minuitur propter solum peccatum veniale odij Dei. Rursus peccatum veniale odij non potest opponi gradui alicui gratiæ, vel charitatis,quia quilibet gradus charitatis est simpliciter charitas & amicitia, sicut quilibet gradus caloris est simpliciter calor: ergo odium secundùm quid non potest ei opponi. Quod ampliùs declaro,quia per quemlibet gradum charitatis redditur homo dignus aliqua gloria æterna, & tamen peccatum veniale per se non reddit hominem dignum pœna æterna. De peccato autem veniali hæresis quòd per illud non diminuatur habitus fidei, colligitur ex iis quæ dixi suprà *quæst*.5.*art*.3.

Ex iis verò intelligitur odium veniale propriè non esse contrarium conuersioni Dei per charitatem, nec enim est auersio à Deo simpliciter, nec separat hominem simpliciter à Deo, & ita rationi dubitandi respondetur peccatum veniale odij Dei non minuere charitatem,quia nulli gradui illius contrariatur formaliter, licèt versetur circa idem obiectum materiale. Sed dicet aliquis, actus charitatis si ex natura sua sanctificat formaliter hominem,non minus sanctificat actus imperfectè liber quàm si sit omnino perfectè: ergo odium Dei siue perfectè, siue imperfectè liberum, poterit destruere charitatem. Hæc tamen consecutio inefficax est, nullus enim audebit dicere per solum peccatum veniale odij Dei constitui hominem inimicum Dei, ita vt simpliciter amittat statum iustitiæ; discrimen verò inter actum charitatis & actum odij facile est assignare,quia si actus charitatis sanctificat formaliter, hoc habet per suam naturam, siue sit liber,siue non,sicuti habitus ipse charitatis, forma enim sanctificans esse potest etiam sine libertate: nulla autem est forma quæ constituat hominem inimicum Dei peccato personali & actionis,nisi actus peccati mortalis qui requirit plenam libertatem, ex quo relinquitur habitualis macula peccati.

Aduertendum tandem est S.Thom. *art*.2.*ad* 1. asserere odium Dei esse peccatum in Spiritum sanctum, sed de peccato in Spiritum sanctum satis multa dixi suprà *ad quæst*. 14.

Articvlvs III.

Vtrùm omne odium proximi sit peccatum.

AD *tertium sic,proceditur. Videtur, quòd non omne odium proximi sit peccatum. Nullum enim peccatum inuenitur in præceptis, vel consiliis legis diuinæ: secundùm illud Prouerb*.8. Iusti sunt omnes sermones mei: non est in eis prauum quid,neq; peruersum.*Sed Luc*. 14.*dicitur*:Si quis venit ad me,& non odit patrem & matrem,non potest meus esse discipulus. *Ergo non omne odium proximi est peccatum.* 205. Sup. qu. 25. art. 6. Et Psal. 24. col. 1.

2. *Præterea,Nihil potest esse peccatum in quo Deum imitamur. Sed imitando Deum,quosdam odio habemus.Dicitur enim Rom*. 1. Detractores, Deo odibiles: *erga possumus aliquos odio habere absque peccato.*

3. *Præterea, Nihil naturalium est peccatum:quia peccatum est recessus ab eo,quod est secundum naturam,vt* * *Damascen.dicit in* 2. *libro. Sed naturale est vnicuique rei, quòd odiat illud quod est sibi contrarium, & quòd nitatur ad eius corruptionem: ergo videtur non esse peccatum quòd aliquis habeat odio inimicum suum.* * lib.2.c.4. & 30. & lib.4.c.21. à medio.

Sed contra est,quòd dicitur 1. *Ioan*. 2. Qui odit fratrem suum,in tenebris est. *Sed tenebræ spirituales sunt peccata.Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.*

Respondeo dicendum, quòd odium amori opponitur, vt

suprà

2.2 q.29 art.2. *supra* * *dictum est. Unde tantum habet odium de ratione mali, quantum amor habet de ratione boni: amor autem debetur proximo secundum id quod à Deo habet, id est, secundum naturam & gratiam. Non autem debetur ei amor secundum id, quod habet à seipso & diabolo, scilicet secundum peccatum & iustitiæ defectum. Et ideo licet habere odio peccatum in fratre, & omne illud quod pertinet ad defectum* ✠ *diuinæ iustitiæ. Sed ipsam naturam & gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum, quòd in fratre odimus culpam & defectum boni, pertinet ad fratris amorem. Eiusdem enim rationis est, quòd velimus bonum alicuius, & quòd odiamus malum ipsius. unde simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.*

Ad primum ergo dicendum, quòd parentes, quantum ad naturam & affinitatem, quà nobis coniungitur, sunt à nobis secundum præceptum Dei honorandi. vt patet Exod. 20. Odiendi autem sunt quantum ad hoc, quòd impedimentum præstant nobis accedendi ad perfectionem diuinæ iustitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam. Et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

Ad tertium dicendum, quod homines secundum bona, quæ habent à Deo, non sunt nobis contrarij: vnde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundum quod contra nos iniuitias exercent: quod ad eorum culpam pertinet. Et quantum ad hoc sunt odio habendi. Hoc enim in eis debemus habere odio, quod nobis sunt inimici.

Conclvsio est affirmatiua.

Articvlvs IV.

Vtrùm odium proximi sit grauissimum peccatorum, quæ in proximum committuntur.

106. Infr. qu. 158. 2.4. & 6. Et 1.2.q.46. art.6. Et mal. qu. 12. art.4. & 5. *Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd odium proximi sit grauissimum peccatorum eorum, quæ in proximum committuntur. Dicitur enim 1. Ioan. 3.* Omnis qui odit fratrem suum, homicida est. *Sed homicidium est grauissimum peccatorum inter ea, quæ committuntur in proximum: ergo & odium.*

2. *Præterea, Pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum, quæ proximo exhibemus, est amor. Omnia enim alia ad dilectionem referuntur: ergo & pessimum est odium.*

Enchir. cap. 12. *Sed contra, Malum dicitur, quia nocet secundum* * *Augustinum in Enchiridio. Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata, quam per odium: puta per furtum & homicidium, & adulterium. Ergo odium non est grauissimum peccatum.*

Hom. 10. in opere imperfecto non remotè à fine illius, t. 2. 3. *Præterea, Chrysost.* * *exponens illud Matth. 4.* Qui soluerit vnum de mandatis istis minimis, *dicit: Mandata Moysi, Non occides, Non adulterabis, in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna. Mandata autem Christi, scilicet, Non irascaris, Non concupiscas, in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima. Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut & ira & concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quam homicidium.*

Respondeo dicendum, quòd peccatum, quod committitur in proximum, habet rationem mali ex duobus. Vno quidem modo ex deordinatione eius, qui peccat. Alio modo ex nocumento quod infertur ei, contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est maius peccatum, quàm exteriores actus, qui sunt in proximi nocumentum: quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quæ est potissimum in homine, & ex qua est radix peccati. Vnde etiam si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata: puta cùm aliquis ignoranter, vel zelo iustitiæ hominem occidit. Et si quid culpæ est in exterioribus peccatis, quæ contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio. Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur, peiora sunt exteriora peccata, quàm interius odium.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Conclvsio est affirmatiua.

A

DISPVTATIO XCI.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

Quale peccatum sit odium proximi.

PRIMÒ certum est odium proximi esse peccatum, & esse speciale peccatum propter peculiarem rationem illius quæ secundùm doctrinam suprà traditam opponitur peculiari virtuti beneuolentiæ erga proximum; an verò in veteri lege permissum fuerit odium inimici, dicemus *ad quæ-*
B *stionem* 44.

Ex dictis autem de odio Dei facile est philosophari de odio proximi, & odium inimicitiæ illius, est velle illi malum vt malũ illius est ex displicentia personæ, & quia malum non potest esse obiectum affectus prosecutionis sub ratione mali, sed sub ratione alicuius bonitatis, vt ex communiori sentẽtia docuit P. Vasquez 1.2. *disputatione* 31. *cap.* 3. ideo quando alteri volumus malum, vt malum illius est, & ex displicentia illius, debemus hoc velle propter aliquam rationem boni, & quidem si illud velimus ex complacentia nostri, complacentia hæc non erit specificatiua illius actus, quia, vt sæpe dixi, complacentia hæc communis est multis actionibus nostris, & ita actus ille solùm erit in specie odij, secus tamen si vni velimus malum ex displicentia illius, ex complacen-
C tia tamen alterius; in hoc enim casu actus ille habebit duplicem speciem, nempe odij inimicitiæ respectu eius cui volumus malum ex displicentia eius; & amicitiæ respectu alterius ex cuius complacentia operamur.

Sed dices, non potest idem actus esse charitatis ex complacentia Dei, & alterius virtutis, ex propria complacentia; ergo non poterit idem actus peccati habere duplicem speciem ex complacentia vnius personæ, & displicentia alterius. Respondet P. Vasquez *disputatione* 31. *citata, cap.* 3. *in fine*, esse diuersam rationem, quia in actu odij tantùm est vnica ratio volendi, nempe bonitas, malum verò solùm est res volita, & ideo *disputat.* 102. *cap.* 6. admittit in eodem actu malitiam scandali specialis & odij proximi. legatur §. *Est tamen obseruandum.* & tamen de actu virtutis docuerat *disputatione* 51. *cap.* 3.
D non posse eundem actum esse in duplici specie virtutis moralis, nisi obiecta habeant conuenientiam in aliqua vna ratione proxima, & ratio discriminis debet esse quam assignauimus, quia in actu virtutis ad speciem bonitatis debet esse tendentia in peculiarem bonitatem illius propter ipsam. Vnde ad duplicem necessaria est duplex bonitas, & duplex ratio volendi. Ex iis autem si nullam habeant conuenientiam proximam, sufficienter probatur distinctio actuum virtutis. Ad speciem verò peccati non est necessaria diuersa aliqua bonitas, quia ab obiecto materiali potest sumere speciem peccati, sicut cùm quis committit peccatum iniustitiæ ex complacentia propria, aut peccatum odij alterius ex complacentia propria; licèt enim propria complacẽtia, vt dixi, non sit specificatiua huius actus, species odij sumi po-
E test à malo alterius, & displicentia illius, licèt totum illud obiectum materiale non possit esse volitum affectu prosecutionis, nisi propter bonitatem aliquam saltem propriæ complacentiæ.

Secundò dicendum est odium proximi esse maximum peccatorum eorum quæ circa proximum versari possunt, quod potest primò declarari à simille de odio Dei quod est maximum eorum quæ contra Deum fieri possunt. Deinde, quia hoc peccatum habet maiorem contrarietatem cum natura rationali: vt enim dixi per actum odij volumus malum proximo, ex displicentia

ipſius perſonæ, cùm tamen alia peccata tendent in bona proximi, & non formaliter ex diſplicentia illius, poteſt enim quis inferre damnum in bonis honoris, aut diuitiarum, immo in bonis vitæ ipſius abſque peccato odij, licèt ex odio frequenter ſoleant oriri huiuſmodi peccata, ſicut ex amore erga proximum oriri ſolent beneficia, & miſericordia erga illum. De odio verò proximi & omiſſione amoris illius, etiamſi dicamus amorem aliquando eſſe debitum, philoſophandum eſt ſicut de odio Dei, & omiſſione dilectionis ſupernaturalis. Aduertit verò S. Thomas ex parte nocumenti alia peccata poſſe eſſe maiora contra proximum, & iuxta hoc intelligendus eſt S. Thom. infrà *quæſt. 35. art. 2. ad 3.* cùm dicit inter peccata quæ ſunt in proximum peccatum ſchiſmatis eſſe maximum, quia eſt contra ſpirituale bonum multitudinis, & ex hac diſtinctione de peccato maiori, ex ſpecie, aut ex nocumento, facile eſt intelligere quædam quæ de materia huius concluſionis tradit P. Valentia hîc *punctо 2.*

Tertiò dicendum eſt odium proximi poſſe eſſe peccatum veniale non ſolùm ex imperfecta libertate, ſed etiam ex leuitate materiæ, quæ videtur ſententia S. Thom. infrà *quæſt. 41. artic. 1.* & ratio eſt, quia ſi malum volitum ſit leue, non videtur idoneum aliquod argumentum ad probandum diſplicentiam illam perſonæ eſſe graue peccatum; ſecus verò res ſe habet in odio Dei, ex communi enim ſenſu cenſetur graue peccatum, ſi cum plena habeatur libertate, & deliberatione propter contrarietatem quam habet diſplicentia Dei cum ipſo Deo. Quod non ſolùm ſignificari oportet, ſed declarari exemplo deſumpto ex fide diuina, & humana, ſemper enim cenſetur graue peccatum, aut grauis irreuerentia contra Deum non adhibere fidem illi; non tamen ſemper eſt grauis iniuria contra hominem, ſi quis non adhibeat fidem illis in re leuioris momenti.

Sed quærere poſſet aliquis an odium proximi poſſit eſſe ſine alio peccato. Ratio dubij eſt, quia peccato odij volumus aliquod malum proximo; ergo præter peccatum odij erit aliud peccatum iuxta naturam mali voliti. v. g. ſi quis velit auferre diuitias proximi ex diſplicentia illius, præter peccatum odij erit etiam in eo actu malitia inuſtitiæ, & ita exiſtimo frequenter contingere quando actus odij coniunctus eſt actui externo, licet interdum fieri poſſit, vt quis ſine peccato iniuſtitiæ inferat malum externum, & tamen peccet peccato odij ſi faciat ex diſplicentia perſonæ contra rationem. v. g. iudex poteſt aliquem iuſtè punire pœna mortis ſine peccato iniuſtitiæ, & tamen poteſt peccare peccato odij. Quòd ſi actus odij de ſe non ſit efficax, ſed ſolùm ſit ſimplex affectus, philoſophandum eſt de malitia illius conſequenter ſecundùm vniuſcuiuſque ſententiam de ſpecificatione affectus ſimplicis, & delectationis moroſæ.

Et ex his ſoluitur dubium aliquorum an omne odiũ ſit eiuſdem ſpeciei. Reſpondendum enim eſt primò odium Dei ex diſplicentia illius, & odium proximi & diſplicentia ipſius, proximè differre ſpecie, ſicut de amore Dei & proximi ſupra philoſophabamur. Secundò odium proximi in ratione odij eſſe eiuſdem ſpeciei, etiamſi mala volita ſint diuerſæ rationis, ſicut amor proximi ex complacentia illius in ordine ad vnum finem eſt eiuſdem ſpeciei, quantumuis bona illa volita ſint diuerſæ rationis. Ex malo autem volito oriri poteſt in actu odij peculiaris ratio malitiæ, iuxta dicta.

DVBIVM II.

An ſit vnus habitus odij.

EX dictis in hac quæſtione conſtat qua ratione, & perſonæ & malum ipſum poſſint eſſe obiectum odij. conſtat etiam qualis ſit actus odij ſiue Dei, ſiue proximi, reſtat vt de habitu aliquid dicamus. Et dicendum eſt actum odij Dei habere peculiarem habitum diſtinctum ab habitu odij proximi, in quo philoſophandum eſt ſicut de habitu amoris Dei, & de habitu amoris proximi. Secundò dicendum eſt odium proximi etiam habere peculiarem habitum vitij. De augmento, corruptione, & diminutione habitus odij proximi nihil eſt peculiare notandum, cùm habeat peculiarem habitum acquiſitum contrarium à quo poſſit diminui, & corrumpi.

Circa diminutionem verò & corruptionem habitus odij Dei poteſt eſſe peculiaris difficultas ſecundùm ſententiam aſſerentium, vel non eſſe actum amicitiæ naturalis erga Deum, vel non eſſe habitum, hi enim omnes negant habitum amicitiæ acquiſitum erga Deũ, atque adeò debent fateri habitum acquiſitum odij Dei non corrumpi ab habitu, qui ſit propriè contrarius, cùm non ſit habitus amicitiæ acquiſitæ. quo poſito difficultas eſt, quia ſecundùm communiorem ſententiam habitus acquiſitus non expellitur ab habitu infuſo. Deinde probabilior ſententia eſt habitum non corrumpi ſola ceſſatione, & otio. Probabilius etiam eſt habitum non corrumpi per ſolum actum contrarium, niſi generet contrarium habitum. Deinde parum habet probabilitatis opinio aliquorum aſſerentium poſſe aliquem habitum corrumpi, etiam per habitus omnino diſparatos, ex his autem fit vel concedendum eſſe habitum acquiſitum odij Dei non corrumpi ab aliqua cauſa creata, quod de habitu acquiſito inauditum eſt, vel aſſignandum eſſe habitum aliquem qui licèt non ſit propriè contrarius, ſit tamen aliqua ratione pugnans cum habitu odij Dei, & hoc poſterius forſan non eſt omnino difficile, vt oſtendam infrà.

Ex dictis verò in præcedentibus inſurgit peculiaris difficultas, videlicet an etiam actus malus, qui expreſsè reſpicit duo obiecta à quibus ſumit diuerſam malitiam, generet vnum habitum, vel duos. Res erat diſputanda in materia de habitibus, de qua tamen breuiter hoc loco dicemus.

Prima ergo ſententia eſſe poteſt huiuſmodi actum generare vnicum habitum, qui ex natura ſua ſit productiuus actus tendentis in duo illa obiecta. Ratio verò eſſe poteſt, quia ſi vnus actus poteſt loco obiecti adæquati reſpicere duo illa obiecta; ergo & vnus habitus poterit, nam quantum ex aliis habitibus acquiſitis licet philoſophari, obiectum quod poteſt reſpicere vnus actus, poteſt & vnus habitus. Et ſecundò declaratur, quia ſi illa duo obiecta vniri poſſunt in ordine ad vnum actum; ergo vniri poterant in ordine ad vnum habitum. Tertiò, quia ex aliis actibus nullus eſt qui producat duos habitus diuerſæ ſpeciei; ergo nec hic actus.

Contraria ſententia eſt huiuſmodi actum generare duos habitus acquiſitos, & à duobus habitibus fieri facilè. Probari poteſt primò, quia ſi ille actus generaret ſolum vnum habitum, videtur ſequi habitum illum ſic genitum eſſe incorruptibilem, quia non poteſt eſſe vnus habitus virtutis adæquatè contrarius, eo quòd non poteſt eſſe vnus actus tendens in duas honeſtates duarum virtutum, quia quoties huiuſmodi honeſtates non conueniunt in aliqua ratione proxima, ſufficienter ex duabus rationibus ſoluendi colligimus eſſe duos actus voluntatis; inauditum verò eſt aliquem habitum acquiſitum eſſe incorruptibilem. Hæc tamen ratio non eſt omnino efficax, quia, vt dicemus dubitatione ſequenti, corrumpi poteſt habitus acquiſitus ab alio habitu, aliqua ratione pugnanti, licèt non ſit immediatè contrarius circa idem obiectum adæquatum. & inuoluit hæc ratio nonnulla quæ non ſunt omnino certa, ſed ſub opinione.

Nihilomi

Nihilominus in re non omnino certa hæc ſententia aliquibus videtur probabilior: nam licèt authores de hac difficultate expreſsè non diſputauerint, tamen hanc ſententiam videntur docuiſſe; cùm enim multi eorum docuerint, & vnum actum poſſe habere duas bonitates, & vnum actum poſſe habere duas malitias, nullus docuit huiuſmodi actum generare vnicum habitum, quin potiùs explicantes naturas virtutum & vitiorum, & referentes illa non faciunt mentionem tertij illius habitus, qui adæquatè reſpiceret materias duorum vitiorũ, & eodem modo dum explicant naturas virtutum, nullius talis habitus meminere; quòd ſi exiſtimaſſent eſſe talem aliquem habitum, ſaltem aliquando eorum aliquis id indicaſſet. Deinde non eſt leuis ratio pro hac ſententia, quòd non ſit neceſſarium fingere talem habitum, quia facilitatem quam experimur in exercitio horum actuum ſufficienter reducimus in duas facilitates, vel in duos habitus acquiſitos, quorum quilibet reſpicit vnum obiectum illorum., ratio enim præcipua ponendi huiuſmodi habitus acquiſitos deſumpta eſt ex facilitate quam experimur in eliciendis actibus.

Facile etiã ſolui poſſe putant argumenta prioris ſententiæ. Ad primũ peculiare eſſe in hoc caſu vt producat duos habitus propter peculiarem tendentiã in duo obiecta, ſicut & quòd actus iſte facilè fieri poſſit per duas præcedentes facilitates, quarum quælibet reſpicit vnum obiectum. & huius doctrinæ forſan ratio eſt, quia actus qui reſpicit duo illa obiecta vitiorum, non reſpicit illa ſub vna aliqua ratione communi quæ ſit ſola ſpecificatiua huius actus, ſed vtrumque obiectum ita reſpicit ſicut quodlibet reſpicitur ab vno actu.

Ad ſecundum reſpondetur illa duo obiecta in vno actu quoad facilitatem non referri ad vnum habitum, quia ſufficienter referretur in duos alios habitus acquiſitos, & ſine cauſa fingeretur tertius alius.

Ad tertium peculiarem eſſe naturam huius actus, atque adeò mirum non eſſe ſi ſit peculiaris efficacitas.

Et ſecundùm hanc doctrinam philoſophandum eſt in opinione aſſerentium eſſe eundem actum latriæ & duliæ acquiſitæ reſpectu Chriſti, ita tamen vt ille actus ſimul retineat rationem latriæ & duliæ, & ex his philoſophandum etiam eſt de habitu latriæ & duliæ infuſæ.

Quòd verò in habitibus intellectualibus non poſſit idem habitus eſſe ſcientiæ & opinionis, probaui ſuprà ad quæſtionem primam, vbi contra recentiores aliquot ſuaſimus non poſſe eſſe eundem actum ſcientiæ naturalis euidentis, & fidei infuſæ, quia ex diuerſis obiectis formalibus non ſubordinatis ſufficienter infertur diuerſitas actuũ: ſecus in his actibus vbi obiecta poſſunt ſubordinari. Sed in præſenti dubio facilior modus philoſophandi eſt aſſerere eſſe à tali actu genitum vnũ habitum qui reſpiciat duo illa obiecta eiuſdem actus: nam ſicut poteſt dari actus, poterit & habitus vnus. Secundò dicendum eſt, talem habitum non reſpicere duo illa obiecta æqualiter, ſed vnũ quaſi materiale; alterum vt formale, ſiquidem vnum ordinatur ad aliud. neque ad duas malitias eſt neceſſarium, vt vtrumque reſpiciat æqualiter non ordinando vnũ ad aliud, vt pono ex materia de bonitate & malitia. Ad quæſtionem autem primam ſuprà probauimus non poſſe eſſe vnum actum vel habitum qui æqualiter reſpiciat duo obiecta, quorum quodlibet poteſt conſtituere ſuum actũ & habitum diſtinctum & peculiarem. & explicari poteſt, nam idem actus poteſt eſſe furti & auaritiæ, ſi quis retineat alienum ex nimio amore pecuniarum. & hac ratione idem habitus auaritiæ poteſt conſtitui in clara re ad furtum propter nimium amorem pecuniarum, vt in ſpecie docuit Salas *1. 2. tract. 13. d. 1. ſect. 2. num. 27. §. ad 4. difficultatem.*

DVBIVM III.

Qua ratione poſsit quis velle ſibi malum.

NEceſſarium hoc eſt ad complementum huius materiæ de odio, vt intelligamus qua ratione propriũ odium poſſit eſſe peccatum aut actus honeſtus. Et primò poteſt quis velle ſibi malum ex diſplicentia, propter complacentiam tamen Dei, videlicet quando peccator ſub ratione peccatoris diſplicet ſibiipſi ex complacentia Dei. Hac enim ratione ſicut peccator diſplicet Deo, poteſt ſibi diſplicere: vt in ſpecie docuit P. Vaſquez *1. par. d. 84. cap. 3.* & odium hoc ſanctum eſt, & ſub prædicta ratione ad charitatem pertinet. De odio verò ſancto legatur Auguſtinus *tr. 51. in Ioannem*, ab illis verbis, *Magna & mira ſententia*, & Patres communiter explicantes illud: *Qui odit animam ſuam in hoc mundo, in vitam æternam cuſtodit eam.* Secundò poteſt quis ſibiipſi diſplicere ſub aliqua ratione ex complacentia alterius hominis amici, vt docuit P. Vaſquez *1. 2. diſput. 31. cap. vlt.* & hoc odium etiam poteſt eſſe honeſtum, ſi & diſplicentia ordinata ſit, & complacentia honeſta. Quòd verò poſſit homo ſibiipſi diſplicere propter complacentiam amici, probari poteſt, quia ſicut diſplicet ſibiipſi in quantum peccator ex complacentia Dei, quia peccatum diſplicet Deo, ita poteſt ſibiipſi diſplicere in quantum peccator. v. g. quia peccatum aliquod diſplicet amico, & ita ex complacentia honeſta amici poteſt ſibi vt peccator diſplicere. Interdum autem poterit eſſe contra rationem diſplicentia hæc, ex complacentia amici ſi intendat placere amico contra rationem, & in hoc ſibiipſi diſpliceat quòd non placuerit amico in re aliqua inhoneſta.

Tertiò poteſt quis velle ſibi malum, & etiam non eſſe, vt docuit P. Vaſquez *1. par. tom. 2. diſput. 234. cap. 2. num. 13.* non quia poſſit velle non eſſe, aut non viuere ſecundùm ſe, quia vt ſic bonum eſt, ſed quia poteſt velle non eſſe ratione adiuncti mali, & in hoc actu poteſt quis ſeipſum amare ſi ex complacentia propria velit hoc malum ſibi, quia reputat eſſe minus malum, & hac via exiſtimat ſe poſſe fugere maius, in quo actu poterit eſſe grauis malitia. Quòd verò poſſit quis ſeipſum odio proſequi ratione alicuius circumſtantiæ, docuit etiam S. Thomas in illud ad Epheſios 1. *Nemo vnquam carnem ſuam odio habuit.*

Ex dictis facilè intelligitur poſſe voluntatẽ, qua quis ſibi vult malum, pertinere ad peculiarem habitum, vel charitatis theologicæ, vel amicitiæ, & beneuolẽtiæ proximi, & hæc voluntas, qua quis ſibi vult malum ex complacentia proximi, ſi honeſta ſit, pertinebit ad peculiarem habitum beneuolentię erga proximum, quæ eſt peculiaris virtus, vt ſuprà dixi. quòd ſi contra rationem velit ſibi malum ex complacentia proximi, præter rationem inhoneſtæ amicitiæ erit alia malitia in diſplicentia propria, quæ ſi ſit efficax, poterit habere malitiã peculiaris vitij. v. g. ſi quis velit ſibi inferre damnum aliquod corporis; ſi verò ſit ſimplex affectus, etiam poterit habere peculiarem malitiam, quæ ſumenda eſt ex obiecto malo vt per ſe volito, & eodem modo poterit eſſe peculiaris malitia in affectu ſimplici quo ex complacentia ſui diſplicet quis ſibi contra rationem, in quo affectu ſimplici complacentia propria non poteſt ſpecificare actum; quia, vt ſæpe diximus, hæc communis eſt multis actibus ipſius operationis, & ita à malo volito ſumenda eſt ſpecies.

Qua verò ratione non poſſit quis ex doctrina Auguſtini & aliorum Patrum, quæ eſt communior Scholaſticorum, abſolutè velle eſſe miſer, tractant Theologi in materia de beatitudine, & legi poteſt P. Vaſquez *cap. 2. tom. 5. diſput. 32.*

Ex dictis etiã facilè eſt philoſophari de corruptione habitus, ad quem pertinet velle ſibi malum, ſi enim talis

actus sit charitatis theologicæ, constat ex supradictis habitum charitatis expelli quolibet peccato mortali; si verò sit actus amicitiæ honestæ erga proximum, poterit corrumpi per habitum odij erga illum. Quòd si sit actus inhonestæ amicitiæ, considerare possumus duos habitus, alterum inhonestæ amicitiæ genitum ex actu illo ratione complacentiæ proximi, & iste per habitum honestæ amicitiæ poterit repelli; alterum genitum ratione displicētiæ propriæ, & mali voliti, quòd si habeat peculiarem habitum virtutis oppositum immediatè circa idem obiectum, ab illo poterit corrumpi, quòd si non habeat peculiarem virtutem oppositā, poterit corrumpi ratione alterius habitus aliqua ratione repugnans. v. g. si quis volebat sibi illud malum ex complacentia proximi, poterit iste habitus corrumpi per habitum alium genitum ab actu, quo sibi vult bonum ex complacentia proximi, quia non potest quis simpliciter esse omnino facilis vt velit sibi malum ex complacētia proximi, & vt velit sibi bonum ex complacentia eiusdem, & quo facilior fuerit vt velit sibi bonum ex cōplacentia amici, eo difficiliùs poterit velle sibi malum ex complacentia illius, & contra voluntatem eius. Signum ergo est has facilitates inter sese habere incompossibilitatem aliquam, & hoc sensu reciperem doctrinam aliquorum qui in materia de habitibus docent habitum acquisitum non semper corrumpi à solo habitu propriè contrario circa idem obiectum. Et certè cùm habitus acquisiti ponantur propter facilitatem quam experimur in operationibus, efficax ratio est ad probandum hos habitus corrumpi per quemcunque alium, ratione cuius experimur minui huiusmodi facilitates, & hac ratione habitus odij Dei possent corrumpi non solùm per habitum acquisitum amicitiæ naturalis erga Deum (si talis sit) sed etiam per habitum acquisitum peculiaris obedientiæ omnium mandatorum, quia impossibile est esse aliquem omnino simpliciter facilem in obedientia speciali quæ habet pro materia omnia mandata, & esse simpliciter facilem ad violandum mandatum aliquod. Huiusmodi enim facilitates si non ratione obiecti formalis, saltem ratione materiæ circa quam versantur, incompossibilitatem habent. Vnde & quo facilior quis est ad diligendum proximum ex complacentia illius, eo difficilius potest illi inferre damnum aliquod in hac, vel illa materia. quæ doctrina obseruanda est pro materia de habitibus.

Articvlvs V.

Vtrùm odium sit vitium capitale.

207. Infr. qu. 158. a. 6. Et mal. q. 12. a. 5. *Ad quintum sic proceditur. Videtur, quòd odium sit vitium capitale. Odium enim directè opponitur charitati. Sed charitas est principalissima virtutum, & mater aliarum: ergo odium est maximum vitium capitale, & principium omnium aliorum.*

2. Præterea, Peccata oriuntur in nobis secundùm inclinationem passionum, secundùm illud ad Rom. 7. Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, vt fructificarent morti. *Sed in passionibus animæ ex amore & odio videntur* 1. 2. q. 25. a. 1. & 2. *omnes aliæ sequi, vt ex suprà * dictis patet. Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.*

3. Præterea, Vitium est malum morale. Sed odium principalius respicit malū, quàm alia passio. Ergo videtur, quòd odium debet poni vitium capitale.

Lib. 31. cap. 31. *Sed contra est, quòd * Gregor. 31. Moral. non enumerat odium inter septem vitia capitalia.*

1. 2. q. 84. a. 3. & 4. *Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, vitium capitale est, ex quo vt frequentiùs alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis, inquantum est animal rationale. In his autem, quæ contra naturam fiunt, paulatim id quod est naturæ, corrumpitur. Vnde oportet, quòd primo recedatur ab eo, quod est minus secundùm naturam: & vltimò ab eo, quod est maximè secundum naturam: quia id quod est primum in constructione, est vltimum in resolutione. Id autem, quod ex maximè & primò naturale nomini, est quod diligat bonum, & præcipuè bonum proximi. Et ideo odium, quod dilectioni huic opponitur, non est primum in destructione virtutis: quæ fit per vitia, sed vltimū. Et ideo odium non est vitium capitale.*

*Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur in 7. Physic. Virtus vniuscuiusque rei consistit in hoc, quòd sit bene disposita secundum suam naturam. Et ideo in virtutibus oportet esse primum & principale, quod est primum & principale in ordine naturali. Et propter hoc charitas ponitur principalissima virtutum. Et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, vt dictum * est.* In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd odium mali, quod contrariatur naturali bono, est primum inter passiones animæ, sicut & amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem vltimi: quia tale odium attestatur corruptioni naturæ iam factæ, sicut & amor extranei boni.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est malum, quoddam verum, quod scilicet repugnat naturali bono. Et huiusmodi mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum & connaturale: sed æstimatur vt malum propter corruptionem naturæ. Et huiusmodi mali odium oportet, quod sit in vltimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

Conclvsio est negatiua, rationem verò ob quam aliqua dicuntur vitia capitalia, explicat S. Thom. *1. 2. quæst. 84. artic. 3. & 4.*

Articvlvs VI.

Vtrùm odium oriatur ex inuidia.

208. Inf. q. 36. art. 4. & mal. qu. 10. a. 3. *Ad sextum sic proceditur. Videtur, quòd odium non oriatur ex inuidia. Inuidia enim est tristitia quædam de alienis bonis. Odium autem non oritur ex tristitia, sed potius econuerso: tristamur enim de præsentia malorum, quæ odimus: ergo odium non oritur ex inuidia.*

*2. Præterea, Odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, vt suprà * habitum est: ergo* Q. 25. ar. 1. & qu. 26. a. 2. *odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex inuidia. Non enim inuidemus his, qui maximè à nobis distant: sed his, qui propinqui videntur, vt patet per * Philosophum in 2. Rhet. Ergo odium non causatur ex inuidia.* Lib. 2. ca. 10. c. 6.

*3. Præterea, Vnius effectus vna est causa. Sed odium causatur ex ira. Dicit enim * Aug. in regula, quòd ira crescit in odium. Non ergo causatur odium ex inuidia.* In tertia regula, quæ incipit: Ante omnia fratres. * Lib. 11. moral. cap. 3. * Artic. præced.

*Sed contra est, quòd * Gregor. dicit 31. Moral. quòd de inuidia oritur odium.*

*Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est, odium proximi est vltimum in progressu peccati, eo quòd opponitur dilectioni, qua naturaliter proximus diligitur. Quòd autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc, quòd intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut & appetit delectationem, sicut patet per * Philosophum in septimo & decimo Ethicor. Et ideo sicut* Lib. 7. ca. 13. & 14. & li. 10. ca. 2. tom. 3. *ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium. Sicut enim monemur ad diligendū ea, quæ nos delectant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni, ita mouemur ad odiendum ea quæ nos contristant, inquantū ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Vnde cùm inuidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quòd bonum proximi reddatur nobis odiosum. Et inde est quòd ex inuidia oritur odium.*

Ad primum ergo dicendum, quòd quia vis appetitiua, sicut & apprehensiua, reflectitur super suos actus: sequitur quòd in motibus appetitiuæ virtutis sit quædam circulatio. Secundum ergo primum processum appetitiui motus ex amore consequitur desiderium: ex quo consequitur delectatio, cùm quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato, habet quandam rationem boni, sequitur quòd delectatio

causet

cauſet amorem. Et ſecundùm eandem rationem ſequitur quòd triſtitia cauſet odium.

Ad ſecundum dicendum, quòd alia ratio eſt de dilectione & odio. Nam dilectionis obiectũ eſt bonum quod à Deo in creaturã deriuatur. Et ideo dilectio per prius eſt Dei, & per poſterius eſt proximi. Sed odium eſt mali, quod non habet locum in ipſo Dei, ſed in eius effectibus. Vnde etiam ſuprà dictum eſt, quòd Deus non habetur odio, niſi inquantum apprehenditur ſecundùm ſuos effectus. Et ideo per prius eſt odium proximi, quam odium Dei. Vnde cùm inuidia ad proximum ſit mater odij, quod eſt ad proximum, ſit per conſequens cauſa odij, quod eſt in Deum.*

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet ſecundùm diuerſas rationes aliquid oriri ex diuerſis cauſis. Et ſecundùm hoc odium poteſt oriri & ex ira, & ex inuidia. Directiùs tamen oritur ex inuidia, per quam ipſum bonum proximi redditur contriſtabile, & per conſequens odibile. Sed ex ira oritur odium ſecundùm quoddam augmentum. Nam primo per iram appetimus malum proximi, ſecundùm quandam menſuram: prout ſcilicet habet rationem vindictæ. Poſtea autem per continuitatem iræ peruenitur ad hoc, quòd homo malum proximi abſolutè deſideret: quod pertinet ad rationem odij. Vnde patet, quòd odium, ex inuidia cauſatur formaliter ſecundùm rationem obiecti, ex ira autem diſpoſitiuè.

CONCLVSIO eſt affirmatiua, quæ verò docet Caietanus in his articulis, & quæ in tota quæſtione diſputat contra Martinum, vel non ſunt huius loci, vel ex his quæ diximus exactiùs poſſunt intelligi.

QVÆSTIO XXXV.

De acedia, in quatuor articulos diuiſa.

DEINDE conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis gaudio charitatis: quod quidem eſt & de bono diuino, cui gaudio opponitur acedia: & de bono proximi, cui gaudio opponitur inuidia. Vnde primò conſiderandum eſt de acedia, ſecundò de inuidia.

Circa primum quæruntur quatuor.
Primò, vtrùm acedia ſit peccatum.
Secundò, vtrùm ſit ſpeciale vitium.
Tertiò, vtrùm ſit mortale peccatum.
Quartò, vtrùm ſit vitium capitale.

Agit S. Thomas de acedia, quia putat opponi gaudio charitatis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm acedia ſit peccatum.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quòd acedia non ſit peccatum. Paſſionibus enim non laudamur, neque vituperamur, ſecundùm Philoſophum in 2. Ethicor. Sed acedia eſt quædam paſſio. Eſt enim ſpecies triſtitiæ, vt* Damaſc. dicit: & ſuprà* habitum eſt: ergo acedia non eſt peccatum.*

2. Præterea, Nullus defectus corporalis, qui ſtatutis horis accidit, habet rationem peccati. Sed acedia eſt huiuſmodi. Dicit enim Caſſianus in 10. lib. de Inſtitutis monaſteriorum: Maximè acedia circa horam ſextam monachum inquietat, vt quædam febris ingruens tempore præſtituto, ardentiſſimos æſtus accenſionum ſuarum ſolitis ac ſtatutis horis animæ inferens agrotanti: ergo acedia non eſt peccatum.*

3. Præterea, Illud quod ex radice bona procedit, non videtur eſſe peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit. Dicit enim Caſſianus in eodem libro, quòd acedia prouenit ex hoc, quòd aliquis ingemiſcit ſe fructum ſpiritualem non habere, & abſentia longéque poſita magnificat monaſteria. Quod videtur ad humilitatem pertinere: ergo acedia non eſt peccatum.*

4. Præterea, Omne peccatum eſt fugiendum, ſecundùm illud Eccleſ. 21. Quaſi à facie colubri fuge peccatum. *Sed Caſſianus dicit in eodem libro.* Experimento probatum eſt acediæ impugnationem non declinando fugiendam, ſed reſiſtendo ſuperandam: ergo acedia non eſt peccatum.*

Sed contra, illud quod interdicitur in ſacra Scriptura, peccatum eſt. Sed acedia eſt huiuſmodi. Dicitur enim Eccleſ. 6. Subiice humerum tuum, & porta illam, *ſcilicet ſpiritualem ſapientiam,* & non accidieris in vinculis eius: *ergo acedia eſt peccatum.*

Reſpondeo dicendum, quòd acedia ſecundùm Damaſcenum eſt quædam triſtitia aggrauans: qua ſcilicet ita deprimit animum hominis, vt nihil ei agere libeat, ſicuti ea, quæ ſunt acida, etiam frigida ſunt. Et ideo acedia importat quoddam tædium operandi: vt patet per hoc quod dicitur in* Gloſſa ſuper illud Pſalm.* Omnem eſcam abominata eſt anima eorum. *Et à quibuſdam dicitur, quod acedia eſt torpor mentis bona negligentis inchoare. Huiuſmodi autem triſtitia ſemper eſt mala. Quandoque quidem etiam ſecundùm ſeipſam, quandoque verò ſecundùm effectum. Triſtitia enim ſecundùm ſe mala eſt, quæ eſt de eo, quod eſt apparens malum, & verè bonum: ſicut econtrario mala delectatio eſt, quæ eſt de eo quod eſt apparens bonum, & verè malum. Cùm ergo ſpirituale bonum ſit verè bonum, triſtitia, quæ eſt de ſpirituali bono, eſt ſecundùm ſe mala. Sed etiam triſtitia, quæ eſt de verè malo, mala eſt ſecundùm effectum, ſi ſic aggrauet hominem, vt eum totaliter à bono opere retrahat. Vnde & Apoſtolus 2. ad Corinth. 2. non vult vt pœnitens maiori triſtitia de peccato abſorbeatur. Quia ergo acedia, ſecundùm quod hic ſumitur, nominat triſtitiam ſpiritualis boni, eſt dupliciter mala, & ſecundum ſe, & ſecundum effectum. Et ideo acedia eſt peccatum. Malum enim in motibus appetitiuis dicimus eſſe peccatum, vt ex ſuprà* dictis patet.*

Ad primum ergo dicendum, quòd paſſiones ſecundum ſe non ſunt peccata, ſed ſecundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur: ſicut & laudantur ex hoc, quòd applicãtur ad aliquod bonum. Vnde triſtitia ſecundum ſe non nominat, nec aliquid laudabile nec vituperabile: Sed triſtitia de malo moderata, nominat aliquid laudabile: triſtitia autem de bono, & iterum triſtitia immoderata de malo, nominat aliquid vituperabile. Et ſecundum hoc acedia ponitur peccatum.

Ad ſecundum dicendum, quòd paſſiones appetitus ſenſitiui, & in ſe poſſunt eſſe peccata venialia, & inclinant animã ad peccatum mortale. Et quia appetitus ſenſitiuus habet organum corporale: ſequitur, quòd per aliquam corporalem tranſmutationem homo ſit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo poteſt contingere, quòd ſecundum aliquas tranſmutationes corporales certis temporibus prouenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de ſe ad triſtitiam diſponit. Et ideo ieiunantes circa meridiem, quando iam incipiunt ſentire defectum cibi, & vrgeri ab æſtibus ſolis, magis ab acedia impugnantur.

Ad tertium dicendum, quòd ad humilitatem pertinet, vt homo defectus proprios conſiderans, ſeipſum non extollat. Sed hoc non pertinet ad humilitatem, ſed potius ad ingratitudinem, quòd bona quæ quis à Deo poſſidet, contemnat. Et ex tali contemptu ſequitur acedia. De his enim triſtamur, quæ quaſi mala, vel vilia reputamus. Sic ergo neceſſe eſt, vt aliquis aliorum bona extollat, quòd tamen bona ſibi diuinitus prouiſa non contemnat, quia ſic ei triſtitia redderentur.

Ad quartum dicendum, quòd peccatum ſemper eſt fugiendum. Sed impugnatio peccati quandoque eſt vicenda fugiendo, quandoque reſiſtendo. Fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentiuum, ſicut eſt in luxuria. Vnde dicitur 1. ad Corinth. 6. Fugite fornicationem. *Reſiſtendo autẽ, quando cogitatio perſeuerans tollit incentiuum peccati, quod prouenit ex aliqua leui apprehenſione. Et hoc contingit in acedia: quia quanto magis cogitamus de bonis ſpiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur, ex quo ceſſat acedia.*

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Articulus II.

Vtrùm acedia sit speciale vitium.

2.10. Mal. qu. 11.a.2. & art. 3. Et 4.art.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd acedia non sit speciale vitium. Illud enim quod conuenit omni vitio, non constituit specialis vitij rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito. Nam luxuriosus tristatur de bono continentiæ, & gulosus de bono abstinentiæ. Cùm

Art. præc. ergo acedia sit tristitia de bono spirituali, sicut * dictum est, videtur quòd acedia non sit speciale peccatum.

2. Præterea, Acedia cùm sit tristitia quædam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur vna specialis virtus: ergo neque acedia debet poni speciale vitium.

3. Præterea, Spirituale bonum, cùm sit quoddam commune obiectum, quod virtus appetit, & vitium refugit, nõ constituit specialem rationem virtutis aut vitij, nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor. Ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona, quia sunt laboriosa. Vnde & acedia tædium quoddam est. Refugere autem labores & quærere quietem corporalem, ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam: ergo acedia nihil aliud est, quàm pigritia. Quod videtur esse falsum. Nam pigritia solicitudini opponitur, acediæ autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium.

Lib 31.c. 31. Sed contra est, quòd * Gregor. 31. Moral. distinguit acediam ab aliis vitiis. Ergo est speciale vitium.

Respondeo dicendum, quòd cùm acedia sit tristitia, de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit

2.2.q.71. art.2. acedia rationem specialis vitij: quia sicut * dictum est, omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ. Similiter etiam non potest dici quòd sit speciale vitium acedia, inquantum refugit spirituale bonum, prout est laboriosum: vel molestum corpori, aut delectationis eius impeditiuum: quia hoc etiam nõ separaret acediam à vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem & delectationem corporis quærit. Et ideo dicendum est, quòd in spiritualibus bonis est quidam ordo. Nam omnia spiritualia bona, quæ sunt in actibus singularum virtutum, ordinantur ad vnum spirituale bonum, quod est bonum diuinum: circa quod est specialis virtus, quæ est charitas. Vnde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu. Sed ad charitatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale, quo quis gaudet de bono diuino. Et similiter illa tristitia, qua quis tristatur de bono spirituali, quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia. Sed tristari de bono diuino, de quo charitas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Conclvsio est affirmatiua.

Articvlvs III.

Vtrùm acedia sit peccatum mortale.

2.11. Mal. qu. 11.art 1. cor. & a. 3. AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd acedia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur præcepto legis. Sed acedia nulli præcepto videtur contrariari, vt patet discurrenti per singula præcepta decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

2. Præterea, Peccatum operis in eodem genere non est minus, quàm peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente, non est peccatum mortale: alioquin mortaliter peccaret quicunque consilia non obseruaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab huiusmodi spiritualibus operibus, non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

3. Præterea, Nullum peccatum mortale in viris perfectis inuenitur. Sed acedia inuenitur in viris perfectis. Dicit enim

Li.10. in princ. illust. & lib.9. Cassianus in lib. 10.* de institutis Cœnobiorum, quòd acedia est solitariis magis experta, & in eremo commorantibus infestior hostis ac frequens. Ergo acedia non est semper peccatum mortale.

Sed contra est, quod dicitur 2. ad Corinth. 7. Tristitia seculi mortem operatur. Sed huiusmodi est acedia. Non enim est tristitia secundum Deum quæ contra tristitiam seculi dicitur, & mortem operatur: ergo est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod sicut * supra dictum est, peccatum 1.2.q.72. mortale dicitur quod spiritualem vitam tollit, quæ est per charitatem, secundum quam Deus nos inhabitat. Vnde illud peccatum ex suo genere est peccatum mortale, quod de se secundum propriã rationem contrariatur charitati. Huiusmodi autem est acedia. Nam proprius effectus charitatis est gaudium de Deo, vt supra * dictum est. Acedia autem est tristitia de bono spirituali, in- q.28.a.4. quantum est bonum diuinum. Vnde secundum suum genus acedia est peccatum mortale.

Sed considerandum est in omnibus peccatis, quæ sunt secundum suum genus mortalia, quod non sunt mortalia, nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est enim consummatio peccati in consensu rationis. Loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cuius principium est ratio. Vnde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, & non pertingat vsque ad consensum rationis propter imperfectionem actus, est peccatum veniale. Sicut in genere adulterij concupiscentia, quæ consistit in sola sensualitate, est peccatum veniale: si tamen proueniatur vsque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam & motus acediæ in sola sensualitate quandoque est propter repugnantiam carnis ad spiritum: & tunc est peccatum veniale. Quandoque verò pertingit vsque ad rationem, quæ consentit in fugam & horrorem & detestationem boni diuini, carne contra spiritum omino præualente: & tunc manifestum est, quòd acedia est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd acedia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo secundum quod est præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo, cui etiam contrariatur tristitia mentis de bono diuino.

Ad secundum dicendum, quòd acedia non est recessus mentalis à quocunque spirituali bono: sed à bono diuino, cui oportet mentem inhærere ex necessitate. Vnde si quis contristatur de hoc, quòd aliquis cogit eum implere opera virtutis, quæ facere non tenetur, non est peccatum acediæ. Sed quando contristatur in his, quæ ei immirent facienda propter Deum.

Ad tertium dicendum, quòd in viris sanctis inueniuntur aliqui imperfecti motus acediæ, qui tamen non pertingunt vsque ad consensum rationis.

Conclvsio est affirmatiua ex suo genere.

Articvlvs IV.

Vtrùm acedia debeat poni vitium capitale.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd acedia non de- 2.12. beat poni vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur Inf.q.36. ar.4 cor. & 2.dist. quod mouet ad actus peccatorii, vt supra * habitum est. Sed ace- 41.q.1.a. 1.cor. fi. dia non mouet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo Et mal. non deb t poni vitium capitale. q.11.a.4.

2. Præterea, Vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem * Gregor. 31. Moral. sex filias acediæ, quæ sunt mali- * q.præc. art. 5. & tia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, euaga- 1.2.q.34. tio mentis circa illicita: quæ non videntur conuenienter oriri ex acedia. Nam rancor idem esse videtur quod odium, quod oritur ex inuidia, vt supra * dictum est. Malitia autem est genus ad * q.præc. art 6. omnia vitia. Et similiter euagatio mentis circa illicita, & in omnibus vitiis inueniuntur. Torpor autem circa præcepta idem videtur esse, quod acedia. Pusillanimitas autem & desperatio ex quibuscunque peccatis oriri possunt. Non ergo conuenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

16.do.lib. de summo bon. c.37. 3. Præterea, Isidorus * in libro de summo bono, distinguit vitium acediæ à vitio tristitiæ, dicens tristitiam esse, inquantum recedit à grauiori & laborioso ad quod tenetur: acediam autem, inquantum se conuertit ad quietem indebitam. Et dicit de tristitia oriri rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem. De acedia verò dicit oriri septem, quæ sunt ociositas, somnolentia,

lentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas. Ergo videtur vel quòd a Gregor. vel ab Isidoro male assignetur acedia vitium capitale cum suis filiabus.

Lib. 31. c. 31. *Sed contra est, quòd idem * Gregor. dicit 31. Moral. acediam esse vitium capitale, & habere prædictas filias.*

Art. 1. & 2. q. 35. art. 4. *Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, vitium capitale dicitur esse ex quo promptum est, vt alia vitia oriantur secundum rationem causæ finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum vt ipsum consequantur: tum etiam ex eius impetu ad aliquid agendum permoti: ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel vt ipsam euitent, vel eius pondere in aliqua agenda prorumpentes. Vnde cùm acedia sit* In hac q. a. 1. & 2. q. 35. a. 8. *tristitia quædam, vt suprà * dictum est, conuenienter ponitur vitium capitale.*

Ad primum ergo dicendum, quòd acedia aggrauando animum, hominem impedit ab illis operibus, quæ tristitiam causant. B *Sed tamen inducit animum ad aliqua agenda, vel quæ sunt tristitiæ consona, sicut ad plorandum, vel etiam ad aliqua, per quæ tristitia euitatur.*

*Ad secundum dicendum, quòd Gregor. conuenienter assignat filias acediæ: quia enim, vt Philosophus * dicit in* Lib. 8. Ethic. c. 5. & 6. tom. 5. *8. Ethic. nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia, necesse est quòd ex tristitia aliquid dupliciter oriatur: vno modo, vt homo recedat à contristantibus: alio modo, vt ad alia transeat, in quibus delectatur: sicut illi, qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales, secundum * Philosophum in* Lib. 10. c. 6. circa medium, tom. 5. *10. Ethicor. In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur: quia primò homo fingit contristantia, secundò etiam impugnat ea quæ tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona de quibus tristatur acedia, sunt & finis, & id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per desperationem: fuga autem bonorũ quæ sunt ad finem, quantum ad ardua, quæ subsunt consiliis, fit per pusillanimitatem: quantum autem ad ea, quæ pertinent ad communem iustitiam, fit per torporem circa præcepta. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium, quandoque quidem* ☞ *est circa homines, qui ad bona spiritualia* ☞ *inducuntur: & hic est rancor. Quandoque verò se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur, & hoc propriè est malitia. Inquantum autem propter tristitiam à spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediæ euagatio circa illicita. Per quod patet responsio ad ea, quæ circa singulas filias obiiciebantur. Nam malitia non accipitur hic, se-*In verbis præced. huius solutionis. *cundum quod est genus vitiorum, sed sicut * dictum est. Rancor etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est: & idem dicendum est de aliis.*

Ad tertium dicendum, quòd etiam Cassianus in libro de institutis cœnobiorum, distinguit tristitiam ab acedia. D *Sed conuenientius Gregor. acediam tristitiam nominat: quia sicut suprà* Ar. 1. huius qu. ** dictum est, tristitia non est vitium ab aliis distinctum, secundum quod aliquis recedit à graui & laborioso opere, vel secundum quascunque alias causas aliquis tristetur: sed solum secundum quod tristatur de bono diuino, quod pertinet ad rationem acediæ, quæ in tantum conuertit ad quietem indebitam, inquantum aspernatur bonum diuinum. Illa autem quæ Isidor. ponit* Loco citato in argum. *oriri ex acedia & tristitia, reducuntur ad ea quæ Gregor. * ponit: nam amaritudo, quam Isidor. ponit oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris. Otiositas autem & somnolentia reducuntur ad torporem circa quæ est aliquis otiosus, omnino ea prætermittens, & somnolentus ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quæ ponit ex acedia oriri, pertinent ad euagationem mentis circa illicita, quæ quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet, volentis importunè ad diuersa se diffundere, vocatur importunitas mentis: secundum autem quod pertinet ad cognitionem, dicitur curiositas: quantum autem ad locutionem, dicitur verbositas: quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur inquietudo corporis, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagacitatem indicat mentis: quãtum autem ad diuersa loca, dicitur instabilitas: vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi.*

Conclvsio est affirmatiua.

A Circa hanc quæstionem notandum est acediam dici tristitiam aggrauantem, iuxta Damascenum *2. de fide, cap. 14.* quia, vt explicat S. Thom. *artic. 1.* deprimit animum vt nihil ei agere libeat, & ideo importat quoddam tædium operandi. Illud autem est valdè difficile an iste affectus tædij pertineat ad particulare vitium. S. Thom. enim, & eius discipuli docent esse peculiare peccatum, & tamen ex alia parte ratio dubij est, quia si quis tristetur de bono diuino vt bonum Dei est, & ex displicentia ipsius, erit peccatum odij contra charitatem theologicam: si verò sit tristitia de bono illo diuino, aut bono virtutis propter peculiarem laborem in qualibet materia virtutis, tædium illud erit contra virtutem illam, & ita non erit peculiare vitium ab aliis distinctum: si verò sit tædium operandi bonum propter solum bonum in B communi tantùm erit quidam generalis affectus qui nõ faciet peculiare vitium. Vnde S. Thom. *quæst. 11. de malo, artic. 2.* docuit tristitiam cuiuscumque boni non esse speciale peccatum, & ad secundum illius articuli dicit peccatorem tristari de bono spirituali secundùm rationem specialem virtutis alicuius per vitium contrarium, & *1. 2. q. 71. art. 1.* docuit esse vitium refugere speciale bonum virtutis oppositæ, & *artic. 2. huius quæstionis* docet tristitiam de bono spirituali communiter accepto non posse constituere acediam quæ sit speciale vitium, docet enim in eo articulo non posse acediam esse speciale vitium in quantum refugit speciale bonum prout est molestum & laboriosum corpori, quia per hoc, inquit, non distingueretur à vitiis carnalibus quibus aliquis quietem & delectationem corporis quæreret, & *artic. illo 2. quæst. 11. de malo*, docet tristitiam de absentia cibi esse peccatum C gulæ, sicut & delectationem cibi.

Vult tamen S. Thom. *in hac quæst. artic. 2.* acediam esse peculiare vitium quatenus est tristitia quædam de bono diuino, de quo charitas gaudet, hoc enim, inquit, non pertinet ad singulas virtutes quæ gaudent de suo obiecto in particulari materia.

Contra hanc tamen doctrinam est difficultas proposita, quia vel tristitia ista est de bono sub ratione aliqua communi, & sic nequit constituere peculiare vitium cùm sit communis affectus, vel est de diuino bono peculiariter opposito obiecto charitatis, & sic actus ille ad odium pertineret, nec constitueret vitium distinctum. quæst. verò citata, *artic. 2.* docet S. Th. hoc bonum diuinum esse obiectum tristabile, id est, obiectum tristitiæ huius peculiaris propter contrarietatẽ spiritus ad car- D nem, & hoc modo recentiores aliqui explicant peculiarem naturam huius vitij.

Sed contra hoc est quòd ratio illa tristitiæ in qualibet materia virtutis ex peculiari difficultate materiæ oritur, & vincenda est per virtutem contrariam. quod ampliùs declaratur, quia acedia non solet dici charitatis contraria, immo nec assignari solet cõtrarium aliquod peculiare vitium: sed diligentia assignari solet contrarium acedię quæ non est peculiaris virtus, quia vel solum est communis affectus bene operandi in hac vel illa materia, & iste pertinet ad hanc vel illam virtutem, & ex his facilè est refutare quæ Caietanus docet *artic. 1. huius quæstionis.* & ex illo transcripsit Bañez *artic. 2.* ad peculiarem rationem huius vitij. Hæc autem dicta sint ad ostendendam difficultatem doctrinæ S. Thomæ, cuius E exactam intelligentiam desideramus. Quando verò hoc peccatum sit graue aut leue, facile possumus cognoscere cognita obligatione operandi, & materia illius quæ propter tædium omittitur.

*

QVÆ

QVÆSTIO XXXVI.

De inuidia, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de inuidia. Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primò, quid sit inuidia.

Secundò, vtrùm sit peccatum.

Tertiò, vtrùm sit peccatum mortale.

Quartò, vtrùm sit vitium capitale, & de filiabus eius.

De hac agit S. Thomas, quia existimat opponi gaudio charitatis de bono proximi.

ARTICVLVS I.

Vtrùm inuidia sit tristitia.

213. Infr. arg. 1. Etmal. quol 10. a.2. ad 3. & a.2. ad 2. Et 11. a.3. & 4. cor. & 2ob 5. pr.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd inuidia non sit tristitia. Obiectum enim tristitiæ est malum. Sed obiectum inuidiæ est bonum: Dicit enim * Gregor. in 5. Moral. de inuido loquens: Tabescentem mentem sua pœna facit, quem felicitas torquet aliena: ergo inuidia non est tristitia.

* Lib. 5. Moral. c. 34. paulò à prin.

2. Præterea, Similitudo non est causa tristitiæ, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa inuidiæ. Dicit enim * Philos. in 2. Rhetor. Inuidebunt tales, quibus sunt aliqui similes aut secundum genus, aut secundum cognitionem, aut secundum staturam, aut secundum habitum, aut secundum opinionem. Ergo inuidia non est tristitia.

* Li 2. c. 10. t. 6.

3. Præterea, Tristitia ex aliquo defectu causatur. Vnde illi, qui sunt in magno defectu, sunt ad tristitiam proni, vt suprà * dictum est cùm de passionibus ageretur. Sed illi, quibus modicum deficit, & qui sunt amatores honoris, & qui reputantur sapientes, sunt inuidi, vt patet per Philosophum in 2.* Rhetor. ergo inuidia non est tristitia.

* 1. 2. q. 35.

1. 2. c. 10. parum à pr. t. 6.

4. Præterea, Tristitia delectationi opponitur: oppositorum autem non est eadem causa. Ergo cùm membra bonorum humanorum sit causa delectationis, vt suprà dictum * est, non erit causa tristitiæ: est autem causa inuidiæ. Dicit enim Philosophus in * 2. Rhetor. quòd his aliqui inuident, qui habent aut possederunt quæ ipsis conueniebant, aut quæ ipsi quandoque possidebant. Ergo inuidia non est tristitia.

* 1. 2. q. 32. ar. 3. * li. 2 c. 10. inter medium, & 6. t. 6.

Sed contra est, quòd Damasc. in 2. lib. ponit inuidiam speciem tristitiæ, & dicit quòd inuidia est tristitia de alienis bonis.

Respondeo dicendum, quòd obiectum tristitiæ est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum, apprehendi vt malum proprium, & secundùm hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter. Vno modo, quando quis tristatur de bono alicuius, inquantum imminet sibi ex hoc periculum alicuius nocumenti. Sicut cùm homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat. Et talis tristitia non est inuidia, sed magis timoris effectus, vt Philosoph. dicit in 2.* Rhetor. Alio modo bonum alterius æstimatur vt malum proprium, inquantum est diminutiuum propriæ gloriæ, vel excellentiæ. Et hoc modo de bono alterius tristatur inuidia. Et ideo præcipuè de illis bonis homines inuident, in quibus est gloria, & in quibus homines amant honorari, & in opinione esse, vt Philosophus dicit in * secundo Rhetor.

li. 2 c. 9. paulò à pr. t. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est bonum vni, apprehendi vt malum alteri. Et secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, vt dictum * est.

1. 2. c. 10. parum à pr. t. 6.

Ad secundum dicendum, quòd quia inuidia est de gloria alterius, inquantum diminuit gloriam, quam quis appetit: consequẽs est, vt ad illos tamũ inuidia habeatur, quibus homo vult se æquare, vel præferre in gloria. Hoc autem non est respectu multum à se distantium. Nullus enim nisi insanus, studet se æquare vel præferre in gloria his, qui sunt multo eo maiores, puta plebeius homo regi, vel etiam rex plebeio, quem multum excedit. Et ideo

In corp. a. & 1. 2. q. 39.

A his qui multum distant vel loco, vel tempore, vel statu, homo non inuidet, sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur æquare vel præferre. Nam cum illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram voluntatem: & inde causatur tristitia. Similitudo autẽ delectationem causat, inquantum concordat voluntati.

Ad tertium dicendum, quòd nullus conatur ad ea, in quibus est multum deficiens. Et ideo cùm aliquis in hoc eum excedat, non inuidet. Sed si modicum deficiat, videtur quòd ad hoc pertingere possit, & sic ad hoc conatur. Vnde si frustraretur eius conatus propter excessum gloriæ alterius tristatur. Et inde est, quòd amatores honoris sunt magis inuidi. Et similiter etiam pusillanimes sunt inuidi: quia omnia reputant magna: & quicquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Vnde & Iob 5. dicitur: Parυulum occidit inuidia. Et Gregor. dicit in

* 5. Moral. quòd inuidere non possumus, nisi eis, quos nobis in

t. 5 Mor. cap 1. à med. illius.

B aliquo meliores putamus.

Ad quartum dicendum, quòd memoria præteritorum bonorum, inquantum fuerunt habita, delectationem causat. Sed inquantum sunt amissa, causant tristitiam: & inquantum ab aliis habentur, causant inuidiam, quia hoc maximè videtur gloriæ propriæ derogare. Et ideo dicit Philosophus in * 2. Rhetor. quòd senes inuident iuuenibus: & illi qui multum expenderunt ad aliquid consequendum, inuident his, qui paruis expensis illud sunt consecuti. Dolent enim de amissione suorum bonorum, & de hoc quod alij consecuti sunt bona.

li. 2. ca. 10 à me. tom. 6.

ARTICVLVS II.

Vtrùm inuidia sit peccatum.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd inuidia non sit peccatum. Dicit enim Hieronymus * ad Lætam de institutione filiæ: Habeat socias, cum quibus discat, quibus inuideat, quarum laudibus mordeatur. Sed nullus est solicitandus ad peccandum. Ergo inuidia non est peccatum.

214. Infr. qu. 15. ar. 1. corp. & mal. qu. 10. a. 1. Et Pf. 36. in princ.

* ante medium epist. 1. 1. Li. 2. c. 14. in fin.

2. Præterea, Inuidia est tristitia de alienis bonis, vt Damascen. * dicit. Sed hoc quandoque laudabiliter fit, dicitur enim Prouerb. 29. Cùm impij sumpserint principatum, gemet populus: ergo inuidia non est semper peccatum.

3. Præterea, Inuidia Zelum quendam nominat. Sed Zelus quidam est bonus, secundùm illud Psal. 63. Zelus domus tuæ comedit me. Ergo inuidia non semper est peccatum.

4. Præterea, Pœna diuiditur contra culpam. Sed inuidia est quædam pœna. Dicit enim * Gregor. 5. Moral. cùm deuictum cor liuoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant, quàm grauiter animum vesania instiget. Color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, sit in cogitatione rabies in dentibus stridor. Ergo inuidia non est peccatum.

t. 5. c. 33. circa pr.

D

Sed contra est, quòd dicitur ad Galat. 5. Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, inuicem prouocantes, inuicem inuidentes.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum * est, inuidia est tristitia quædam de alienis bonis. Sed hæc tristitia potest contingere quatuor modis. Vno quidem modo, cùm aliquis dolet de bono alicuius inquantum ex eo timetur nocumentum vel sibiipsi, vel etiam aliis bonis: & talis tristitia non est inuidia, vt dictum * est, & potest esse sine peccato. Vnde Gregor. 22. Moralium ait: Euenire plerunque solet, vt non amissa charitate, & inimici nos ruina lætificet, & rursum eius gloria sine inuidiæ culpa contristet, cùm & ruente eo, quosdam bene erigi credimus, & proficiente illo, plerosque iniustè opprimi formidamus. Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius non ex eo quòd ipse habet bonum, sed ex eo, quod nobis deest bonum illud, quod ipse habet. Et hoc propriè est Zelus, vt Philosophus dicit * in secundo Rhetor. Et si iste Zelus sit circa bona honesta, laudabilis est, secũdùm illud 1. ad Corinth. 14. Æmulamini spiritualia. Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato & sine peccato. Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius, inquantum ille, cui accidit bonum, est eo indignus. Quæ quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis iustus efficitur: sed sicut Philosoph. dicit in * 2. Rhetor. est de diuitiis, & de talibus, quæ possunt prouenire dignis & indignis.

Art. præc.

* Ar. pr. Lib. 22. c. 11. in pr.

* 1. 2. ca. 11. circa pr. t. 6.

li. 2. c. 9. tom. 6.

indignis. Et hæc trístitia secundum ipsum vocatur nemesis, & pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit, quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri, non respicientibus ad æterna. Sed secundum doctrinam fidei, temporalia bona, quæ indignis proueniunt, ex iusta Dei ordinatione disponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem: & huiusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quæ seruantur bonis. Et ideo huiusmodi trístitia prohibetur in Scriptura sacra, secundùm illud Psalm.36. Noli æmulari in malignãtibus, neque zelaueris facientes iniquitatem: *& alibi, Psal.72.* Penè effusi sunt gressus mei, quia zelaui super iniquos, pacem peccatorum videns. *Quarto modo aliquis trístatur de bonis alicuius, inquantum alter excedit ipsum in bonis. Et hoc propriè est inuidia. Et istud semper est paruum, vt etiam Philosophus dicit in 2.* * *Rhetor. Quia dolet de eo, de quo est gaudendũ, scilicet de bono proximi.*

2.q.c.11. parum à prin.t.6.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi sumitur inuidia pro Zelo, quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de trístitia alienorum bonorum secundum primum modum.

Ad tertium dicendum, quòd inuidia differt à Zelo, sicut dictum * *est. Vnde Zelus aliquis potest esse bonus. Sed inuidia semper est mala.*

In corp. art.

Ad quartum dicendum, quòd nihil prohibet aliquod peccatum ratione alicuius adiuncti pœnale esse, vt supra dictum * *est, cùm de peccatis ageretur.*

1.2.q.87. art.1.

CONCLVSIO est affirmatiua in vtroque articulo.

ARTICVLVS III.

Vtrùm inuidia sit peccatum mortale.

215. Mal. qu. 10.a.1.& q.11.a.3. cor. Li.12. c. 11.c.5.

AD *tertium sic proceditur. Videtur, quòd inuidia non sit peccatum mortale. Inuidia enim cùm sit trístitia, est passio appetitus sensitiui. Sed in sensualitate non est peccatum mortale: sed solum in ratione, vt patet per* * *Augustinum 12. de trinit. Ergo inuidia non est peccatum mortale.*

2. *Præterea, In infantibus non potest esse peccatum mortale.* Li. Cõf. c.7. parũ ante med. t.1. *Sed in eis potest esse inuidia: dicit enim Augustinus* * *in primo confessio. Vidi ego, & expertus sum Zelantem puerum: nondum loquebatur, & intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum. Ergo inuidia non est peccatum mortale.*

3. *Præterea, Omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed inuidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemesi,* Li 2 cap. circa pri. t.6. *quæ est quædam passio, vt patet per Philosophum in* * *2. Rhetor. Ergo inuidia non est peccatum mortale.*

Sed contra est, quod dicitur Iob 5. Paruulum occidit inuidia. *Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale: ergo inuidia est peccatum mortale.*

Respondeo dicendum, quòd inuidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus enim peccati ex obiecto consideratur. Inuidia autem secundùm rationem sui obiecti contrariatur charitati, per quam est vita animæ spiritualis, secundùm illud 1. Ioan. 3. Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. *Vtriusque autem obiectum & charitatis & inuidiæ est bonum proximi, sed secundum contrarium motum. Nam charitas gaudet de bono proximi, inuidia autem de eodem trístatur vt ex supradictis* * *patet. Vnde manifestum est, quòd inuidia ex suo genere est peccatum mortale. Sed,* * Art.1 9.35.a.1. & 1.2.q. 71.art.5 ad 1. *sicut supra dictum* * *est, in quolibet genere peccati mortalis inueniuntur aliqui imperfecti motus, in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia. Sicut in genere adulterij, primus motus concupiscentiæ, & in genere homicidij, primus motus iræ: ita etiam in genere inuidiæ inueniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.*

Ad primum ergo dicendum, quòd motus inuidiæ, secundùm quod est passio sensualitatis, est quiddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio. Vnde talis inuidia non est peccatum mortale. Et similis est ratio de inuidia paruulorum, in quibus non est vsus rationis.

Vnde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd inuidia secundum Philosophum * *in 2. Rhetor. opponitur & nemesi & misericordiæ, sed secundum diuersa.* Li.2.c.9 tum.6. *Nam misericordiæ opponitur directè secundum contrarietatem principalis obiecti. Inuidus enim trístatur de bono proximi, misericors autem trístatur de malo proximi. Vnde inuidi non sunt misericordes, sicut ibid. m dicitur, nec econuerso. Ex parte verò eius de cuius bono trístatur inuidus, opponitur inuidia nemesi. Nemesicus enim trístatur de bono indignè agentium secundùm illud Psal.72.* Zelaui super iniquos, pacem peccatorum videns. *Inuidus autem trístatur de bono eorum, qui sunt digni. Vnde patet quòd prima contrarietas est magis directa, quàm secunda. Misericordia autem quædam virtus est, & charitatis proprius effectus. Vnde inuidia misericordiæ opponitur & charitati.*

ARTICVLVS IV.

Vtrùm inuidia sit vitium capitale.

AD *quartum sic proceditur. Videtur, quòd inuidia non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia distinguuntur contra alias capitalium vitiorum. Sed inuidia est filia inanis gloriæ.* 216. Sup. qu. 35. art. 4. Et mal. q. 10. art. 3. cor. & ad 5. & qu. 10. a. 3. *Dicit enim Philosophus* * *in 2. Rhet. quòd amatores honoris & gloriæ magis inuident: ergo inuidia non est vitium capitale.*

* Lib. 2. c. 10. non longè à prin. t. 6.

2. *Præterea, Vitia capitalia videntur esse leuiora, quàm alia, quæ ex eis oriuntur. Dicit enim Gregor. 31.* * *Moral. Prima vitia decepta mente, quasi sub quadam ratione se ingerunt. Sed quæ sequuntur, dum mentem ad omnem insaniã protrunabt, quasi bestiali clamore mentem confundunt. Sed inuidia videtur esse grauissimum peccatum. Dicit enim Gregor. Moral. 5.* * *Quamuis per omne vitium, quod perpetratur, humano cordi antiqui hostis virtus infunditur: in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, & imprimendæ malitiæ pestem vomit: ergo inuidia non est vitium capitale.*

* Lib. 5. c. 14. in pr. Lib 5. c. 14. in pr.

3. *Præterea, Videtur quòd inconuenienter eius filiæ assignentur à Gregor 31.* * *Moral. vbi dicit, quòd de inuidia oritur odium, susurratio, detractio, exultatio in aduersis proximi, & afflictio in prosperis. Exultatio enim in aduersis proximi & afflictio in prosperis, idem videtur esse quod inuidia, vt ex præmissis* * *patet: non ergo ista debent poni vt filiæ inuidiæ.*

Lib 31. c. 31 & me. in art. præced. huius q. * lib 31. c. 31.

Sed contra est auctoritas Gregor. 31. * *Moral. qui ponit inuidiam vitium capitale, & ei prædictas filias assignat.*

9. præced. art. 4.

Respondeo dicendum, quòd sicut acedia est trístitia de bono spirituali diuino, ita inuidia est trístitia de bono proximi. Dictum * *est autem supra, acediam esse vitium capitale ea ratione, quia ex acedia homo impellitur ad aliqua facienda, vel vt fugiat trístitiam, vel vt trístitiæ satisfaciat. Vnde eadem ratione inuidia ponitur vitium capitale.*

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gregor. * *dicit in 31. Moral. Capitalia vitia tanta sibi* ꝯ *coniunctione coniunguntur, vt non nisi vnum de altero præferatur. Prima namque superbiæ soboles inanis est gloria, quæ dum occupatam mentem corrumpit, mox inuidiam gignit, quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit. Non est ergo contra rationem vitij capitalis, quòd ipsum ex alio oriatur, sed quòd non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. Fortè tamen propter hoc, quòd inuidia manifestè ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale, neque ab Isidoro in libro* * *de summo bono, neque à Cassiano in libro de institutis cœnobiorum.*

Lib 31. c. 31. ꝯ

Isidorus lib. 2. de summo bono. Cassianus li. 5. c. 1. & in sequentibus li.

Ad secundum dicendum, quòd ex verbis illis non habetur, quòd inuidia sit maximum peccatorum: sed quod quando diabolus inuidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet. Quia sicut ibi inducitur consequenter inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum. Est tamen quædam inuidia quæ inter grauissima peccata computatur, scilicet inuidentia fraternæ gratiæ: secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiæ Dei, non solum de bono proximi. Vnde ponitur peccatum in Spiritum sanctum: quia per hanc inuidentiam homo quodammodo inuidet Spiritui sancto, qui in suis operibus glorificatur.

*Ad tertium dicendum, quòd numerus filiarum inuidiæ sic potest sumi: Quia in conatu inuidiæ est aliquid tanquam principiũ, & aliquid tanquam medium, & aliquid tanquam terminus. Principium quidem est, vt aliquis diminuat gloriam alterius: vel in occulto, & sic est suſurratio: vel manifeſtè, & sic est detractio. Medium autem est, quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius, aut potest; & sic est exultatio in aduersis: aut non potest, & sic est afflictio in prosperis. Terminus autem est in ipso odio: quia sicut bonum delectans causat amorem, ita triſtitia causat odium, vt suprà dictum * est. Afflictio autem in prosperis proximi, vno modo est ipsa inuidia: inquantum scilicet aliquis triſtatur de prosperis alicuius, secundùm quod habent gloriam quandam. Alio verò modo est filia inuidiæ, secundùm quod prospera proximi eueniunt contra conatum inuidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in aduersis non est directè idem quòd inuidia, sed ex ea sequitur. Nam ex triſtitia de bono proximi, quæ est inuidia, sequitur exultatio de malo eiusdem.*

* 1.2.q.35.

CONCLVSIO vtriuſque affirmatiua.

DVBIVM VNICVM.

Quid ſit inuidia, & quale peccatum.

COmmuniter inuidia dicitur triſtitia de alienis bonis, iuxta Damaſcenum *2.de fide, cap.14.* vbi Scholiaſtes Damaſceni illuſtria quædam adfert Patrum teſtimonia ad explicandam naturam inuidiæ. Oportet autem aduertere variis modis poſſe aliquẽ triſtari de bonis alienis, & ſi triſtetur de illo vt bonum Dei eſt, actus erit odij Dei; ſi verò triſtetur de illo vt bonũ proximi est ex diſplicẽtia eius, actus erit odij proximi. Demum ſi quis triſtetur de bono alieno non quomodocumque, ſed in quantum diminutiuum eſt propriæ excellentiæ, talis actus dicitur inuidia, vt docuit S.Thom. *artic.1.* & Philoſophus *2.Rhetoricorum, cap.10.* De illis, inquit, bonis eſt inuidia in quibus eſt gloria.

Sed occurrit Martinus de Magiſtris *quæſt.1. de inuidia*, & docet triſtitiam de bono alterius, vt diminutiuum eſt propriæ excellentiæ, non eſſe inuidiam. & probat primò ex Ariſtotele *loco citato*. Deinde ex S.T.hom. *artic.1. huius quæſtionis*, quia triſtitia de bono alterius quatenus nobis imminet aliquod periculum ex illo, non eſt triſtitia, ſed timor, quia reſpicit futurum: ſed triſtitia de bono alterius inquantum eſt diminutiuum propriæ excellentiæ, eſt triſtitia de bono alterius, inquantum imminet nobis periculum propriæ excellentiæ, & tamen ex Ariſtotele, & S.Thom. actus inuidiæ & timoris diſtincti ſunt.

Secundò probat, quia inuidia debet eſſe de bono proximi, non quia malum noſtrum eſt, ſed quia bonum illius: nam inuidia definitur ab Ariſtotele, triſtitia de bono proximi propter ipſum.

Pro huius explicatione notandum eſt ex Ariſtotele *2.Rhetoricorum, cap.9.* indignationem diſtingui ab inuidia quòd indignatio ſit dolor de bono collato perſonæ indignæ, inuidia verò dolor propter res ſecundas alterius non indigni, ſed ſimilis, vel æqualis; addit verò non eſſe indignationem aut triſtitiam, ſed timorem, dolere quoniam ab alterius felicitate mali quidquam futurum ſit. capite verò decimo ſecundùm verſionẽ Trapezuntij, ſic deſcribit inuidiam: Eſt quidam dolor, quoniam ſimiles aliquid boni adepti videantur, non vt quiſquam ſibi, ſed propter illos. Ex his autem verbis ſumpſit occaſionem Martinus exiſtimãdi inuidiam eſſe triſtitiam de bono alterius, vt bonum illius eſt. Ea tamen verba Ariſtotelis ex dictis capite præcedenti explicanda ſunt. Dixerat enim timorem eſſe cùm quis dolet de felicitate alterius, quia ab illa mali quidquam ſibi futurum ſit. Cùm ergo *cap.10.* dicit inuidiam eſſe triſtitiam boni alicuius, & addit, non vt quidquam ſibi, ſignificat non quia ab illo aliquid mali futurum ſit, hac enim ratione eſſet timor. Quod verò addit, ſed propter illos, ſeu, vt alij vertunt, propter ipſum, meritò interpretatur Caiet. hic, id eſt, propter ipſos propinquos, & ſimiles. Docet enim in eo cap. Ariſtoteles inuidiam eſſe inter eos qui aliqua ratione ſimiles ſunt, & vult inuidiam eſſe triſtitiam de bono alterius ſimilis, quatenus de præſenti minuit propriam excellentiam, vt hac ratione diſtinguatur à timore; in quibus verò bonis, & in quibus perſonis contingat inuidia, facilè & bene explicat Ariſtoteles *ibidem*.

Dicendum ergo eſt primò non poſſe inuidiam triſtitiam eſſe de bono alterius vt bonum illius eſt, quia hic actus potiùs eſt actus odij, vt conſtat ex ſupradictis. Sed Martinus *in ſolutione argumentorum contra quartam concluſionem*, videtur diſtinguere actum odij ab inuidia, quòd per odium velimus malum proximo vt malũ illius eſt, per inuidiam verò nolumus illi bonum, vt bonum illius eſt. Hæc tamen doctrina facilè refutatur, quia huiuſmodi actus contrarij ſemper pertinent ad eundem habitum cùm habeant eandem rationem, ſicut in præſenti ex diſplicentia perſonæ volumus illi malum, & ex eadem nolumus illi bonum.

Secundò dicendum eſt inuidiam eſſe triſtitiam de bono alterius quatenus de præſenti minuit propriam excellentiam. Hæc eſt S.Thomæ, & eſt communis. & ratio eſt facilis, quia in tali actu, eſt peculiaris ratio diſtincta ab odio, & aliis peccatis quæ ſunt contra proximum. Rationes verò Martini ex dictis ſolutæ ſunt.

Certum autem eſt inuidiam eſſe peccatum, vt docuit S.Thomas *articulo ſecundo*, qui explicat quatuor modis poſſe contingere triſtitiam de alicuius bonis, & illorum quartum eſſe peccatum. Articulo verò tertio docet S. Thomas hoc peccatum ex ſuo genere eſſe mortale, & reddit rationem, quia contrariatur charitati, eo quòd triſtatur quis de bono proximi. Sed illa contrarietas ſolùm poteſt intelligi de obiecto materiali: nam in obiecto formali ſolùm odium proximi contrariatur formaliter charitati illius. Hoc autem vitium eſſe capitale, eo quòd ex illo oriantur multa peccata, docuit S.Thomas *articulo quarto*, ex Gregorio *lib.31. Moralium, cap.31.*

QVÆSTIO XXXVII.

De diſcordia, quæ paci opponitur, in duos articulos diuiſa.

DEINDE conſiderandum eſt, de peccatis, quæ opponuntur paci. Et primò, de diſcordia, quæ eſt in corde. Secundò, de contentione, quæ eſt in ore. Tertiò, de his quæ pertinent ad opus, ſcilicet de ſchiſmate, rixa, & bello.

Circa primum quæruntur duo.

Primò, vtrùm diſcordia ſit peccatum.

Secundò, vtrùm ſit filia inanis gloriæ.

Ab hac quæſtione vſque ad 43. incluſiuè agit S.Th. de peccatis quæ habent aliquam contrarietatem cum pace.

ARTICVLVS I.

Vtrùm diſcordia ſit peccatum.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quòd diſcordia non ſit peccatum. Diſcordare enim ab aliquo, eſt recedere ab alterius 2.2.q.37. art.1.a.

terius voluntate, sed hoc non videtur esse peccatum, quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostræ, sed sola voluntas diuina: ergo discordia non est peccatum.

2. Præterea, Quicunque inducit aliquem ad peccandum, & ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam, non videtur esse peccatum. Dicitur enim Actor. 23. quòd sciens Paulus, quia vna pars esset Sadducæorum, & altera Pharisæorum, & exclamauit in concilio. Viri fratres, ego Pharisæus sum, & filius Pharisæorum, de spe & de resurrectione mortuorum ego iudicor. Et cùm hoc dixisset, facta est dissensio inter Pharisæos & Sadducæos: ergo discordia non est peccatum.

3. Præterea, Peccatum præcipuè mortale in sanctis viris non inuenitur. Sed etiam in sanctis viris inuenitur discordia. Dicitur enim Actor. 15. Facta est dissensio inter Paulum & Barnabam: ita vt discederent ab inuicem: ergo discordia non est peccatum, & maximè mortale.

Sed contra est, quòd ad Galat. 5. dissensiones, id est, discordiæ ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur: Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. Nihil autem excludit à regno Dei, nisi peccatum mortale: ergo discordia est peccatum.

Respondeo dicendum, quòd discordia concordiæ opponitur. Concordia autem, vt suprà dictum * est, ex charitate causatur: inquantum scilicet charitas multorum corda coniungit in aliquid vnum, quod est principaliter quidem bonum diuinum: secundariò autem bonum proximi. Discordia igitur ea ratione est peccatum, inquantum huiusmodi concordiæ contrariatur. Sed sciendum, quòd hæc concordia per discordiam tollitur dupliciter. Vno quidem modo per se: alio verò modo per accidens. Per se quidem in humanis actibus & moribus dicitur esse id quod est secundum intentionem: vnde per se discordat aliquis à proximo, quando scienter & ex intentione dissentit à bono diuino, & à proximi bono, in quo debet consentire. Et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad charitatem, licet primi motus huius discordiæ propter imperfectionem actus sint peccata venialia. Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc, quòd aliquid est præter intentionem. Vnde cùm intentio aliquorum est ad aliquod bonum, quod pertinet ad honorem Dei vel vtilitatem proximi (sed vnus æstimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem) discordia tunc est per accidens contra bonum diuinum, vel proximi. Et talis discordia non est peccatum, nec repugnat charitati, nisi huiusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebitè adhibeatur. Cum etiam suprà dictum * est, quòd concordia, quæ est charitatis effectus, est vnio voluntatum, non vnio opinionum. Ex quo patet, quòd discordia quandoque est ex peccato vnius tantum, puta cùm vnus vult bonum, cui alius scienter resistit. Quandoque autem est cum peccato vtriusque, puta cùm vterque dissentit à bono alterius, & vterque diligit bonum proprium.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas vnius hominis secundum se considerata, non est regula voluntatis alterius: sed inquantum voluntas proximi inhæret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundum propriam regulam. Et ideo discordare a tali voluntate est peccatum, quia per hoc discordatur à regula diuina.

Ad secundum dicendum, quòd, sicut voluntas hominis adhærens Deo est quædam regula recta, à qua peccatum est discordare: ita etiã voluntas hominis Deo contraria, est quædam peruersa regula à qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam, per quam tollitur bona concordia, quam charitas facit, est graue peccatum. Vnde dicitur Prouerb. 6. Sex sunt quæ odit Dominus, & septimum detestatur anima eius. Et hoc septimum ponit eum, qui seminat inter fratres discordiam. Sed causare discordiam, per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit, quòd Paulus posuit dissensionem inter eos, qui erant concordes in malo. Nam & Dominus de se dicit, Matth. 10. Non veni pacem mittere, sed gladium.

Ad tertium dicendum, quòd discordia, quæ fuit inter Paulum & Barnabam, fuit per accidens, & non per se, vterque enim intendebat bonum. Sed vni videbatur hoc esse bonum, alij aliud: quod ad defectum humanum pertinebat. Non enim erat talis controuersia in his, quæ sunt de necessitate salutis: quamuis hoc ipsum fuerit ex diuina prouidentia ordinatum propter vtilitatem inde consequentem.

Conclvsio est affirmatiua, & quia suprà dixi pacem & concordiam non esse vnum solum aliquem actum, sed posse interuenire actus multorum virtutum, ita de discordia dicendum est non esse vnum aliquem determinatum actum: nam per varios actus potest quis repugnare concordiæ, & paci. Quando verò hoc peccatum sit graue, aut leue, ex principiis generalibus iudicandum est.

Articvlvs II.

Vtrùm discordia sit filia inanis gloriæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd discordia non sit filia inanis gloriæ. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia iræ, secundum illud Prouerb. 15. Vir iracundus prouocat rixas. Ergo non est filia inanis gloriæ. 2 2. q. 36. a. 1. Infr. qu. 132 ar. 5. & mal. q. 9 ar. 5.

2. Præterea, Augustin. * dicit super Ioan. exponens illud quod habetur Ioann. 7. Nondum erat Spiritus datus: Liuor separat, charitas iungit. Sed discordia nihil est aliud, quàm quædam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex liuore, id est inuidia magis, quàm ex inani gloria. Tract. 32. inter med. & fin.

3. Præterea, Illud ex quo multa mala oriuntur videtur esse vitium capitale. Sed discordia est huiusmodi: quia super illud Matth. 12. Omne regnum contra se diuisum desolabitur: * dicit Hieronym. Quomodo concordia paruæ res crescunt, sic discordia maximæ dilabuntur. Ergo ipsa concordia debet poni vitium capitale magis, quam filia inanis gloriæ. Super illud 1 Sa. Satanas Satanam eiicit, tom. 9.

Sed contra est, auctoritas * Gregor. 31. Moral. * Lib. 31. Moralib. c. 2.

Respondeo dicendum, quòd discordia importat quãdam disgregationem voluntatum, inquantum scilicet voluntas vnius stat in vno, & voluntas alterius stat in altero. Quòd autem voluntas alicuius in proprio sistat, prouenit ex hoc, quod aliquis ea, quæ sunt sua præfert his, quæ sunt aliorum. Quod cùm inordinatè fit, pertinet ad superbiam & inanem gloriam. Et ideò discordia, per quam vnusquisque sequitur quod suum est, & recedit ab eo, quod est alterius, ponitur filia inanis gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd rixa non est idem quod discordia. Nam rixa consistit in exteriori operevnde conuenienter causatur ab ira, quæ mouet animum ad nocendum proximo. Sed discordia consistit in disiunctione motuum voluntatis, quam facit superbia vel inanis gloria, ratione iam * dicta. In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd in discordia consideratur quid, vt terminus à quo, hoc est, recessus à voluntate alterius: & quantum ad hoc causatur ex inuidia. Consideratur etiam quid, vt terminus ad quem, hoc est accessus ad id quod est sibi proprium: & quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino à quo (finis enim est potior principio) potius ponitur discordia filia inanis gloriæ, quàm inuidiæ, licet ex vtraque oriri possit secundùm diuersas rationes, vt dictum * est. * In illa solutione.

Ad tertium dicendum, quòd ideo concordia paruæ rei crescunt, & per discordiam maximæ dilabuntur: quia virtus quanto magis est vnita tanto est fortior, & per separationem diminuitur, vt dicitur in libro * de causis. Vnde patet, quòd hoc pertinet ad proprium effectum discordiæ, quæ est diuisio voluntatum: non autem pertinet ad originem diuersorum vitiorum à discordia: per quod habeat rationem vitij capitalis. Propos. 27. inter opera A. rist. c. 5.

Conclvsio est affirmatiua ex Gregor. 31. Moralium, cap. 31. & debet intelligi quòd frequenter ex illa oriatur.

QVÆSTIO XXXVIII.

De contentione, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de contentione.

Et circa hoc quæruntur duo.

Primò, vtrùm contentio sit peccatum mortale.

Secundò, vtrùm sit filia inanis gloriæ.

ARTICVLVS I.

Vtrùm contentio sit peccatum mortale.

319. *AD primum sic proceditur. Videtur, quòd contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non inuenitur; in quibus tamen inuenitur contentio, secundùm illud Luc.22.* Facta est contentio inter discipulos Iesu, quis eorum esset maior. *Ergo contentio non est peccatum mortale.*

2. *Præterea, Nulli bene dispositio debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apostolus ad Philip.1.* Quidam ex contentione Christum annuntiant. *Et postea subdit:* Et in hoc gaudeo, sed & gaudebo. *Ergo contentio non est peccatum mortale.*

3. *Præterea, Contingit, quòd aliqui vel in iudicio, vel in disputatione contendunt, non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum: sicut illi, qui contra hæreticos disputando contendunt. Vnde super illud 1.Reg.4.* Accidit quadam die, &c. *dicit Gloss. Catholici contra hæreticos contentiones non commouent, nisi prius ad certamen prouocentur. Ergo contentio non est peccatum mortale.*

4. *Præterea, Iob videtur cum Deo contendisse, secundùm illud 39.* Nunquid qui contendit cum Deo, tam facilè conquieuit? *Et tamen Iob non peccauit mortaliter: quia Dominus deo eo dicit:* Non estis locuti rectum coram me, sicut seruus meus Iob, *vt habetur Iob vlt. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.*

Sed contra est, quòd contrariatur præcepto Apostoli, qui dicit 2.ad Timoth.2. Noli verbis contendere: *& Galat.5.* contentio numeratur inter opera carnis, quæ qui agunt, regnum Dei non possidebunt: *vt ibidem dicitur. Sed omne quod excludit, à regno Dei, & quod contrariatur præcepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.*

Respondeo dicendum, quòd contendere est contra aliquem tendere. Vnde sicut discordia contrarietatem quandam importat in locutione. Et propter hoc etiam cùm oratio alicuius per contraria se diffundit, vocatur contentio, quæ ponitur vnus color rethoricus à Tullio, * *qui dicit: Contentio est, cum ex contrariis rebus oratio efficitur, hoc pacto, habet assentatio (id est, adulatio) iucunda principia; eadem exitus amarissimos affert. Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter. Vno modo quantum ad intentionem contendentis. Alio modo quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est, vtrum aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile: vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est, virum talis modus contrariandi conueniat & personis & negotiis: quia hoc est laudabile. Vnde & Tullius dicit in 2.Rhetor. quòd contentio est oratio alicuius ad confirmandum & confutandum accommodata. Vel excedat conuenientiam personarum & negotiorum: & sic contentio est vituperabilis. Sic ergo accipiatur contentio, secundum quod importat impugnationem veritatis & inordinatum modum, sic est peccatum mortale. Et hoc modo diffinit Ambros.* * *contentionem dicens: Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniæ, sic contentio est laudabilis. Si autem accipiatur contentio, secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale, nisi forte tanta inordinatio fiat in contendendo, quòd ex hoc generetur scandalum aliorum. Vnde & Apostolus, cùm dixisset 2.ad Timoth.2.* Noli verbis contendere, *subdit:* Ad nihil enim vtile est, nisi ad subuersionem audientium.

Ad primum ergo dicendum, quòd in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem: quia vnusquisque defendebat quod sibi verum videbatur. Erat tamen in eorum contentione inordinatio: quia cõtendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris. Nondum enim erant spirituales, sicut gloss. * *ibidem dicit. Vnde & Dominus consequenter eos compescuit.* Glos. ordinaria ibid.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui ex contentione Christum prædicabant, reprehensibiles erant: quia quamuis non impugnarent veritatem fidei, sed eam prædicarent; impugnabant tamẽ veritatem, quantum ad hoc, quòd putabant se suscitare pressuram Apostolo veritatem fidei prædicanti. Vnde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proueniebat: scilicet quòd Christus annunciabatur, quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm completam rationem contentionis, prout est peccatum mortale, ille in iudicio contendit, qui impugnat veritatem iustitiæ: & in disputatione contendit, qui intendit impugnare veritatem doctrinæ. Et secundum hoc catholici non contendunt contra hæreticos, sed potius econuerso. Si autem accipiatur contentio in iudicio, vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quandam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quòd contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Iob 13.cap. Ad omnipotentem loquar, & disputare cum Deo cupio. *Non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed inquirere: neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione vel animi, vel vocis vti.*

CONCLVSIO est, contentio potest esse peccatum mortale, & potest esse veniale. Est autem doctrina articuli valdè notanda & quammaximè obseruanda à Theologis ne per contentionem disputent.

ARTICVLVS II.

Vtrùm contentio sit filia inanis gloriæ.

220. *AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd contentio non sit filia inanis gloriæ. Contentio enim affinitatem habet ad Zelum. Vnde dicitur 1.ad Corinth.3.* Cùm sit inter vos zelus & contentio, nónne carnales estis, & secundùm hominem ambulatis? *Zelus autem ad inuidiam pertinet. Ergo contentio ex inuidia magis oritur.* Inf.quæ.132.ar.5. & mal. q.9.ar.3. 1.cor. Et ad 4.

2. *Præterea, Contentio cum clamore quiddam est. Sed clamor ex ira oritur: vt patet per* * *Gregor.31.Moral. Ergo etiam contentio oritur ex ira.* Li.31.ca.31.à me.

3. *Præterea, Inter alia, scientia videtur esse materia superbiæ & inanis gloriæ, secundùm illud 1.ad Corinth.8.* Scientia inflat. *Sed contentio plerumque prouenit ex defectu scientiæ, per quam præcipuè veritas cognoscitur, non impugnatur: ergo contentio non est filia inanis gloriæ.* Lib.31.c. 31.

Sed contra est, auctoritas * *Gregor.31.Moral.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, * *discordia est filia inanis gloriæ, eo quòd discordantium vterque in sensu proprio stat, & vnus alteri non acquiescit. Proprium autem superbiæ est & inanis gloriæ & propriam excellentiam quærere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc, quòd stant corde in propriis; ita contendentes sunt aliqui ex hoc, quòd vnusquisque verbo id quod videtur, defendit. Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriæ, sicut & discordia.* qu.præc. art.2.

Ad primum ergo dicendum, quòd contentio sicut & discordia habet affinitatem cum inuidia, quantum ad recessum eius, à quo aliquis discordat, vel cum quo contendit. Sed quantum ad id, in quo sistit ille, qui contendit, habet conuenientiam cum superbia & inani gloria: inquantum scilicet in proprio sensu statur, vt suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd clamor assumitur in contentione, de qua loquimur, ad finem impugnandæ veritatis. Vnde non

Li.4.Rhe. non parum ante med. Vers.6.

Id habet glossa ordinaria ad Ro.1. super illud: Homicidiis, contentione &c.

non est principale in contentione. Et ideo non oportet quòd contentio ex eodem deriuetur, ex quo deriuatur clamor.

Ad tertium dicendum, quòd superbia & inanis gloria occasionem sumunt præcipuè à bonis, etiam sibi contrariis puta cùm de humilitate aliquis superbit. Est enim huiusmodi deriuatio nō per se, sed per accidens, secundum quem modum nihil prohibet contrarium à contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea, quæ ex superbia vel inani gloria per se, & directè oriuntur, causari ex contrariis eorum, ex quibus occasionaliter superbia oritur.

CONCLVSIO est affirmatiua, & est intelligenda sicut conclusio articulo secūdo præcedentis quæstionis.

QVÆSTIO XXXIX.

De schismate, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis paci, pertinentibus ad opus, quæ sunt schisma, rixa, seditio, & bellum.

Primò ergo circa schisma quæruntur quatuor.

Primò, vtrùm schisma sit speciale peccatum.

Secundo, vtrùm sit grauius infidelitate.

Tertiò, de potestate schismaticorum.

Quartò, de pœna eorum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm schisma sit peccatum speciale.

221. 4.dist.13. q.2.ar.1. ad 1. * Habetur 24.q. 1.c.Schisma, in prin.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd schisma non sit peccatum speciale. Schisma enim, vt Pelagius * Papa dicit, scissuram sonat. Sed omne peccatum scissuram quandam facit, secundum illud Isai.59. Peccata vestra diuiserunt inter vos & Deum vestrum. Ergo schisma nō est speciale peccatum.

2. Præterea, Illi videntur esse schismatici, qui Ecclesiæ non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens præceptis Ecclesiæ: quia peccatum secundum * Ambros. est cœlestium inobedientia mandatorum. Ergo omne peccatum est schisma.

1.de Paradiso.c. 2.parum ante.med. tom.4. Li.10.c. 4. in pri. tom.6. Li contra Crescon. gram.

3. Præterea, Hæresis etiam diuidit hominem ab vnitate dei. Si ergo schismatis nomen, diuisionem importat, videtur quòd non differat à peccato infidelitatis, quasi speciale peccatum.

Sed contra est, quòd Augustin.* contra Faustum, distinguit inter schisma & hæresim, dicens, quòd schisma est eadem opinantem atque eodem ritu colentem, quæ cæteri, solo congregationis delectari dissidio. Hæresis verò diuersa opinatur ab his quæ catholica credit Ecclesia. Ergo schisma non est generale peccatum.

Li.8.c.3. à med.

Respondeo dicendum, quòd sicut Isidor.* dicit in lib. Etymol. Nomen schismatis à scissura animorum vocatum est. Scissio autem vnitati opponitur. Vnde peccatum schismatis dicitur, quod directè, & per se opponitur vnitati. Sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens, non constituit speciem: ita etiam nec in rebus moralibus, in quibus id quod est intentum, est per se: quod autem sequitur præter intentionem, est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis proprie est speciale peccatum, ex eo, quòd intendit se ab vnitate separare, quam charitas facit: quæ non solum alteram personam alteri vnit spirituali dilectionis vinculo: sed etiam totam Ecclesiam in vnitate Spiritus. Et ideo proprie schismatici dicuntur, qui propria sponte & intentione se ab vnitate Ecclesiæ separant, quæ est vnitas principalis. Nam vnitas particularis aliquorum adinuicem ordinatur ad vnitatem Ecclesiæ: sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis vnitatem. Ecclesiæ autem vnitas in duobus attenditur, scilicet in connexione membrorum Ecclesiæ adinuicem, seu communicatione: & iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad vnum caput, secundum illud ad Coloss.2. Inflatus sensu carnis suæ & non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus & coniunctiones

A submini strat um & constructum, crescit in augmentum Dei. Hoc autem caput est ipse Christus, cuius vicem in Ecclesia gerit summus pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt summo pontifici, & qui membris Ecclesiæ ei subiectis communicare recusant.

Ad primum ergo dicendum, quòd diuisio hominis à Deo per peccatum, non est intenta à peccante, sed præter intensionem eius accidit ex inordinata conuersione ipsius ad commutabile bonum. Et ideo non est schisma per se loquendo.

Ad secundum dicendum, quòd non obedire præceptis cum rebellione quadam constituit schismatis rationem. Dico autem cum rebellione, cùm & pertinaciter præcepta Ecclesiæ contemnit, & iudicium eius subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator: vnde non omne peccatum est schisma.

Ad tertium dicendum, quòd hæresis & schisma distinguuntur, secundùm ea, quibus vtrumque per se & directè opponitur. B Nam hæresis per se opponitur fidei: schisma autem per se opponitur vnitati ecclesiasticæ charitatis. Et ideo sicut fides & charitas sunt diuersæ virtutes, quamuis quicunque caret fide, careat charitate: ita etiam schisma & hæresis sunt diuersa vitia, quamuis quicunque est hæreticus, sit etiam schismaticus: sed non conuertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit in epistola* ad Galat. inter schisma & hæresim hoc interesse arbitror, quòd hæresis peruersum dogma habet: schisma ab Ecclesia separat. Et tamen sicut amissio charitatis est via ad amittendam fidem, secundùm illud 1. ad Timoth.1. A quibus quidem aberrantes, scilicet à charitate, & aliis huiusmodi, conuersi sicut in vaniloquium: ita etiam schisma est via ad hæresim. Vnde Hieronymus * ibidem subdit, quòd schisma à principio aliqua in parte potest intelligi diuersum ab hæresi. Cæterum, nullum schisma est quod non sibi aliquam hæresim confingat, vt rectè ab Ecclesia recessisse videatur. C

Super illud Tit. 3. Hæreticū hominē, 6.

Ad Titū 3. super illud: Hæreticum hominem, tom 5.

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS II.

Vtrùm schisma sit grauius peccatum infidelitate.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd schisma grauius peccatum sit, quàm infidelitas. Maius enim peccatum grauiori pœna punitur, secundum illud Deuter.25. Pro mensura peccati erit & plagarum modus. Sed peccatum schismatis grauius inuenitur punitum, quam etiam peccatum infidelitatis, siue idololatriæ. Legitur enim Exod.32. quòd propter idololatriam sunt aliqui humana manu, gladio interfecti. De peccato autem schismatis legitur Num.16. Si nouam rem fecerit Dominus, vt aperiens terra os suum deglutiat eos, & omnia quæ ad illos pertinent, descendérintque viuentes ad infernum: scietis quod blasphemauerūt Dominum Deum. Decem etiam tribus, quæ vitio schismatis à regno Dauid recesserunt, sunt grauissimè punitæ: vt habetur 4.Reg.17. Ergo peccatum schismatis est grauius peccato infidelitatis. D

222. 4.dist.17. q.2.a.2. ad 4. Et mal q.2. art. 10. ad 4.

2. Præterea, Bonum multitudinis est maius & diuinius, quàm bonum vnius, vt patet per Philosophum * in 1.Ethic. Sed schisma est contra bonum multitudinis, id est, contra ecclesiasticā vnitatem. Infidelitas autem est contra bonū particulare vnius, quod est fides vnius hominis singularis. Ergo videtur, quòd schisma sit grauius peccatum, quàm infidelitas.

Li.1.c.2. ad finē, tom.5.

3. Præterea, Maiori malo maius bonum opponitur, vt patet per* Philosophum in 8. Ethicor. Sed schisma opponitur charitati, quæ est maior virtus, quàm fides: cui opponitur infidelitas, vt ex præmissis * patet. Ergo schisma est grauius peccacum, quàm infidelitas. E

Tib.2. c. 10. circa princip. tom.5. * 9.19.a. 3. & qu. 23.a.6.

Sed contra est, quòd se habet ex additione ad alterum, potius est vel in bono, vel in malo: sed hæresis se habet per additionem ad schisma: addit enim peruersum dogma: vt patet ex auctoritate Hieronym. * suprà inducta: ergo schisma est minus peccatum, quàm infidelitas.

Art. præc. ad 3 arg.

Respondeo dicendum, quòd grauitas peccati dupliciter potest considerari. Vno modo secundum suam speciem. Alio modo secun-

dum circumſtantiæ. Et quia circumſtantia particulares ſunt infinitæ,ita & infinitis modis variari poſſunt, cùm quæritur in communi de duobus peccatis quod ſit grauius,intelligenda eſt quæſtio de grauitate,quæ attenditur, ſecundum genus peccati. Genus autem ſeu ſpecies peccati attenditur ex obiecto, ſicut ex ſupradictis 2.2.q.72. 2.1. & q. 73 a.1.2. & 4. *patet. Et ideo illud peccatum, quod maiori bono contrariatur, ex ſuo genere eſt grauius: ſicut peccatum in Deum, quàm peccatum in proximum. Manifeſtum eſt autem quòd infidelitas eſt peccatum contra ipſum Deum, ſecundum quod in ſe eſt veritas prima,cui fides innititur. Schiſma autem eſt cõtra Eccleſiaſticã vnitatem,quæ eſt quoddam bonum participatum, & minus quàm ſit ipſe Deus. Vnde manifeſtum eſt, quòd peccatum infidelitatis ex ſuo genere eſt grauius,quàm peccatum ſchiſmatis: licet poſſit contingere,quòd aliquis ſchiſmaticus grauius peccet, quàm qui iam infidelis vel propter maiorem contemptum,vel propter maius periculum quod inducit,vel propter aliquid huiuſmodi.*

Ad primum ergo dicendum, quòd populo illi manifeſtũ erat iam per legem ſuſceptã,quòd erat vnus Deus,& quòd non erant alij dij colendi:& hoc erat apud eos per multiplicia ſigna confirmatum. Et ideo non oportebat,quòd peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur inuſitata aliqua ſola pœna, ſed ſolùm communi. Sed non erat ſic notum apud eos, quod Moyſes deberet eſſe ſemper eorum princeps. Et ideo rebellantes eius principatui, oportebat miraculoſa & inconſueta pœna puniri. Vel poteſt dici,quòd peccatum ſchiſmatis quandoque grauius eſt punitum in populo illo, qui erat ad ſeditiones & ſchiſmata promptus. Dicitur enim Eſdr.1.cap.4. Ciuitas illa à diebus antiquis aduerſum reges rebellat, & ſeditiones & prælia concitantur in ea. *Pœna autem maior quandoque infligitur pro peccato magis conſueto,vt ſuprà* 1.2. qu. 105.a.2. * *habitum eſt. Nam pœnæ ſunt medicinæ quædam ad arcendum homines à peccato. Vnde vbi eſt maior pronitas ad peccandum,debet ſeuerior pœna adhiberi. Decem autem tribus,non ſolum fuerunt punitæ pro peccato ſchiſmatis, ſed etiam pro peccato idololatriæ,vt ibidem dicitur.*

Ad ſecundum dicendum,quòd ſicut bonum multitudinis eſt maius, quàm bonum vnius,qui eſt de multitudine:ita etiam bonũ multitudinis: ad quod vnus ordinatur, eſt minus quàm bonũ extrinſecum, ad quod multitudo ordinatur: ſicut bonum ordinis exercitus eſt minus quàm bonum ducis:& ſimiliter bonum eccleſiaſticæ vnitatis, cui opponitur ſchiſma, eſt minus quam bonum veritatis diuinæ,cui opponitur infidelitas.

Ad tertium dicendum,quòd charitas habet duo obiecta: vnum principale, ſcilicet bonitatem diuinam: & aliud ſecundarium, ſcilicet bonum proximi. Schiſma autem & alia peccata, quæ fiunt in proximum, opponuntur charitati, quantum ad ſecundarium bonum, quod eſt minus quàm obiectum fidei, quod eſt ipſe Deus. Et ideo iſta peccata ſunt minora quàm infidelitas. Sed odium Dei, quòd opponitur charitati, quantum ad principale obiectum, non eſt minus. Tamen inter peccata, quæ ſunt in proximum peccatum ſchiſmatis videtur eſſe maximum, quia eſt contra ſpirituale bonum multitudinis.

Conclvsio eſt negatiua.

Dvbivm vnicvm.

Quale peccatum ſit ſchiſma.

Schiſma ſecundùm verbum Græcum, à quo duxit originem, ſciſſuram ſignificat, & vſu Eccleſiaſtico accommodatum eſt ad ſignificãdam ſeparationem, qua quis ſeparat ſe ab Eccleſia. legatur Gloſſa in illud Iſaiæ 22. *ſciſſura ciuitatis*, & Iſidorus *lib.8.Etymolog.* Vt verò explicemus rationem huius peccati,ſupponendum eſt catholicam Eccleſiam eſſe vnam,vt probaui ſuprà *ad quæſtionem primam*,& eius caput eſſe Romanum Pontificem, vt ibidem probaui.

Eſt ergo peccatum ſchiſmatis voluntaria ſeparatio ab huius Eccleſiæ vnitate,& tale peccatum ex communi ſenſu ſupponit eum qui ſeparatur fuiſſe vnitum,ſicut A ſciſſura ſupponit præcedentem partium vnionem.

Secundò hoc peccatum poteſt eſſe cum hæreſi, aut ſine illa:cum hæreſi quidem quando non ſolùm voluntate ſe ſeparat ab Eccleſia,ſed etiam iudicat Romanum Pontificem non eſſe Eccleſiæ caput, vel ſimile quid. & ita S.Thom. *artic.1.ad 3.* docuit hæc duo peccata diſtingui iuxta doctrinam Hieronymi ſuper epiſtolam ad Titum 3. ait enim inter ſchiſma & hæreſim hoc intereſſe quòd hæreſis peruerſum dogma habet, ſchiſma ab Eccleſia ſeparat. & Auguſtinus citatus à S. Thoma in argumentis. Sed contrà *artic.1.* ſchiſma in communi ſic definit, Schiſma (ni fallot) eſt ſolo congregationis delectari diſſidio. Differentiam verò inter hæreticos & ſchiſmaticos agnoſcit Auguſtinus *libro de fide & ſymbolo, cap.*10. Chryſoſt. *homil.11.in epiſtolam ad Epheſ.* Irinæus *lib.* B *4.cap.48.*

Reſtat tamen explicare an ſchiſma peculiariter opponatur charitati, quia opponitur obiecto ſecundario illius,nempe Eccleſiaſticæ vnitati, & videtur expreſſa ſententia S.Thom. *artic.2.ad 3.& in corpore.*

Sed dicendum eſt tertiò ſchiſma non eſſe immediatè contra obiectum formale charitatis, quia ſeparatio ab Eccleſia poteſt fieri ſine peccato odij Dei,& ſine peccato odij proximi. v. g. ſi velit quis ſeparari ab Eccleſia, vel ex expreſſo contemptu,vel ex appetitu alicuius boni temporalis. Solùm ergo communi ratione dicitur ſchiſma eſſe contra charitatem, ſicut alia peccata quæ ſunt contra proximum, nec aliud voluit S.Thom. *ad 3. artic.2.* Communiter ergo dicitur hoc peccatum eſſe contra obedientiam, & ego non dubito frequenter eſſe C contra obedientiam ſpecialem quando adeſt contemptus. Sæpe verò erit contra obedientiam generalem ſi non peccet ex contemptu,ſed ex aliquo alio inordinato appetitu in hac vel illa materia, ex qua facile erit iudicare ſpeciem peccati, & grauitatem illius. Solutionem verò ad tertium articuli ſecundi explicuimus ſuprà *ad quæſt.34.*

Articvlvs III.

Vtrùm ſchiſmatici habeant aliquam poteſtatem.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur,quòd ſchiſmatici habeãt aliquam poteſtatem. Dicit enim Auguſt. in libro contra D *Donatiſtas* *. *Sicut redeuntes ad Eccleſiam, qui priuſquam recederent,baptizati ſunt,non rebaptizãtur:ita redeuntes,qui priuſquam recederent,ordinati ſunt,non vtique rurſus ordinantur. Sed ordo eſt poteſtas quædam. Ergo ſchiſmatici habent aliquam poteſtatem,quia retinent ordinem.*

2. *Præterea,* * *Auguſt.dicit in lib.de vnico baptiſmo: Poteſt ſacramentum tradere ſeparatus, ſicut poteſt habere ſeparatus. Sed poteſtas tradendi ſacramentum eſt maxima poteſtas. Ergo ſchiſmatici, qui ſunt ab Eccleſia ſeparati, habent poteſtatem ſpiritualem.*

3. *Præterea, Vrbanus Papa dicit,* * *quòd ab Epiſcopis quondam catholicè ordinatis, ſed in ſchiſmate à Romana Eccleſia ſeparatis,qui conſecrati ſunt, eos cùm ad Eccleſiæ vnitatem redierint, ſeruatis propriis ordinibus, miſericorditer ſuſcipi iubemus: ſi eos vita & ſcientia commendat. Sed hoc non eſſet,niſi ſpiritualis poteſtas apud ſchiſmaticos remaneret. Ergo ſchiſmatici habent* E *ſpiritualem poteſtatem.*

Sed contra eſt, quòd Cyprianus * *dicit in quadam epiſtola, & habetur 7.quæſt.1.cap. Nouatianus.* * *Qui nec vnitatem (inquit) Spiritus,nec conuentionis pacem obſeruat,& ſe ab Eccleſia vinculo & à ſacerdotum colligio ſeparat, nec Epiſcopi poteſtatem habere poteſt,nec honorem.*

Reſpondeo dicendum, quòd duplex eſt ſpiritualis poteſtas. Vna quidem ſacramentalis, alia iuriſdictionalis. Sacramentalis quidem poteſtas eſt,quæ per aliquã conſecrationem conferitur. Omnes autem conſecrationes Eccleſiæ ſunt immobiles, manente re, quæ conſe

223. 3.q.94.a. 3.ad 2.& 3.& 4.d. 25.q.1.a. 2.& quo lib. 12. art.16. * Ex lib. 2. cap.3. tom.7. * Li.5.de bapt.cõtra Donat. c.5. circa pr. tom.7. Et ad Bonifac. epiſt.50. * Habetur 9. q. 1.c.Ordi. nationes, in p.c.1.7. * Lib.4. ep.epi.1. inter medium & finem. * Refertur .9. & habetur 7.c. Nouatianus in fin.

consecratur: sicut etiam patet in rebus inanimatis. Nam altare semel consecratum, non consecratur iterum, nisi fuerit dissipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine, qui per consecrationem eam est adeptus quandiu viuit, siue in schisma, siue in hæresim labatur: quod patet ex hoc, quod redeuns ad Ecclesiam, non iterum consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundum quod mouetur à potestate superiori, vt etiam in rebus naturalibus patet: inde est quòd tales vsum potestatis amittunt, ita scilicet, quòd non liceat eis sua potestate vti. Si tamen vsi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus: quia in his homo non operatur, nisi sicut instrumentum Dei. Vnde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcunque conferentis sacramentum. Potestas autem iurisdictionalis est, quæ ex simplici iunctione hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhæret. Vnde in schismaticis & hæreticis non manet. Vnde non possunt nec absoluere, nec excommunicare, nec indulgentias facere, aut aliquid huiusmodi. Quod si fecerint, nihil est actum. Cùm ergo dicitur, tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secunda: vel si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum vsum eius. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm schisma sufficiat ad excommunicandum.

224. AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd pœna schismaticorum non sit conueniens, vt excommunicentur. Excommunicatio enim maximè separat hominem à communione sacramen-
11.6.c.5. torum. sed Augustinus * dicit in lib. contra Donatistas, quòd baptisma potest recipi à schismatico. Ergo videtur, quòd excommunicatio non est conueniens pœna schismatis.

2. Præterea, Ad fideles Christi pertinet, vt eos qui sunt dispersi, reducant. Vnde contra quosdam dicitur Ezech. 34. Quod abiectum est non reduxistis: quod perierat, non quæsistis. Sed schismatici conuenientius reducuntur per aliquos, qui eis communicent. Ergo videtur quòd non sint excommunicandi.

3. Præterea, Pro eodem peccato non infligitur duplex pœna: secundum illud Nauum primò, Non iudicabit Deus bis in idipsum. Sed pro peccato schismatis aliqui pœna temporali puniuntur: vt
23.q.5.c. Quasi nos. cir. ea huem. habetur. 23. * quæst. 5. vbi dicitur, Diuinæ & mundanæ leges statuerunt, vt ab Ecclesiæ vnitate diuisi, & eius pacem perturbantes à secularibus potestatibus comprimantur. Non ergo sunt puniendi per communicationem.

Sed contra est, quod Numer. 16. dicitur, Recedite à tabernaculis hominum impiorum, qui scilicet schisma fecerunt: & nolite tangere ea, quæ ad eos pertinent, ne inuoluamini in peccatis eorum.

Respondeo dicendum, quòd per quæ peccat quis, per ea debet puniri, vt dicitur Sapient. 11. Schismaticus autem, vt ex dictis
Ar. 1. eius quæ. patet * in duobus peccat. In vno quidem, quia separat se à communione membrorum Ecclesiæ, & quantum ad hoc conueniens pœna schismaticorum est, vt excommunicentur: in alio verò, quia subdi recusant capiti Ecclesiæ, & ideo quia coërceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiæ, iustum est vt potestate temporali coërceantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd baptismum à schismaticis recipere non licet, nisi in articulo necessitatis; quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, à quocunque detur, etiam si sit Iudæus vel Paganus, quàm sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

Ad secundum dicendum, quòd per excommunicationem non interdicitur illa communicatio, per quam aliquis salubribus monitis diuisos reducit ad Ecclesiæ vnitatem; cùm etiam ipsa separatio quodammodo eos reducat, dum de sua separatione confusi, quandoque ad pœnitentiam reducuntur.

Ad tertium dicendum, quòd pœnæ præsentis vitæ sunt medicinales. Et ideo quando vna pœna non sufficit ad coërcendum hominem, superadditur altera, sicut & medici diuersas medicinas corporales apponunt, quando vna non est efficax. Et ita Ecclesiæ quando aliqui per excommunicationem non sufficienter reprimuntur, adhibet coërtionem brachij secularis: sed si vna pœna sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

Quæ dici poterant circa hos articulos meritò disputantur à Doctoribus in materia de pœnitentia, aut in materia de excommunicatione.

QVÆSTIO XL.

De Bello, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de bello. Et circa hoc quæruntur quatuor.
Primò, vtrùm aliquod bellum sit licitum.
Secundò, vtrùm clericis sit licitum bellare.
Tertiò, vtrùm liceat bellantibus vti insidiis.
Quartò, vtrùm liceat in diebus festiuis bellare.

De hac materia præter interpretes hoc loco, disputant aliqui Doctores peculiaribus tractatibus, & legi potest P. Molina 5. tom. de iustitia, tractatu 2. à disputat. 98. ad 123. inclusiuè, & ex parte Bellarminus tom. 5. controuersia 5. lib. 3. à cap. 14. & alij recentiores.

ARTICVLVS I.

Vtrùm bellare sit semper peccatum.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod bellare semper sit peccatum. Pœna enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus à Domino indicitur pœna: secundum illud Matth. 26. Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit. Ergo omne bellum est illicitum. 229. Iuſr. qu. 41. art. 1. ad 3. & q. 42. a. 2. ad 2. & q. 69. a. 2. ad 2.

2. Præterea, Quicquid contrariatur diuino præcepto, est peccatum: sed bellare contrariatur diuino præcepto. Dicitur enim Matth. 5. Ego dico vobis non resistere malo: & Rom. 12. dicitur: Non vos defendentes charissimi, sed date locum iræ. Ergo bellare semper est peccatum.

3. Præterea, Nihil contrariatur actui virtutis, nisi peccatum: sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

4. Præterea, Omne exercitium ad rem licitam licitum est: sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quæ fiunt in torneamentis prohibentur ab Ecclesia: quia morientes in huiusmodi tyrociniis, ecclesiastica sepultura priuantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in sermone * de puero Centurionis: Si Christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Euangelio daretur, vt abiicerent arma, seque militiæ omnino subtraherent. Dictum est autem eis: Neminem concutiatis: estote contenti stipendiis vestris: quibus proprium stipendium sufficere præcepit, militare non prohibuit. Habetur epi. 5. ad Marcellinũ alibi quãtum à medio. tom. 2.

Respondeo dicendum, quod ad hoc, quòd aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primò quidem auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam priuatam bellum mouere: quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. Similiter etiam quia conuocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad priuatam personam. Cùm autem cura reipublicæ commissa sit principalibus, ad eos pertinet rempublicam ciuitatis, vel regni, seu prouinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licitè defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli ad Rom. decimotertio. Non sine causa gladium portat: minister enim Dei est vindex in iram ei, qui male agit: ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Vnde & principibus dicitur in Psalm. 81. Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate. Vnde Augustinus dicit * contra Faustum: Ordo naturalis 21.22. & 75. in pr. tom. 6.

mortalium pacē accommodatius hoc poscit, vt suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit. Secundò requiritur causa iusta, vt scilicet illi, qui impugnantur propter aliquam culpam, impugnationem mereantur. Vnde Augustinus dicit in lib.* Lib. 83. super Iosue, q. 10. in med. tom. 4. *83. quæst. iusta bella solent diffiniri, quæ vlciscuntur iniurias, si gens vel ciuitas plectenda est, quæ vel vindicare neglexerit, quod a suis improbè factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est. Tertio requiritur vt sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel vt bonum promoueatur, vel vt malum vitetur. Vnde* Habetur 23. q. 1. c. Apud. *Augustin. in lib. * de Verbis Domini: Apud veros Dei cultores etiam illa bella peccata non sunt, quæ non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, vt mali coërceantur, & boni subleuentur. Potest autem contingere, vt si sit legitima auctoritas indicentis bellum, & causa iusta; nihilominus propter prauam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustin. in lib.* Li. 22. ca. 74. parū à princ. tom. 6. ** contra Faustum: Nocendi cupiditas, vlciscendi crudelitas, implacatus & implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, & si qua sunt similia, hæc sunt quæ in bellis iure culpantur.*

1

Habetur lib. 22. contr. Faustū, c. 70 non procul à fine, t. 6. *Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustin. * dicit: Ille accipit gladium, qui nulla superiori aut legitima potestate, aut iubente vel concedente, in sanguinem alicuius armatur. Qui verò ex auctoritate principis, vel iudicis, si sit persona priuata, vel ex zelo iustitiæ, quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio vtitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso vtitur: vnde ei pœna non debetur. Nec tamen illi etiam, qui cum peccato, gladio vtuntur, semper gladio occiduntur: sed ipsi suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladij æternaliter puniuntur, nisi pœniteant.*

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi præcepta, sicut Au-
Lib. 1. ca. 44. 35. & 36. t. 4. & epi. 5. ad Marcellianum, à medio, tom. 2. Epist. 1. à medio illius, tom. 1. *gustin. * dicit in lib. de Sermone Domini in monte, semper sunt seruanda in præparatione animi, vt scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum vel etiam illorum, cum quibus pugnatur. Vnde Augustin. * dicit in Epistola ad Marcellinum: Agenda sunt multa etiam cum inuitis, benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, vtiliter vincitur. Quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua pœnalis nutritur impunitas, & mala voluntas, velut hostis interior roboratur.*

Ad tertium dicendum, quod etiam illi, qui iustè bella gerunt, pacem intendunt: & ita paci non contrariantur nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, vt dicitur Matth. 10. vnde Vide medium illius, & est epist. 1. inter 11. quæ sunt in fine, t. 2. *Augustin. * dicit ad Bonifacium: Non quæritur pax, vt bellum exerceatur; sed bellum geritur, vt pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, vt eos quos expugnas, ad pacis vtilitatem, vincendo, perducas.*

Ad quartum dicendum, quod exercitia hominum ad res bellicas spectantia, non sunt vniuersaliter prohibita: sed inordinata exercitia & periculosa, ex quibus occisiones & depræ dationes prouenium. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine huiusmodi periculis erant. Et ideo vocabantur meditationes armorum, vel bella sine sanguine: vt per Hieron. patet in quadam epistola.

CONCLVSIO, bellare est licitum si adsit authoritas Principis, & iusta causa, & recta intentio.

DISPVTATIO XC.

Circa hunc articulum.

DVBIVM I.

An bellum sit licitum.

ERROR fuit Manichæorum, vt refert Augustinus *lib. 22. contra Faustum, cap. 74.* & P. Valentia hic *puncto* 1. asserentium bellum esse illicitum. VViklephus etiam vsum armorum videtur damnare, vt refert VValdensis *de sacramentalibus,* A *cap. 169.* Lutherus item damnauit prælia Christianorum contra Turcas, vt refert Rossensis *art. 37.* & sequuntur ex Lutheranis nonnulli quantum ad bella inter Christianos, vt testatur Castro aduersus hæreses, *verbo, bellum, hæresi prima.* & ab his non multum differt Erasmus *annotatione ad cap. 3. & ad cap. 22. Luc. & Chiliade 4. Cent. 1. Adagio* 1. Erasmum autem refutat Arboreus 2. *Theosophiæ, cap. 14.* & Sixtus Senensis *lib. 6. Bibliothecæ, cap. 156.* quæ autem obiicit Lutherus leuioris momenti sunt, ea refert & refutat P. Valentia hic *puncto* 1. Bellarminus suprà *cap. 16.*

Certum autem est posse bellum licitè fieri, vt multis probat Bellarminus suprà *cap. 14.* & Augustin. *lib. citato à cap. 74.* & refertur *cap. quid culpatur. 23. quæst.* 1. Idem Augustinus *Epist. 205.* & refertur *cap. noli existimare. 23. q. citata.* Isidorus 18. *Origin. cap. 1.* & refertur 23. *quæst. 2. cap. 1.* Gregorius *lib. 12. Epistolarum, Epistola 24.* & refertur 23. *q. 1. cap. vlt.* Ambrosius 1. *officiorum, cap. 33. 35. 40. & 41. & lib. 3. cap. 14.* Bernardus *sermone ad milites templi,* & alij passim, & probari potest ex sacra Scriptura, in qua multa sunt exempla bellorum quæ sanctissimi viri gesserunt, & aliqua referunt Interpretes hic, & alij Doctores citati. Item probari potest ex *cap. 3. Luc.* interrogantibus enim militibus, *Quid faciemus.* respondit Ioannes, *Neminem concutiatis, neque calumniam faciatis, &c.* circa quæ verba Augustinus *Epistola 5. citat.* ait: Si Christiana disciplina bella culparet, hoc potiùs militibus salutis consilium petentibus daret. & eodem modo arguit *lib. 22. contra Faustum, cap. 74.* Et ratione potest confirmari, quia bellum vel est defensiuum, & hoc iure naturæ conceditur, vt iustè possit quis se defendere; vel est offensiuum, & hoc sæpe necessarium est; vel ad repetendas res iniustè ablatas, vel ad quid simile, alias misera sanè esset Reipublicæ conditio, quæ cùm multa damna pateretur, non posset recompensationem bello repetere quando non haberet superiorem à quo posset talem recompensationem lite contestata postulare. Rursus scelerati & perditi homines audaciores fierent contra commune bonum. meritò ergo error Lutheri damnatus est à Leone X. in Bulla quæ habetur post Lateranense Concilium. Quas verò conditiones debeat habere bellum vt sit licitum, infrà explicabimus.

Sed obiici solet illud Matthæi 5. *Ego autem dico vobis, non resistere malo, sed si quis percusserit te in vna maxilla, præbe ei & alteram:* ergo saltem Christianis in nouo Testamento non est bellum licitum. Respondet S. Thom. ad secundum ex Augustino hoc esse seruandum in præparatione animi. legatur infrà *quæst. 188. art. 3. ad* 1. Rectè autem notant Caietanus & alij *in cap. 5. Matthæi*, illa verba dirigi ad priuatas personas, in ordine ad priuatas iniurias, non verò ad personas publicas, & homines Principes qui ex officio debent vindicare iniurias. immo respectu priuatæ personæ, prædicta verba quantum ad aliquid continent consilium, vt notarunt ibi Maldonatus & alij, & Bellarminus suprà. Vnde Augustin. *lib. 22. contra Faustum, cap. 76.* illud testimonium ad perfectionem euangelicam reducit.

Secundò obiicitur illud Matth. 20. *Conuerte gladium tuum in locum suum, omnes enim qui acceperint gladium, gladio peribunt.* Veruntamen hunc locum explicat Augustinus *Epistola citata, cap. 70.* & S. Thom. hic *ad* 1. de iis qui priuata authoritate gladium sumunt. quod sufficit pro præsenti instituto.

Tertiò obiicitur illud Rom. 12. *Non vos defendentes charissimi, sed date locum iræ.* Respondetur primò explicari posse de consilio, deinde de præcepto quantum ad inordinatum appetitum vindictæ: nam in Græco est, *non vos vindicantes,* &c. sensus est, date locum iræ Dei, vt ibidem in paraphrasi, & annotationibus eius loci explicat P. Vasquez, & ex contextu facile intelligi potest. Et ex his locis facilè est similia explicare.

Quartò

Quartò solet obiici illud Isaiæ 2. *Non leuabit gens contra gentem gladium, neque exercebuntur vltrà ad prælium.* quod saltem videtur pertinere ad tempus Euangelij. Sed ex hoc loco nihil potest probari contra veritatem traditam. Origenes enim 5 *lib. contra Celsum*, explicat esse prophetiam de pace quæ futura erat tempore aduentus Christi. Iustinus *Apologia secunda pro Christianis*, intelligit de Apostolis, & Martyribus qui non armis, sed patientia propagaturi erant fidem Christi, & vtramque expositionem habet Irinæus *lib. 4. cap. 67.*

Quintò solent obiici Patres qui videntur bella reprehendere. Origenes *tractatu 25 super Matth.* Ambros. *in cap. 22. Luc.* Tertull. *lib. de corona militum.* Respondetur tamen hos Patres reprehendere bella iniusta, vel quæ non fiunt ex iusta causa, aut fiunt sine licentia Principis, vel cum praua intentione; interdum etiam reprehendunt non tam bella, quàm bellantium militum vitia.

Tandem solet obiici canon 11. Concilij Nisseni, in quo videtur damnata professio militaris, sed hûc canonem explicuimus suprà *ad q. 1. in art.* 10. agentes de Conciliis. Dicebamus autem in eo canone non prohiberi militiam, nisi quatenus eo temporis erat interdum signum idololatriæ, vt eruditè ostendit noster Bellarminus *tom. 1. lib. 2. de Conciliorum authoritate, cap.* 18. legatur P. Valentia hîc *q. 16. p. 1.* legatur Zonada & Balsamon in eum canonem. alia solent obiici quæ legi possunt apud Bellarminum.

Deinde explicandum est in quo sit authoritas indicendi bellum.

Conueniunt Doctores hanc authoritatem esse in Principe, vel Republica quæ in temporalibus non recognoscit superiorem. ita docent Interpp. hîc. Vict. *relect. de iure belli.* Couar. *ad Reg. peccatum.* §. 2. Castro *de iusta hæreticorum punitione, cap.* 14. Soto 5. *de iustitia q.* 3. *art.* 5. Gabriel *in* 4. *d.* 15. *q.* 4. P. Molina *tractatu citato disput.* 100. & apertè Augustinus *cap. qui culpatur.* 23. *q.* 1. & ratio sumitur ex dictis suprà. oportet enim vt in Repub. sit ius vindicandi iniurias illatas; ergo quando non habet superiorem in temporalibus à quo possit petere seruato iuris ordine illati damni recompensationem, necessarium est vt per bellum possit illam consequi.

Sed quæres an quando natio aliqua adeò est barbara, vt nec superiorem habeat, neque aliquam Rempub. constituat, sed familiis diuisa, fas sit vni familiæ sumere iustam vindictam de iniuria illata ab altera familia, & affirmat P. Molina suprà *disput. citata.* Data enim ea gentis barbarie necessarium est vt in vna familia comparatione alterius, aut in vno oppido respectu alterius sit potestas ad iustam recompensationem, seruatis iis quæ in sequentibus dicemus.

Secundò dicendum est Respublicas & Principes qui habent superiorem in temporalibus non habere authoritatem inferendi bellum propter illatam iniuriam. Hæc etiam est communis Doctorum, & ratio est, quia isti possunt petere iniuriæ recompensationem coram superiore, seruato iuris ordine. Aduertit autem Victoria *relectione citata, num.* 9. & P. Molina *disput. citata*, consuetudinem præscriptam posse tribuere alicui Reipub. authoritatem indicendi bellum, & ita Castro *de iusta hæreticorum punitione, lib. 2. cap.* 14. docet aliquos Principes Italiæ antiqua consuetudine obtinere hanc authoritatem.

Item videre oportet quæ sit iusta causa belli. Generatim solet assignari iusta belli causa iniuria illata. Vnde Augustinus *cap. dominus. 23. quæst. 2.* ait iusta bella definiri quæ vlciscuntur iniurias; & quamuis Augustinus, & aliqui Scholastici interdum videantur loqui de sola iniuria illata, quę sit peccatum, aut peccatum supponat, rectè tamen aduertit P. Molina posse aliquando sufficere iniuriam quæ peccatum non sit, id est, retentionem rei alienæ, quando dominus non potest alia via rem suam recuperare. In specie verò assignari solent peculiares causæ iustè inferendi bellum, de quibus P. Molina *disput.* 104. & 105. Vna est ad occupandum seu recuperandum quæ Principi debentur; altera ad reprimendum subditos iniuste bellantes contra dominum suum, iuxta Augustinum *cap. quod culpatur. 23. q.* 1. Tertia notabilis aliqua iniuria illata Principi aut suæ Reipub. Quarta, potest quis iustè gerere bellum contra eum qui hosti præstat auxilium ad iniustum bellum. Quinta, si quis defendat impios aliquos contra bonum publicum ne iustè puniantur. Sexta, si violetur pactum magni alicuius momenti. Septima, si negentur ea, quæ gentium iure omnibus licent, & harum omnium causarum exempla adducit P. Molina ex sacra Scriptura *disput.* 104. Octauam etiam aliam assignat Victoria 2. *parte relectionis de Indis insulanis*, docet enim iure gentium cuilibet fas esse peregrinari in alienas Prouincias, & in illis degere si velit, modò non inferat damnum incolis. Item docet ius esse omnibus commune vtendi fluminibus quibuscumque, & cuiuscumque Prouincię. Item dicit ius esse omnibus negotiandi in qualibet Prouincia, & regno, & similia alia, quòd si hæc impediantur, iam offerri iustam belli causam.

Meritò tamen contrarium docuit Molina *disput.* 105. quia semel facta Regnorum & Prouinciarum diuisione potest quælibet Respub. prohibere ne alienigena rebus eius regni vtatur, quod intelligendum est secluſa necessitate, præsertim quando Respublica, aut regnum timet ex simili commercio periculum sibi imminere. Item potest concedere aliquibus commercium, & non aliis, hoc enim ius habet quilibet circa sua bona, & hoc videtur vsu receptum in plurib. regnis.

Quæri autem solet an sit iusta causa inferendi bellum sola amplificatio imperij proprij, & consentiunt Doctores hanc non esse iustam causam, & per se patet, nulla enim est hîc causa vsurpandi rem alienam.

Item interrogari solet an sit causa iusta inferendi bellum alicui nationi & genti quòd sit natio illa barbara nimis, & meritò negat Molina *disput.* 101. De iure autem prædicandi Euangelium diximus suprà in materia de fide.

Dvbivm II.

An omnino debeat esse certa causa belli vt Princeps possit iustè illud inferre.

DE hac quæstione disputant interpretes hoc loco, Molina suprà *disp.* 103. P. Vasquez 1. 2. *tom.* 1. *disp.* 64. *cap.* 3. Vict. *relect. de iure belli, num.* 27. docet primò si vnus ex Principibus qui de regno aliquo contendunt, est in legitima possessione, non posse ab altero à regno deturbari. quod multis rationibus patet, & præcipua est quòd in dubio melior est conditio possidentis.

Secundò docet eum qui possidet in prædicto euentu, & dubitat de proprietate regni debere examinari causam, quòd si examinatis rationibus vtriusque partis res maneat dubia, non debet, inquit, se spoliare, quia melior est in dubio conditio possidentis.

Tertiò docet si nullus sit in possessione, & res sit dubia, & vnus postulet regni diuisionem, alterum obligari ad consentiendum, quia qui diuisionem postulat, in eo casu æquitatem postulat; ergo ob hanc solam causam non potest alter ei inferre bellum, & explicat, quia si simile dubiũ esset inter priuatas personas circa aliquam rem, deberet iudex rem illam diuidere, aliàs esset bellũ iustum ex vtraque parte. Et hanc sententiam sequitur Bañez *in hunc art. dub.* 5. P. Molina *suprà*. qui docent diuisionem faciendam esse iuxta qualitatem dubij. Alia verò quæ addunt hîc Doctores, infrà referam. Et P. Vasquez suprà docet hanc doctrinam esse veram quando est purum dubium, id est, quando pro nulla parte potest generari

nerari particularis assensus. quod mihi placet propter factam rationem.

Præcipua verò difficultas est quando vterque Princeps ex consilio Doctorum aliquorum probabilem habet opinionem sui iuris circa tale regnum. Nauar. *in sum. cap.* 25. *n.* 4. docet Principes Christianos, qui controuersiam habent de aliquo regno, debere causam suam in iudices arbitros remittere, quia neque habent superiorem in temporalibus, neq; armis dirimenda lis est, tum quia vterque habet probabilem opinionem, tum quia Respub. magnum pateretur detrimentum.

P. Molina loco citato, §. *quando inter duas Respublicas,* docet quòd si vtraque pars semoto dubio probabiliter iudicet regnum ad se pertinere, potest esse iustum bellum ex vtraque parte, neque obligari ad eligendos iudices arbitros, vel ad transactionem admittendam. & hãc sententiam propter eandem rationem iam indicatam, nempe quòd prædicti Principes non habent superiorem in temporalibus, secuti sunt recentiores non pauci, quando dubium erat, & disputatio an Lusitaniæ Regnũ pertineret ad Philippum secundum Regem Hisp.

Hanc tamen sententiam refutat P. Vàsquez *loco citato.* Oportet autem referre quid ipse sentiat, & primò docet Regem qui habet euidens ius ad Regnum, posse alteri bellum inferre si impediatur ab illo, quia tunc manifestè pateretur iniuriam, & cùm non habeat superiorem in temporalibus iure naturæ, potest vel compensationem illatæ iniuriæ postulare, vel imminentem iniuriam armis propulsare, facta enim rerũ diuisione, apud Principes mansit ius belli, neque est iustum vt qui habet euidens ius ad Regnum aliquod, careat remedio. Hoc autem intelligitur quando alter Rex admonitus de euidenti iure adhuc vellet impedire iustam alterius possessionem.

Secundò docet quando causa vtriusque probabilius est, non posse vnum Principem alteri inferre bellum, etiamsi sibi videatur probabilius suum ius, primò quia omnis controuersia quæ inter opiniones versatur, iudicio dirimenda est, non potentia, & armis: Barbarorum enim videtur mos, ius melius regendi ex solis potentioribus armis iudicare. Secundò, quia bellum est actus iustitiæ punitiuæ, punientis rebelles: nemo autem censeri debet dignus pœna qui habens opinionem probabilem contendit de regno, neque permittit vt alter liberè omnino pro sua voluntate possideat regnum, sed vult vt collatis vtriusque partis rationibus res examinetur.

Deinde probat P. Vasquez non posse vnum Principem examinare causam, & ferre sententiam contra alterum, quando neuter est alteri superior, id est, qui non habet iurisdictionem in alterum, & quia vt vnus ferret sententiam, deberet alterum audire; inaudita enim parte nullus potest ferre sententiam, & aliàs vterque contra alterum posset illam ferre, iuxta suam opinionem; magnum verò esset incommodum eò deuenire Rempublicam, vt esset bellum iustum ex vtraque parte, secluſa ignorantia. quod præter paucos recentiores, nemo conceſſit, & certè perpetuò posset esse iustum bellum si solis armis lis esset dirimenda; & vt sit bellum, ex altera parte debet esse iniustitia, quod non accideret in isto casu.

Deinde, vt explicet P. Vasquez cuius iudicio stare debeant prædicti Reges, aut Principes, ponit illos non habere iudicem in temporalibus, docétque, si aliquis eorum controuersiam habeat de Marchionatu. v. g. subdito alicui regno, standum esse iudicio illius Regis, sub cuius Regno Marchionatus ille continetur; licèt enim Rex ille, aut Princeps ratione suæ dignitatis non sit subditus alteri, tamen quia Marchionatus, de quo est controuersia, subditus est alteri Regi, & legibus illius, ideo ea usa iudicanda est iuxta leges illius Regni.

A Vlteriùs docet quando de aliquo Regno controuersia est nulli alteri subiecto, de cuius successione agitur, standum esse docet iudicio Regni; nomine verò Regni intelligit eos qui Rege emortuo habent ius Regnum gubernandi, & ita factum esse aliquando in Hispania in Regno Aragoniæ testantur historiæ, & ratio est, quia ius successionis aliquo iudicio, & non solis armis definiendum est: nulla autem videtur aptior regula ad præsentem litem dirimendam quàm leges ipsius Regni de quo est controuersia. Duo autem addit. Alterum est, quoties vnus Rex prudenter habet suspectos iudices illius Regni, posse causæ definitionem in iudices arbitros reuocare, & alterum obligari ad acquiescendum huic iustæ petitioni. hoc enim ius quilibet habet, vt seruetur sibi iustitia, & hoc meo iudicio locum habuit in
B controuersia circa regnum Lusitaniæ tempore Philippi secundi, & sententiam P. Vasquez multis fuisse probatam eo temporis, testatur P. Molina *disput. citata.* Quòd si alter Rex nollet acquiescere iustæ petitioni, manifestè irrogaret iniuriam quam alius posset armis vindicare. Alterum est tunc esse censendum ius Regni litigiosum, & dignum, vt de illo feratur iudicium, quoties iudicio doctorum hominum in iure vtrimque sunt probabiles rationes.

Ex dicta verò opinione P. Vasquez, quæ mihi probatur, facilè est soluere rationem aliorum, fatemur enim neutrum Principem alteri esse subiectum ratione suæ dignitatis, vtrumque tamen subiici debere legibus regni, de quo est controuersia, quantum attinet ad causæ illius definitionem, propter assignatam rationem.

C Sed dicet aliquis, licèt probatum sit hanc litem iudicio, & non armis esse dirimendam, tamen probatum non est non posse dirimi pro qualitate vtriusque opinionis probabilis. Respondeo etiam hoc iudicium de probabiliori opinione pertinere ad regnum, & iudices illius, iuxta illius leges. quòd si prædicti iudices prudenter iudicarent rem esse dubiam, neque possent pro altera parte probabiliorem assensum generare, tenerentur regnum diuidere, quia dubium esset facti, dubium enim iuris vix potest contingere.

Diximus de authoritate & causa iusta ad bellum, restat aliquid dicere de intentione quam requirit S. Th. in hoc articulo. Certum autem est vt actus sit honestus debere esse honestam intentionem, & finem, secus actus
D ille non erit honestus; quòd si adsit causa iusta, & authoritas, nulla erit in inferendo bello iniustitia, neque obligatio restitutionis, vt in specie notauit Bellarminus suprà *cap.* 15. & communiter alij, qui enim postulat rem suam, etiamsi postulet ex prauo affectu, non facit reipsa contra iustitiam.

Sed ostendamus oportet an milites vt non peccent in gerendo bello debeant habere præuiam cognitionem iustitiæ belli.

Milites esse possunt vel subditi eius Principis qui bellum gerit, vel solùm amici à Principe vocati in subsidium belli; & primò dicendum est eos qui ad consilium belli vocantur vt iudicent an sit iusta causa belli, obligati ad rectè considerandam causam illam, res enim
E grauis est de qua agitur, neque possunt præbere consilium de inferendo alicui bello nisi prudenter iudicent causam esse iustam, aliàs poterunt peccare contra iustitiam, & obligari ad restitutionem, iuxta communes regulas de iniustè cooperantibus, traditas à Doctoribus in materia de restitutione quas nos assignabimus infrà *ad quæst.* 62.

Secundò dicendum est milites subditos Regis qui bellum gerit, non obligari ad examinandam causam belli, sed tuta conscientia posse pugnare. ita docuit Victoria *relectione de iure belli, num.* 25. & 26. Gabriel *in* 4. *d.* 15. *q.* 4. Sotus 5. *de iustitia, q.* 3. *art.* 3. P. Molina *disputat.* 113. Vnde & Sylueſter *verbo bellum* 1. *q.* 9. Corduba 3. *quæstionarij*

narij q.8.P. Vasquez 1.2.*disput.66. cap.*4. ex Augustin. 22. *contra Faustum*, *cap.* 74. docent subditos vocatos ad bellum debere obedire, non examinantes an sit, & quæ belli causa iusta,non enim expedit,immo nec posset fieri à Principe cuilibet in specie reuelare causam belli. quomodo autem necessarium sit dubium deponere in hac materia vel in aliis, vt possit quis tuta conscientia amplecti præceptum superioris, explicat P.Vasquez *loco citato*, & requiritur, vt iudicet probabiliter posse amplecti & exequi voluntatem superioris, de quo præsumit prudenter iustam habere causam belli.

Restat explicare quid dicendum sit de his qui non sunt subditi,& vocantur ad bellum. Sylvest. suprà assignat discrimen inter subditos & non subditos, quòd in dubio non subditi non possint ire ad bellum, cùm tamen subditi teneantur. quam sententiam videtur amplecti P.Molina *disp.* 114. Hoc tamen discrimen non admittit P.Vasquez *loco citato*,quia subditus de iustitia belli dubius, nequit obedire nisi deponat dubium, & saltem per extrinseca principia iudicet sibi esse licitum bellare, & quantum ad hoc idem est de non subdito. Rursus sicut non est necessarium vt subditus agnoscat in specie causam belli, ita non est necessarium vt non subditus eam agnoscat, nec teneatur de illa inquirere quando non constat de iniustitia, sed satis est agnoscere Principem esse prudentem, & reputari hominem iustum qui non nisi præuio consilio doctorum hominum bellum solet mouere, aut agere de rebus magni momenti.

Sed obiicitur hoc modo: Milites non subditi tenentur in dubio eligere partem tutiorem, sed si non militent,nulli periculo se exponunt, si autem militent, exponunt se periculo inferendi alicui iniustitiam; ergo tenentur non militare. Respondetur tutiorem partem esse eligendam quando est purum dubium, id est,quando pro neutra parte est assensus probabilis:si autem pro aliqua parte sit assensus probabilis, licitum est operari, etiamsi quis sequatur opinionem minùs probabilem:vt tradunt Doctores in materia de conscientia,& ostendit P.Vasquez 1.2.*disput.*62.In præsenti autem casu possunt milites non subditi probabiliter iudicare bellum esse iustum, licèt non teneantur ad deponendum dubium, neque ad militandum, cùm non sint subditi, si tamen velint militare, debent dubium deponere: subditi autem tenẽtur dubium deponere & militare.An verò peccent captiui Christiani remigantes in bello iniusto contra Christianos,dicemus infrà *ad quæst.*43.

In fine huius dubij placet explicare an quando bellum est iustum liceat Christiano Principi vocare infideles in auxilium suum.

Fatentur communiter Doctores per se loquendo id esse licitum,sic docuit Maior *in* 4.*d.*15.*q.*20.Sylvest.*verb. bellum* 1.*q.*8.P.Molina *disput.*112.Bañez hîc *dub.* 3. & colligitur ex 1.*Machab.cap.*8. 12. & 14. Ratio autem est facilis,quia ponimus bellum esse iustum, & ita ad actum iustum vocantur infideles,& ideo ex hac parte formaliter loquendo,licitum erit infideles vocare in subsidium belli.

Secundò docent authores ex accidenti posse esse illicitum: nam & scandalum solet oriri in Christiana Repub.& infideles multa solent facere ex quibus non leue detrimentum solet inferri fidelibus. Item fieri potest vt infideles maiores vires acquirant contra Ecclesiam. quod fusiùs explicant recentiores, & ideo in praxi magna consideratione opus est.

Tertiò dicendum est posse Christianum Principem ferre auxilium Principi infideli contra alium infidelem quando bellum est iustum,in hoc enim per se loquendo non apparet aliquid contra rationem: nam & auxilium fertur ad actum iustum, & potest esse valde vtile Reipub.Christianæ.

A Sed solet obiici ex 2.Paralip.cap. 19.vbi reprehensus est Iosaphat eo quòd præbuerit auxilium impio Regi Achaz, vt constat ex illis verbis Prophetæ:*Impio prabes auxilium,& idcirco iram Domini merebaris.*Respondetur potuisse esse peccatum in ferendo auxilium, vel propter damnum populi Dei,aut propter defectum causæ. legatur Abulensis ibi *quæst.* 47. & Augustinus contra Epistolam Parmeniani *cap.*18.

Dvbivm III.

An Princeps possit bellum inferre pro iniuria illata quando ei offertur satisfactio.

B IN præsenti controuersia prima sententia est asserentium non esse licitum bellum gerere quoties offertur æqualis omnino satisfactio. ita videtur docere Sylvest. *verb. bellum* 1. *quæst.* 10. quam sententiam infrà explicabimus.

Secunda sententia est Caietan.*in sum. verb. bellum*, §.3. qui docet non teneri Principem omittere bellum semel inceptum, etiamsi offertur satisfactio, & vt testatur Bañez hîc *dub.* 8. aliqui existimant veram hanc sententiam quando milites iam sunt in actuali congressu belli. P.Bellarminus suprà censet neque ante bellum inceptum, nec post inceptum,obligari Principem ad acceptandam satisfactionem.& probat,quia iudex non tenetur condonare mortem reo quam meretur propter delictum aliquod,etiamsi offerat satisfactionem aliquam: ergo neque Princeps qui habet ius ad bellum, est enim
C bellum actus iustitiæ vindicatiuæ.

Mihi placet primò id quod docuit P.Molina *disp.*102. quocumque tempore offeratur æqualis omnino satisfactio,non posse Principem vlterius procedere, quia ab eo tempore cessat ius inferendi bellum, cùm iam offertur æqualis omni ex parte satisfactio. Nomine verò iustæ & æqualis satisfactionis intelligit P.Molina non solam recompensationem bonorum, sed etiam quidquid pœnæ aliqui ex hostibus meruere. Addit verò P. Molina moraliter non contingere vt hæc compensatio offeratur post inceptum bellum, quamuis si offeratur, meo iudicio,obseruandum est quod diximus,propter factam rationem. Vlteriùs docet P.Molina peccare contra charitatem qui æqualem satisfactionem non acceptaret. & idem videtur docere Driedo 2.*de libertate Christiana,c.* 16.
D & Bellarminus suprà *cap.*15. Hoc tamen mihi non probatur, quia in eo euentu qui infert bellum non peccat contra charitatem theologicam formaliter, quia potest bellum gerere quando non tenetur diligere Deum.Item potest operari & non ex odio Dei,& idem est de charitate respectu proximi. quod explicatur, quia si non offertur omni ex parte æqualis satisfactio,adhuc perseuerat ius belli; ergo ex hoc capite Princeps qui gerit bellum, non peccat. Quòd si offertur perfecta & omnino æqualis satisfactio, peccaret ille cõtra iustitiam qui vlteriùs inferret bellum,ius enim solum erat ad exigendam perfectam recompensationem, qua semel oblata non potest bellare; an verò ex aliqua alia circumstantia possit esse peccatum in gerendo bello,modò non disputamus.

Addendum deinde est quando Princeps vult mouere
E bellum aduersùs Rempub. cuius aliqui digni sunt morte propter illatam iniuriam,non tenetur Princeps omittere bellum ex eo solùm quòd offeratur iuxta recompensationẽ bonorũ.Hanc conclusionem conuincit ratio Bellarmini,& concedit P.Molina, tunc enim non offertur omni ex parte satisfactio, secus verò si offeratur, iuxta dicta.Docuimus autem *in hac* 2.2.*ad quæst.*61.*& sæpe alibi*,non posse creditorem in materia iustitiæ æqualem omni ex parte satisfactionem à debitore repudiare.

Deinde explicandum est an liceat Principi concedere militibus

militibus facultatem interficiendi innocentes.

Ponenda sunt nonnulla quæ licent in bello. de quibus cum aliis Doctoribus agit P.Molina *disput.* 117. docent autem authores generatim fas esse facere quidquid necessarium est in propriam defensionem, & quæ necessaria sunt ad victoriam obtinendam, & ita si necessarium sit, possunt arcem erigere,& similia. legatur Victoria *de iure belli,n.*56.

Secundò licet ei qui gerit bellum,accipere bona hostium ad propriam recompensationem,quæcumque illa sint, si hostes noluerint offerre recompensationem iustum.

Tertiò licet sumere iustam vindictam imponendo pœnam iustam pro quantitate delicti, Princeps enim qui iustè gerit bellum, munus iudicis exercet comparatione hostis.

Addendum est bona mobilia capta in bello iusto, iure gentium fieri capientium,etiamsi excedant damni illati compensationem, vt cum multis Iurisperitis, & Theologis docet P.Molina *disp.*118.& cursim S. Thom. infrà *quæst.*66.*art.*8.*ad* 1.Bañez hîc *dub.*10. Sylvest. *bellum* 1.*q.*9.& in Regno Castellæ variæ sunt leges statutæ *partita* 2.*tit.*26. circa diuisionem prædæ, & in quolibet regno seruanda est iusta lex,aut consuetudo illius. An verò liceat Principi tradere militibus in prædam ciuitatem aliquam,infrà dicemus.

His positis dicendum est per se & directè non esse licitum occidere innocentem, neque hoc possunt Principes concedere. Hæc est communis Doctorum.ita docuit Vict.*de iure belli,num.*35.Driedo 2.*de libertate Christiana,cap.*16.Couar.*ad reg.peccatum,parte* 2.§.3.*n.*4. Gab.*in* 4. *d.*15.*q.*9.*art.*1.Maior *eadem distinct.*Sylvest. *bellum* 1.*q.*10. P.Molina *disp.*119.Interpp.S.Thomæ *hic.*P.Vasquez 1.2. *tom.*1.*disp.*135.*cap.* 3.*ad* 1. *Lyrani.* Et ratio petenda est ex innocentia personæ, bellum enim, vt suprà diximus,est actus iustitiæ punitiuæ; ergo quoties potest exerceri absque damno innocentis, ita debet fieri. Ex quo colligunt Doctores etiam in bello iusto aduersùs Turcas nefas esse occidere infantes,& idem docet Victoria de fœminis,de quibus satis bene arbitratur Molina considerandam esse earum conditionem, & an capiantur auxilium ferentes militibus,vel non.

Secundò dicendum est per accidens esse licitum occidere innocentes in bello iusto. ita sentiunt citati Doctores, & explicatione probatur. Si necessarium sit ad victoriam obtinendam hostium arcem comburere, licitum id erit, etiamsi milites sciant inter hostes esse aliquos infantes innocentes,tunc enim bonum commune postulat vt non omittatur bellum propter solum damnum quod ex accidenti innocentibus inferendum est,& aliàs vix posset esse bellum iustum contra hostes.

Tertiò dicendum est licitum esse aliquando infantes & innocentes redigere in seruitutem. ita docuit Vict. *loco citato,num.*49.Bañez *dub.*11. & P. Molina *disput.* 120. & alij.& ratio est,quia tota Respubl.reputatur vt hostis, ad hunc effectum vt puniri possit in bonis temporalibus,quorum vnum est libertas. & explicatur ex vsu quo filij eorum qui mancipia sunt, etiam vt serui possidentur, excipiuntur tamen à Doctoribus filij eorum qui in ea Repub. solùm erant peregrini, & hospites, & innocentes,isti enim non sunt partes eius Reipub.Excipiendi etiam sunt filij Christianorum quando bellum est inter Principes Christianos,vt ex consuetudine satis constat, & ex multis Doctoribus docuit P.Molina *disp.* 117.

Quartò dicendum est licitum esse spoliare bonis externis eos innocentes qui sunt partes & membra eius Reipub.sic docuit Caietan.*in sum.verbo bellum.*Vict. *n.*40. Couar.*ad reg.peccatum* 2.*p.* §. 9. *n.* 4.P.Molina *disp.*121.& ratio est iam assignata, quia tota Respub. reputatur vt vnus hostis, & fas est eam punire in suis membris, & ideo aliquando licet omnibus illis imponere tributum aliquod ab illis omnibus soluendum.

Deinde sciendum est breuiter hoc loco id quod authores docent de repræsaliis, dicuntur autem repræsaliæ, vt docet Sylvest. quasi iteratæ apprehensiones, de quibus legantur Summistæ *verbo repræsaliæ.*Bartolus *tractatu de repræsaliis.*Couar.*loco citato.*Interpp. iuris Canonici *in cap.vnicum, de iniuriis & damno dato,in* 6.Repræsalias verò impignorationes vocant nonnulli castè loquentes, alij non semel marcas appellant.

Dicendum verò est licitas esse repræsalias quando aliquis de aliena Repub.damnum intulit aliis de altera Repub. & superior eius qui damnum intulit, neque illum punit, neque curat vt fiat recompensatio damni illati; tunc enim meritò Princeps eius qui iniuriam passus est, concedit illi aut aliis sibi subditis vt sument de bonis alterius Reipub. quamuis ea bona non sint eius personæ peculiaris quæ damnum intulit, in illis enim bonis punitur Respub. illa, quæ vindicare negligit quod à suis improbè factum est.

Addendum est Principem qui fuit in culpa vt repræsalię concedantur ab alio Principe obligari ad restituendum innocentibus suæ Reipub. bona ab illis ablata, siquidem fuit causa eius damni:rectè autem aduertit Sylvest.non esse concedendas has repræsalias sine graui causa, & ab eo qui habet potestatem gerendi bellum. Verissimè item docuit P. Molina *disputat.* 121. non esse concedendas, donec constet de negligentia Principis subditi illius qui iniuriam intulit.

Tandem dicendum est, iuxta doctrinam traditam, posse qui iustum bellum gerit in ipso conflictu belli,& dum præparantur necessaria ad victoriam, consumere ea hostium bona quæ iudicantur vtilia vel necessaria ad victoriam obtinendam. sic docet P. Molina *d.proximè citata.* & Vict.*n.*39. Solet autem vocari in quæstionem an quãdo bellum geritur inter Principes Christianos,fas sit militibus accipere bona Ecclesiasticorum eius Reipub. contra quam gerit bellum: docent autem authores id per se non esse licitum, quia à iure exempla sunt. *cap. innouamus.de treuga & pace.*per accidens tamen possunt milites ea bona consumere, si hoc sit necessarium vel vtile ad obtinendam victoriam, de quo legi potest Bañez *in art.* 2.*dub.vltimo.*

Rursus explicandũ est an liceat Principi iustum bellum gerenti concedere militibus ciuitatem in prædam.

Fatentur Doctores id posse esse licitum;quando esset necessarium ad expediendum bellum, vel ad quid simile,hoc enim mereri possunt qui iusto bello repugnant, vt docuit Sylvest.*verb.bellum* 1 *q.*10. Vict.*n.*52.P. Molina *disp.*122.& alij in hunc articulum.

Secundò docent esse obligationem in Principe, vel summo Duce præcipiendi mitilibus ne aliquid iniustum faciant,quod in similibus euentibus facere solent. v. g. ne crucient innocentes, quando id necessarium non est ad victoriam obtinendam,ne committant adulteria, ne violent virgines,neque aliquid faciant cõtra sacra templa si bellum sit inter Christianas Respub.Disputant verò aliqui an sit licitum in eo euentu interficere eos qui pro contraria parte arma iniustè sumpserint.

Et dicendum est tertiò in ipso belli conflictu, & oppugnatione ciuitatis aut arcis id licitum esse iis qui iustè bellum gerunt, quando propter imminens periculum id iudicatur necessarium ad obtinendam victoriam.

Quartò dicendum est victoria iam parta licitum esse, per se loquendo, omnes illos hostes occidere qui prudentis arbitrio iudicantur digni morte; sicut enim iudex potest iustè occidere sibi subditos morte dignos,ita & qui iustè bellum gerit; semper tamen curandum est, ne innocentes puniantur.Sæpe etiam erit expediens bono communi ne magna multitudo hostium occidatur. Quòd si aliqui ex hostibus ciuitatem tradant sub conditione aliqua iusta,seruanda illis est fides propter obligationem

gationem ortam ex mutuo contractu, & promissione, hæc enim in materia honesta semper obligat.

Dubium autem est an illi qui obsides dati sunt possint occidi, quando qui obsides dederunt non implent pollicitationem. Vict. *loco citato*, *n.* 45. & P. Molina *disp.* 120. docent interfici non posse quando ipsi innocentes sunt. Addūt occidi posse si aliàs essent nocentes, & eorū culpa digna esset pœna mortis, quod per se planum est.

Restat ostendēdum quæ sit obligatio Principis & militis. Certum est Principem seu ducem generalem obligari ad soluendum militi stipendium, debitum ex iustitia, aliàs peccaret contra iustitiam, & si alio modo non posset miles debitum recompensare seruato iuris ordine in foro externo, posset hoc facere per recompensationem occultam, quando debitum certum & liquidum est, & compensatio non potest obtineri alia ratione, iuxta doctrinam traditam à Doctoribus de recompensatione debiti facienda authoritate priuata.

Miles autem tenetur primò etiam cum vitæ periculo stationem non deserere, idque eo magis seruare tenetur quo maior fuerit indigentia vel inopia militum & periculum, hoc enim postulat obligatio belli. legatur P. Molina *disp.* 116.

Secundò non potest miles castra deserere sine Principis facultate, aut ducis supremi. quod etiam oritur ex obligatione militiæ, & huiusmodi culpa solet pœna capitis, vel addictione ad triremes plecti. neque faciles debent esse duces in ea facultate concedenda quando prudenter iudicaretur posse inferri Reipub. aut bono communi aliquod detrimentum, si tamen non esset tale periculum, neque vnus aut alter miles iudicaretur necessarius, non deberent duces esse admodum difficiles in ea facultate concedenda, ne propter talem difficultatem retrahantur homines à nomine suo dando militiæ.

Tertiò milites, iuxta doctrinam Ioannis Baptistæ *Luc.* 3. solùm debent accipere suum stipendium, & quidquid extra illud acceperint ex bonis Principis, tenentur restituere. & idem debent obseruare duces, solent enim minorem numerum militum habere, & pro maiori stipendia exigere à Principe vt aliqua sibi reseruent, in quo præter peccatum furti, posset esse peccatum contra Rempub. si detrimentum pateretur propter paruum militum numerum, quod magni momenti est.

Quartò solet etiam esse aliud iniustitiæ genus in militibus, cùm enim oppidis valdè sit molestum milites hospitij gratia recipere, solent oppidani, diuertenti iam duci occurrere in via, & pretium aliquod offerre, ne apud illos diuersetur. ad hoc autem duces ius non habent, solùm enim possunt in eo oppido in quo sunt ea exigere quæ secundùm patriæ consuetudinem debentur: in quo non possunt vnum oppidum præ aliis grauare, sed semper consideranda est ratio itineris quam communiter duces ipsi satis agnoscunt.

Quintò solent milites aliud peccatum committere, petunt enim interdum à ministro qui hospitia militibus distribuit, tres vel quatuor schedulas pro diuersis domibus, dominus autem domus facilè offert pretium aliquod, vel pecuniam vt ab onere hospitij liberetur, & tamen huiusmodi milites hospitium recipiunt in alia domo ad quod ius non habent, & minister qui dedit schedulas, ad restitutionem tenetur.

Sextò Caiet. *verbo bellum*, & alij notant milites qui hospites grauant ab iis exigendo plus quàm illis debitum est, petere contra iustitiam, cum onere restituendi, neque excusari sola ducis permissione. Notant autem Driedo *de libertate Christiana, cap.* 6. posse excusari si essent in extrema necessitate, neque haberent aliquid quo necessitati succurrerent, nisi ex bonis rusticorū, tunc enim propter extremam illam necessitatem possent vti rebus alienis, in quo seruanda est doctrina à nobis tradita suprà in materia de eleemosyna.

Lud. de Torres de fide, spe & charit.

DVBIVM IV.

An ea bona quæ milites sumunt ab hostibus sint obnoxia restitutioni, quando hostes ea ab aliis iniustè acceperant.

IN hoc dubio oportet explicare quid sit dicendum secundùm ius naturale, & quid secundùm ius positiuū. Et primò si hostes nostri cum aliis iustè bellum gerebant, atque adeò iustè potuerunt ab illis bona acciper e, poterunt milites nostri iustum bellum gerentes cu m hostibus eos bonis illis spoliare absque obligatione r estituendi, quia ea bona, vt ponimus, iam erant sub dominio hostium iusto titulo comparata.

Secundò si hostes nostri non potuerunt eorum bonorum dominium comparare quando iniustum bellum gerebant cum aliis, non poterunt nostri milites, considerato iure naturali, ea bona accipere ab hostibus, eo quòd hostes illi non sint domini earum rerum, & ita prioribus dominis restituenda sunt.

Quid autem iure Cæsareo statutum sit, explicat P. Molina *loco citato*. in præsenti verò sufficit nobis cognoscere quid sit sancitum iure Castellæ, & *l.* 26. *tit.* 26. *part.* 2. sic dicitur: *Pero lo que diximos que se deue tornar a sus dueños de la presa que se huuiese tirado a sus Euemigos no se entiende de aquello que huuiese trasnochado vna noche, o, el dia metido empos del muro de alguna fortaleza, o, dentro en hueste.* Ex quibus verbis, & ex *l.* 13. *titulo* 9. *part.* 5. intelligitur hoc habere locum quando bellum in terra geritur. Potuit autem hoc statui vno ex duobus modis, vel quādo hostes per illud tempus diei & noctis amisissent dominium, & ex hac parte videtur hoc statutum iure Cæsarum, vt explicat P. Molina *suprà*. Quod tamen verum esse non potest si hostes, à quibus nostri milites ea bona sumunt, iniustum bellum gerebant cum aliis; haberet tamen locum si ipsi hostes ab aliis iustè vsurpassent. Alio modo potest intelligi prædicta lex, & eius dispositio, vt nostri ea bona possint retinere quæ iam iudicant pro derelictis à priori domino, & ob bonum publicum concedi potuerunt nostris militibus, non solùm propter expensas, sed etiam in præmium. Circa legem autem 13. citatam legatur Gregorius Lopez *ibi*.

Sed generatim explicemus quæ obligatio restituendi oriatur ex bello.

Certè quando bellum iniustum est, facilè intelligitur esse restituendum integrum damnum illatum quantum fieri possit omnibus prudenter consideratis. Difficultas autem est de bello aliàs iusto, si quis illud gerat sine legitima authoritate, & esse obligationem restituendi, affirmat Angelus *verbo bellum, num.* 7. Sylvest. *q.* 10. P. Molina *disp.* 101. Bañez hîc *dub.* 4.

Dicendum est primò tale bellum esse mortale peccatum: nam qui illud gerit, peccat in re grauissima contra voluntatem Principis, & contra ius illius, & hac ex parte committitur peccatum contra iustitiam vindicatiuam, priuatus enim homo vsurpat officium iudicis renuente Principe.

Dicendum est secundò esse aliquam obligationem restituendi propter aliqua damna illata. dixi *propter aliqua*, quia si recuperet bona propria quæ hostes iniustè detinebant, non obligabitur ad restitutionem eorūm. Deinde bene aduertit Molina duobus modis posse prohiberi ne hostibus inferantur damna, altero, ex hoc præcipuè quòd Princeps nolit hostibus inferre damnum, quia iustis de causis vult aliquo tempore cum illis mitiùs agere, & tunc omnia damna illata hostibus contra voluntatem Principis, aut ducis summi recompensanda sunt. Si tamen negetur facultas inferendi damna hostibus, nō quia Princeps nolit hostibus inferre damna, sed quia id iudicat expediens bono communi, vt disciplina militans obseruetur, ne dū quis intendit damnū inferre,

ipse & eius exercitus damnum patiatur, in hoc euentu damna illata hostibus recompensanda non sunt; ponimus enim milites nostros iustum gerere bellum, & Principem nolle prohibere dominium bonorum illorum, in eo euentu. Ex qua doctrina in peculiaribus dubiis philosophandum est. De cooperantibus autem in bello iniusto, quomodo teneantur ad restitutionem & recompensationem illatæ iniuriæ, & iniustitiæ, obseruanda sunt quæ cum communi Doctorum placito tradidimus in materia de restitutione.

Alia difficultas est an Princeps habeat aliquam obligationem restituendi quando sine consensu subditorum agit de amicitia cum hostibus, vt res componatur, de qua legi potest Adrianus in materia de restitutione, quæ incipit *aggredior*. Gabr. *in 4. d. 15. q. 4. art. 3. dub. 7.* Maior *q. 20. §. vltimo.* Sylvester *bellum 1. quæst. 12.* P. Molina *disputat. 123.*

Dicendum verò est Principem qui iniustè gessit bellum, obligari ad restituendum subditis damna quæ passi sunt inuiti, manifestum enim est Principem fuisse causam eorum damnorum. Hoc autem intelligitur à Doctoribus vt sit talis obligatio quando non potest prudenter præsumi in subditis voluntas remittendi eam obligationem.

Secundò qui iustè gessit bellum, curare debet quantum commodè possit ita facere compositionem cum hostibus, vt sibi subditi recipiant compensationem damni, nec potest aliud facere nisi illud postulet causa communis boni. Sciendum autem est hostes posse obligari ad restitutionem, etiamsi cum illis fiat compositio, quando alij solùm agunt de amicitia & compositione ad redimendam iniustam vexationem, quæ infertur ab hostibus.

Vlteriùs disputant aliqui an quando ante inceptum bellum offertur Principi iusta satisfactio, & non vult eam acceptare, sed bellum gerere teneatur ad restitutionem damnorum quæ ex bello sequuntur, & meritò affirmant aliqui interpp. hîc. intelligendi verò sunt quando offerebatur Principi omni ex parte perfecta satisfactio, iuxta doctrinam traditam suprà.

Articvlvs II.

Vtrùm clericis & episcopis sit licitum pugnare.

226. *Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd clericis & episcopis liceat pugnare. Bella enim intantum sunt licita & iusta, vt dictum* * *est, inquantum tuentur pauperes & totam rempublicam ab hostium iniuriis. Sed hoc maximè videtur ad prælatos pertinere. Dicit enim Gregor.* * *in quadam homil. Lupus super oues venit, cùm quilibet iniustus & raptor, fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse, & non erat, relinquit oues & fugit: quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eius non iniustitiæ præsumit. Ergo prælatis & clericis licitum est pugnare.*

Ar. præc.

Hom 14. in Euang. inter medium & princ.

23. q. 8. c. Igitur Cum sepe. in ep. ad Ludouic.

2. *Præterea, 23.* * *quæst. 8. Leo Papa scribit: Cùm sæpe aduersa à Sarracenorum partibus prouenerunt nuntia, quidam in Romanorum portum Sarracenos clam furtiueque venturos esse dicebant: pro quo nostrum congregari præcipimus populum, maritimumque ad littus descendere decreuimus. Ergo episcopis licet ab bella procedere.*

3. *Præterea, Eiusdem rationis esse videtur, quòd homo aliquid faciat, & quòd facienti consentiat: secundum illud Rom. 1. Non solum digni sunt morte qui faciunt, sed & qui consentiunt facientibus. Maximè autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis & clericis inducere alios ad bellandum. Dicitur enim 23.* * *quæst. 8. quòd hortatu & precibus Adriani Romanæ vrbis episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.*

23. q. 8. c. Hortatu.

4. *Præterea, Illud quod est secundum se honestum & meritorium, non est illicitum prælatis & clericis. Sed bellare est quandoque & honestum & meritorium. Dicitur enim* * *23. quæst. 8. quod si aliquis pro veritate fidei & saluatione patriæ ac defensione Christianorum mortuus fuerit, à Deo cælestè præmium consequetur. Ergo licitum est episcopis & clericis bellare.*

23. q. 8. c. Omni timore.

Sed contra est, quod Petro in persona episcoporum & clericorum dicitur Matth. 26. Conuerte gladium tuum in vaginam. *Non ergo licet eis pugnare.*

Respondeo dicendum, quod ad bonum societatis humanæ plura sunt necessaria. Diuersa autem à diuersis melius & expeditius aguntur, quam ab vno, vt patet * *per Philosophum in sua Politica. Et quædam negotia sunt adeò sibi repugnantia, vt conuenienter simul exerceri non possint: & ideo illis, qui maioribus deputantur, prohibentur minora. sicut secundum leges humanas militibus, quibus deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur. Bellica autem exercitia maximè repugnant illis officiis, quibus episcopi & clerici deputantur, propter duo: primò quidem generali ratione: quia bellica exercitia maximas inquietudines habent. Vnde multum impedium animum à contemplatione diuinorum & laude Dei & oratione pro populo, quæ ad officium pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes propter hoc, quòd nimis implicant animum, interdicuntur clericis, ita & bellica exercitia, secundum illud 2. ad Tim. 2.* Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis. *Secundo propter specialem rationem. Nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi: secundum illud 1. ad Corinth. 11.* Quotiescunque manducabitis panem hunc, & calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat. *Et ideo non competit eis occidere, vel effundere sanguinem: sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, vt imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum, vt effundentes sanguinem, etiam sine peccato, sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium, licet id, per quod suo officio incongruus redditur. Vnde clericis omnino non licet bella gerere, quæ ordinantur ad sanguinis effusionem.*

Li. 1. c. 1. parum à medio.

Ad primum ergo dicendum quòd prælati debent resistere non solum lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem: sed etiam raptoribus & tyrannis, qui corporaliter vexant. Non autem materialibus armis in propria persona vtendo, sed spiritualibus: secundum illud Apostol. 2. ad Corinth. 10. Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Dei: *quæ quidem salubres admonitiones, deuotæ orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.*

Ad secundum dicendum, quòd prælati & clerici ex auctoritate superioris possunt interesse bellis, non quidem vt ipsi propria manu pugnent, sed vt iustè pugnantibus spiritualiter subueniant suis exhortationibus & absolutionibus, & aliis huiusmodi spiritualibus subuentionibus, sicut & in veteri lege mandabatur Iosue 6. quod sacerdotes sacris buccinis in bellis clangerent. Et ad hoc primo fuit concessum, quod episcopi vel clerici ad bella procederent. Quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, * *omnis potentia, vel ars, vel virtus, ad quam pertinet finis, habet disponere de his, quæ sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli, sunt referenda sicut ad finem, ad bonum spirituale diuinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere & inducere alios ad bellandum bella iusta. Non enim interdicitur eis bellare, quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personæ non congruit.*

Qu 23. 2. 4.

Ad quartum dicendum, quòd licet exercere bella iusta sit meritorium: tamen illicitum redditur clericis propter hoc, quod sunt ad opera magis meritoria deputati: sicut matrimonialis actus potest esse meritorius, & tamen virginitatem vouentibus, damnabilis redditur propter obligationem eorum ad maius bonum.

Conclvsio est negans.

DISPV

DISPVTATIO XCIII.

Circa hunc articulum.

DVBIVM I.

An semper peccent Clerici gerentes bellum.

CErtum est Clericis esse prohibitum bellum 23. *quæst.* 8. hanc autem prohibitionem intelligunt interpretes hîc, de Clericis constitutis in maioribus ordinibus. nam qui solùm habent minores ordines, non censentur ea lege comprehendi, iuxta communem sensum.

Secundò ex communiori sententia prohibitio hæc est de iure positiuo. quod fusè probant aliqui recentiores hîc contra Iurisperitos nonnullos.

Tertiò licèt Clerici non possint manu propria pugnare, possunt tamen suadere bellum iustum, vt cum D. Thom. in hoc articulo docent multi, & colligitur ex *cap. igitur, & aliis sequentibus*, 23. *quæst.* 8. Hoc enim illis prohibitum non est, & alios inducunt ad opus iustum.

Quartò frequentiùs docent authores Clericum licitè bellum gerere ex imperio aut licentia summi Pontificis, immo in eo casu non incurrere Clericum aliquam irregularitatem, vt docuit Couar. *in Clement. si furiosus.* 2. *parte.* §. 3 *n.* 2. eo enim ipso quòd Pontifex imperat, aut concedit licentiam, videtur auferre pœnam aliis impositum.

Quintò Clericus qui est dominus temporalis potest indicere bellum quando adsunt aliæ conditiones suprà à nobis assignatæ, hoc enim postulat temporale dominium.

Sextò bene docuit P. Molina *disp.* 108. & alij *in hunc art.* posse clericos interesse bellis iustis vt spiritualiter subueniant militibus, & religiosè excitent & hortentur, tum ad bene viuendum, tum ad victoriam obtinendam. quod satis explicat vsus & consuetudo.

Sed potest obiici *cap. reprehensibile, & cap. quo casu.* 23. *quæst.* 8. in quibus videtur dici nefas esse Clericos interesse bello. Respondet P. Molina & alij, tunc temporis prohibitum esse Clericis aliquibus bellis interesse, propter peculiares causas.

Secundò solent obiici *cap. in dubiis. de pœnis.* in quo dicitur peccare clericos qui alios hortantur ad pugnandum, sed glossa *ibi*, P. Molina *suprà*, & alij intelligunt caput de bello iniusto.

Septimò sunt aliqui casus in quibus licitum est Clericis pugnare. Primus est quando id esset necessarium ad conseruandam propriam vitam. Secundò quando iudicaretur necessarium ad defensionem Reipub. in quo euentu non solùm potest, sed obligatur ad pugnandum Clericus.

Disputant verò aliqui an possint Clerici in bello accipere hostium bona, & quidem quando illis licitum est pugnare, fatentur Doctores licitum esse illis sicut aliis militibus vsurpare hostium bona in bello iusto, neque enim apparet aliqua ratio propter quam in hoc euentu non sit licitum clericis sumere hostium bona. Item si Principis aut Ducis summi iustum bellum gerentis facultatem habent. Secus tamen docent aliqui eis non esse licitum, quos Bañez sequitur hîc *dub.* 5. Pater autem Molina *disp.* 108. *citata*, docet necessarium quidem esse tacitam, vel expressam Principis facultatem, aut supremi Ducis totius exercitus, addit tamen præsumendam esse eam facultatem, quando aliud non constat, sunt enim Clerici valdè vtiles militibus, & periculis etiam exponuntur. Vnde non mirum si gaudeant aliqua vtilitate belli, quòd si esset expressa prohibitio, aut prudenter de illa constaret, non possent Clerici ea bona vsurpare.

Tandem communis sensus Doctorum est Clericos bellum gerentes, aut pugnantes quando illis licitum non est, peccare mortaliter, quod colligunt tum ex grauitate materiæ, tum ex pœnis quæ illis imponuntur, *cap. quicumque clericus. cap. clerici. cap. quicumque ex clero.* 23. *q.* 8. Posset autem esse difficultas contra quam virtutem sit huiusmodi peccatum. Et dicendum est breuiter hoc peccatum esse contra Religionem, prout comprehendit honorem debitum rei sacræ, hæc enim prohibitio manifestè fit intuitu dignitatis personæ sacræ, & obseruanda est doctrina tradita à Doctoribus in materia de legibus.

DVBIVM II.

Quando clerici in bello contrahant irregularitatem.

LEgantur Summistæ *verbo, bellum, & verbo, irregularitas*, P. Suarez *tom. de censuris, disp.* 47. *à sect.* 5. Ante omnia conueniunt Doctores esse irregularem Clericum qui in bello iniusto, in quo aliqui occiduntur, pugnat, vel est causa homicidij. ita interpretes S. Thom. *hic.* P. Molina cum aliis *disp.* 110. & ratio est, quia propter homicidium priuatum quod est peccatum, incurritur irregularitas, de quo ex instituto in materia de irregularitate, & in materia de homicidio infrà *ad quæst.* 65. & aliqui *in hunc art.* speciatim Bañez *dub.* 4.

Secundò certum est apud Doctores incurrere irregularitatem clericum illum qui occidit aliquem in bello etiam iusto, Couar. *in Clementina si furiosus* 2. *p.* §. 3. *n.* 2. cum aliis Doctoribus, quos citat, & constat ex *cap. petitio. extrà de homicidio.* licèt enim bellum sit iustum, clericis tamen prohibitum est extra casus suprà relatos.

Tertiò Molina *suprà* cum aliis docet non esse irregularem Clericum qui in bello iusto percutit aliquem, si non interficiat illum, quia pro hoc euentu non est expressa irregularitas in iure, & *citato cap. petitio*, sermo est de occisione, & idem docuit Couar. suprà *loco citato*, & Nauar. *in sum. cap.* 27. *n.* 205.

Quartò communis sententia est Clericum non incurrere irregularitatem ex eo solùm quòd vel ante inceptum bellum, vel in ipso conflictu hortetur milites ad fortiter dimicandum, & obtinendam victoriam. Aliqui tamen authores, quos sequitur Bañez *hîc*, censent non esse licitum Clericis hortari milites ad occidendos hostes, & cursim sequitur P. Suarez *d.* 47. *sect.* 6. *n.* 8. & colligunt ex *c. quicumque ex clero.* 23. *q.* 8. & secundò probant, quia iam Clerici essent causa homicidij.

Multi tamen viri docti huius ætatis existimant, etiam propter hanc exhortationis formam vltimam Clericos non contrahere irregularitatem, si propter priorem non contrahant, quia si de re sit sermo, idem erit hortari milites in ipso congressu belli ad sic dimicandum vt consequantur victoriam, & hortari illos ad occisionem hostium si necessaria est ad victoriam reportandam; & quamuis vna locutio minus sit expressa quàm alia, consideratis tamen rerum circumstantiis, idem est vtriusque sensus. Et eundem esse sensum docuerunt Innocentius & Panormitanus *in cap. quod in dubiis, de pœnis*, quamuis contra communem Doctorum existiment in vtroque euentu clericos contrahere irregularitatem. Sed, vt dixi, in priori casu communiter sentiunt Doctores Clericos non incurrere irregularitatem, & in posteriori hoc est probabile propter factam rationem. & quia in iure non est expressa irregularitas pro hoc euentu, vt *cap. his qui. de sent. excom.* statutum est vt quoties in iure non sit expressa irregularitas, non sit deducenda à simi-

li. quod etiam recipiunt Doctores in materia de irregularitate, & notauit P. Vasquez 1. 2. *disp.* 61. *cap.* 3. & *cap. quicumque. ex clero*, ex mente Gratiani habetur, sacerdotes non debere propria manu arma accipere, sed alios ad arripiendum exhortari. ex quo capite nihil colligitur contra doctrinam traditam.

Ad rationem verò respondere posset aliquis, si consilium occidendi in bello iusto esset clericis in iure prohibitum, eodem modo contraheret irregularitatem, siue consilium esset magis vel minus expressum, nisi pro vtroque casu esset diuersa iuris dispositio, quæ tamen non est, & ita potest quis probabiliter existimare clericum propter solam exhortationem aut consilium occidendi in bello iusto non contrahere irregularitatem, eo quòd in iure solùm videtur clericis prohibitum propria manu pugnare. & hanc sententiam sequebatur P. Gabriel Vasquez, & manifestè tradidit P. Emmanuel de Sà *in summula, verb. irregularitas.* §. *de deformitate licita, num.* 4.

Hoc autem loco obseruandum est circa homicidium faciendùm per sententiam iustam; aliqui enim existimant multos incurrere irregularitatem propter tale homicidium, si aliquo modo ipsi cooperentur. de quibus tamen non satis probatur, & irregularitas intelligenda videtur de his qui aliquo modo concurrunt ad litem & sententiam ferendam, & mandandam executioni. Quæstio verò est an si Doctor aliquis interrogatus ab aliquo, an in hoc vel illo casu sit obligatio accusandi, aut puniendi, contrahat irregularitatem, respondens esse talem obligationem. Et multi Doctores affirmant non contrahere talem irregularitatem si respondeat esse obligationem seruandi leges, & idem dicunt de confessario qui non vult absoluere iudicium nisi seruet legem imponentem pœnam homicidij; volunt tamen Doctorem interrogatum vel confessarium non posse aliquid respondere in specie de obligatione occidendi, cùm tamen consideratis circumstantiis rerum, idem sit exhortari ad seruandam legem in hoc euentu, & exhortari ad occidendum per sententiam iustam, & ideo si quis euoluat inuolutam illam responsionem de obligatione seruandi legem, plane intelliget sibi dari consilium de occisione iusta, neque apparet caput aliquod in quo liceat responsio illa confusa de obligatione seruandi legem, & non expressa de obligatione seruandi talem legem imponentem pœnam homicidij; & certe seuere valde ageretur cum Doctore vel confessario, si propter responsionem de obligatione in prædicto euentu imponeretur irregularitas. Et quòd confessarius non incurrat hanc irregularitatem propter similem responsionem, docuit expressè Bañez infrà *ad quæst.* 64. *in. art.* 8. *dub.* 6. P. Emmanuel de Sa *loco proximè allegato.* Ad incurrendam ergo prædictam irregularitatem propter homicidium factum iustè authoritate iudicis, necessarium est, vt aliquis concurrat tanquam Iudex, aut alia persona necessaria, ad ferendam vel exequendam sententiam, ex quo poterunt plura dubia in specie solui.

Sed aliqui volunt colligere ex *cap. Episcopus. ne clerici vel monachi, in* 6. licitum esse sine irregularitatis pœna dicere alicui, serua legem, vel obligatus es ad seruandam legem; non tamen esse licitum dicere illi, exequere pœnam mortis secundùm legem. dicitur enim in eo capite posse Episcopum ministro iustitiæ iniungere vt veritatem inquirens debitum iustitiæ exequatur, neque ex hoc Episcopum incurrere irregularitatem. Expendunt verò prædicti authores quod dicitur in textu, debitum iustitiæ generatim, & non speciatim pœnam mortis; ergo prius illud licitum est sine irregularitatis pœna, non tamen hoc posterius.

Verumtamen ex prædicto cap. nullum sumitur argumentum contra doctrinam traditam, quia ibi non dicitur Episcopum contrahere irregularitatem si vsus fuerit illis verbis, exequere pœnam mortis, vt constabit legenti, nec aliquid tale agnosco statutum. Deinde vel in illo cap. conceditur Episcopo aliquod priuilegium, & secundùm hoc etiam qui in genere exhortaretur ad obseruantiam legis sine tali priuilegio incurreret irregularitatem, quod est contra communem sensum; vel solùm significatur vtentem prædictis verbis, serua legem aut debitum iustitiæ, non incurrere irregularitatem, & nos contendimus consideratis circumstantiis, etiam esse licitum in eo euentu exhortari ad executionem pœnæ verbis expressè id significantibus.

Quintò consentiunt Doctores, Clericos pugnantes in bello iusto ex licentia aut præcepto summi Pontificis non incurrere irregularitatem, hoc enim ipso quòd licentiam præbet, vel præcipit, censetur dispensare, & auferre pœnam irregularitatis.

Sextò non incurrit irregularitatem Clericus qui aliquem occideret, quando homicidium esset necessarium ad defensionem propriæ vitæ. ita habetur *Clement. si furiosus, de homicid.* in qua non videtur statui ius nouum, sed explicabitur antiquum, vt cum aliis bene docet P. Molina *disput.* 100.

Sed potest esse difficultas an quoties Clericus iure naturali obligatur ad pugnandum. v.g. pro bono publico, incurrat irregularitatem si aliquem occidat. Non pauci docent huiusmodi Clericum incurrere irregularitatem. ita docent cum aliis Bañez hîc *dub.* 4. Caietan. *supra quæst.* 33. *in art.* 3. Nauar. *in sum. cap.* 27. *n.* 21. cuius sententiæ argumenta infrà adducemus.

Secunda sententia est in prædicto casu non incurrere Clericum irregularitatem. ita cum aliis docet P. Molina *disp.* 109. Couar. *in Clement si furiosus, 2 p.* §. 3. *n.* 2. & §. 4. *n.* 9. & *p.* 3. *n.* 1. & probabilem putat Bañez suprà; solet verò probari variis rationibus quas de industria omitto, quia plura inuoluunt non huius loci.

Mihi placet Clericum occidentem aliquem pro defensione Reipub. simpliciter necessaria non incurrere irregularitatem, eo quòd incitato cap. *petitio*, non declaratur irregularitas pro tali casu. Sicut ergo non incurritur propter defensionem propriæ vitæ, ita & multo minus pro defensione Reipublicæ simpliciter necessaria, in quo non volumus Clericum non incurrere irregularitatem quoties iustè occidit aliquem, sed ostendimus eam non incurrere in casu defensionis Reipub. simpliciter necessariæ, quod fortè non negant Doctores contrariæ sententiæ.

Obiici autem potest *cap. petitio*, citatum, vbi propter defectionem Reipub. dicitur Clericus contraxisse irregularitatem. Respondetur in eo capite non fieri mentionem de defensione Reipub. simpliciter necessaria, ac proinde optimè potest explicari de defensione quidem Reipub. ad quam tamen non erat necessaria defensio facienda à tali Clerico.

Secundò solet obiici iuxta stilum curiæ Romanæ haberi irregularem Clericum qui occidit aliquem etiam in defensione Reipub. Respondetur hunc casum non ita esse frequentem vt facilè possit probari consuetudo petendi dispensationem pro illo. Secundò respondetur meritò & prudenter peti dispensationem, quia difficile erit non semel aut iterum iudicare an necessarium simpliciter fuerit ad defensionem Reipub. Clericum bellum gerere & occidere aliquem. Tandem sæpe solet postulari dispensatio propter opinionem magis tutam, etiamsi sit diuersitas opinionum probabilium, & sic fieri potest in præsenti euentu.

Tertiò obiicitur non esse necessarium peccatum ad irregularitatem contrahendam; ergo poterit Clericus illam contrahere, etiamsi pro defendenda Repub. iustè aliquem

aliquem occidat. Respondetur posse quidem contrahere irregularitatem sine peccato vbi id expressum est, contrahitur autem tunc irregularitas non tanquam pœna, quia vbi culpa non est, non potest esse pœna formaliter, sed contrahitur vt inhabilitas quædam statuta à iure: in casu autē præsentis dubij, vbi sermo est de Clerico obligato ad pugnandum pro defensione Reipub. simpliciter necessaria, contendimus non esse impositam irregularitatem, siquidem tunc Clericus prohibitus non est bellum gerere, ponimus enim esse obligatum ad pugnandum.

Potest autem quæri hoc loco ad quem pertineat dispensatio irregularitatis contractæ ex pugna in bello. Est autem communis sententia pertinere ad summum Pontificem, siue sit ex bello iusto, siue ex iniusto, vt docuit Bañez *dub.* 4. Alij verò absque speciali priuilegio non poterunt dispensare.

Aliqui etiam disputant hoc loco quomodo aliquis etiamsi Clericus non sit, possit contrahere irregularitatem in occisione facta in bello; hæc tamen disputatio pertinet vel ad materiam de irregularitate, vel ad materiam de homicidio, & ideo de ea aliqui tractant infrà *ad quæst.* 68. & legi potest P. Molina *disp.* 109. & 110.

ARTICVLVS III.

Vtrùm sit licitum in bellis vti insidiis.

227. Inf. q. 71. a. 3. AD tertium sic proceditur. *Videtur, quòd non sit licitum in bellis vti insidiis. dicitur enim Deuteron.* 16. *Iustè quod iustum est exequeris. Sed insidiæ cum sint fraudes quædam, videntur ad iniustitiam pertinere, ergo non est vtendum insidiis, etiam in bellis iustis.*

2. *Præterea, Insidiæ & fraudes fidelitati videntur opponi, sicut & mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus seruare,* 10m. 4. * In epi. ad Bonif. à medio: & est 1. inter 11. epis. quæ habetur tom. 2. In lib. q. super Ios. sue circa medium q. 10. a. 4. *nulli homini est mentiendum, vt patet per Augustī.* * *in lib. contra mendacium. Cùm ergo fides hosti seruanda sit (vt Augustī. dicit ad Bonifacium) videtur quòd non sit contra hostes insidiis vtendum.*

3. *Præterea, Matth.* 7. *dicitur:* Quæ vultis vt faciant vobis homines, & vos facite illis: *& hoc est obseruandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cùm ergo nullus sibi velit insidias vel fraudes parari, videtur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella.*

1. 1. c. 29. & li. 3. c. 10. a. 2. *Sed contra est, quod Augustinus* * *dicit in lib. quæst. Cùm iustum bellum suscipitur, vt apertè pugnet aliquis, an ex insidiis, nihil ad iustitiam interest. Et hoc probat auctoritate Domini, qui mandauit Iosue, vt insidias poneret habitatoribus ciuitatis Hai: vt habetur Iosue* 8.

Respondeo dicendum, quòd insidiæ ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto, vel dicto alterius. Vno modo ex eo, quòd ei dicitur falsum, vel non seruatur promissum: & istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostes fallere. Sunt enim quædam iura bellorum & fœdera etiam inter ipsos hostes seruanda, vt Ambros. dicit * *in lib. de Officiis. Alio modo aliquis potest falli ex dicto vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur, quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maximè infidelibus, ne irrideant, secundum illud Matth.* 7. Nolite sanctum dare canibus. *Vnde multo magis ea, quæ ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda. Vnde inter cætera documenta rei militaris, hoc præcipuè ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perueniant, vt patet in lib. Stratagematum Francorum. Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est vti in bellis iustis. Nec propriè huiusmodi insidiæ vocantur fraudes, nec iustitiæ repugnant, nec ordinatæ voluntati. Esset enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.*

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

CONCLVSIO affirmat.

Lud. de Torres de fide, spe & charit.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm liceat diebus festis bellare.

AD quartum *sic proceditur. Videtur, quòd in diebus festis non licet bellare. Festa enim sunt ordinata ad vacandum diuinis, vnde intelliguntur per obseruationem sabbati, quæ præcipitur Exod.* 20. *Sabbatum enim interpretatur requies. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.* 228.

2. *Præterea, Isa.* 38. *reprehenduntur quidam, quòd in diebus ieiunij repetunt debita, & committunt lites, pugno percutientes. Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.*

3. *Præterea, Nihil ist inordinatè agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, hoc videtur esse secundum se inordinatum: ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.*

Sed contra est, quod 1. *Machab.* 2. *dicitur,* Cogitauerunt laudabiliter Iudæi dicentes: Omnis homo quicunque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus aduersus eum.

Respondeo dicendum, quòd obseruatio festorum non impedit ea, quæ ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem. Vnde Dominus arguit Iudæos dicens Ioan. 7. Mihi indignamini, quia totum hominem saluum feci in sabbato? *Et inde est, quòd Medici licite possunt medicari homines in die festo. Multo autem magis est conseruanda salus reipublicæ per quam impediuntur occisiones plurimorum, & innumera mala & temporalia & spiritualia, quam salus corporalis vnius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicæ fidelium, licitum est iusta bella exercere diebus festis: si tamen hoc necessitas exposcat. Hoc enim esset tentare Deum, si quis imminente tali necessitate vellet à bello abstinere. Sed necessitate cessante non est licitum bellare in diebus festis propter rationes inductas. Et per hoc patet responsio ad obiecta.*

CONCLVSIO est, licitum esse bellare diebus festis quando necessitas id postulat.

DISPVTATIO XCIV.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

Qua ratione sit licitum in bello vti insidiis.

NOTANDVM est primò ex D. Thoma infrà *quæst.* 111. *art.* 1. simulationem esse cùm aliquis per exteriora signa factorum vel rerum aliquid significat contrarium eius quod reuera est, & inquit esse quoddam genus mendacij contrarium veritati quando per ipsas res vult aliquid significare, quod non credit, atque adeò signum illud externum est contra mentem, de quo bene philosophatur P. Vasquez 1. 2. *d.* 182. *c.* 4. Et tamen discrimē inter verba & res, quòd verba ex communi sensu instituta sint ad significādum, nec potest quilibet mutare verborū significationes: rebus autē possumus vti ad aliud significandū quàm arbitratur is qui videt, quia res non est alligata alicui peculiari significationi. Et in præsenti dicēdum est, licitū esse in bello vti insidiis, nō tamen animo significandi exteriùs, quod reuera non est, hoc enim manifestè esset mēdacium in rebus, & simulatio; aliud enim est occultare rem ne hostis intelligat significationem veram facti, aliud tamen ipsum ex intentione decipere. Possunt ergo milites in bello iusto parare hostibus insidias ex quibus putant hostes decipiendos, hoc enim licitum est, si aliàs ipsi milites aliquid veri significent illo facto. v. g. possunt milites ex vno loco in alium moueri, etiamsi hostes decipiendi sint, arbitrantes illos fugere ex timore, quando reuera non timent, sed ea intentione mutant locum vt meliùs possint hostes superare. & simili quolibet alio stratagemate vti possunt nō propter mendaciū & simulationem in rebus, sed per occultationē veritatis,

neque enim debent milites omnia sua consilia reuelare hostibus. & iuxta hanc doctrinam potest intelligi quomodo Iosue *cap.*8. parauerit insidias suis hostibus. legatur Augustinus *quæst.*2.*super Iosue.* Abulensis *in c.* 8. *Iosue quæst.*6.Lyra & recentiores alij in illud caput. nec dubito quin in vsu insidiarum milites interdum committant peccatum mendacij à quo poterunt excusari bona fide. quod pro similibus materiis de simulatione obseruandum est.

Solet autem disputari in hac materia an fides & promissio sit seruanda hostibus, & affirmat D. Thom. *in corpore art.*3.& habetur *cap.noli.*13.*q.*1.ex August. pro qua veritate S. Thom. citat Ambrosium, bene autem docet P. Molina *disp.*111.& alij *in art.*3.hanc doctrinam esse intelligendam de promissione quæ iustè fieri & impleri potest. Considerandum etiam est an adsint aliæ conditiones necessariæ, vt iudicetur perseuerare obligatio promissionis factæ, de quibus disputaui infrà *ad q.* 77. agens de contractibus in genere, & *ad q.*88. in materia de voto,& in additionibus *ad* 3.*partem in q.*47.disputans de sponsalitia promissione. Item solet hic disputari quãdo simulatio sit contra professionem fidei, de quo tamen diximus suprà *ad q.*3.

Dvbivm II.

An in omni bello iusto licitum sit bellare die festo.

Dvbium hoc potest intelligi non solùm de bello defensiuo (vt aiunt) sed etiam de offensiuo, & de vtroque affirmant communiter Doctores, Caiet. & interpretes *in art.*4.P.Molina *disput.* 111. & probant ex eo quòd *in cap. licet. de feriis.* dicitur licitum esse piscari in diebus festis tempore quo solet occurrere piscium multitudo: longè autem maioris momenti est belli necessitas,ex qua probanda est hæc doctrina. Generatim verò obseruandum est circa præceptum obseruationis festorum posse hominem excusari à peccato propter causam aliquam. v. g. potest quis excusari ab auditione Missæ propter necessitatem infirmi, vel propter officium in Repub. necessarium, vt communiter sentiunt authores de Pastoribus custodientibus gregem. & idem iudicium est de similibus causis, quando vitandum est damnum alicuius momenti. & eodem modo quis potest excusari à peccato faciendo opus seruile in quo considerandus est causa simul & quantitas, & qualitas operis. Ex qua doctrina plura dubia in specie possunt solui,de quibus Summistæ circa obseruationem tertij præcepti: igitur licitum erit bellum die festo subsistente causa necessitatis,vt docuit S.Thomas.

In quæstionem autem vocatur an sit peccatum gerere bellum in diebus festis absque aliqua causa necessitatis. Bañez hîc, & P. Molina *loco citato*, & alij fatentur non esse peccatum mortale,ex hoc solo capite, quia tale exercitium belli non est opus seruile, & hoc mihi probatur. Aliqui tamen Theologi docent esse peccatum veniale, quia bellum impedit ne quis rebus diuinis vacet. Sed mihi probabilius est quod dixit P. Molina fortè non esse veniale,ponimus enim non impedire ad impletionem alterius præcepti, & loquimur an sit peccatum ex obiecto. Quòd si ex obiecto esset peccatum,planè esset peccatum graue. Caput autem primum *de Treugâ & pace*, quod certis diebus bellum interdicit, vsu receptum non est, vt notauit glossa & Panormitanus *ibi.* Alij verò Theologi docent illud & similia capita abrogata esse consuetudine.

Solet autem esse difficultas peculiaris an in veteri Testamento fuerit prohibitum bellum die sabbati,fuit enim controuersum inter Iudæos illius populi, vt constat ex 1.*Machabæorum cap.* 2. & aliqui putarunt bellum etiam defensiuum nõ esse licitum in die sabbati.Alij verò, vt constat ex eodem capite, contrarium dixerunt, & fecerunt videntes damnum illatum ab hostibus, aliqui autem putarunt esse licitum bellum, non tamen impedire hostes si bellicas aliquas machinas vellent construere: vt testatur Iosephus 14.*antiquitatum*, *in principio.* Sed,vt docuit Abulensis *in* 1.*Regum q.* 15. hoc non habetur in lege,sed ex opinione aliquorum introductum est.

Lyra verò & Dionysius Carthusianus *in cap.* 2. *primi Machab.* docent licitum fuisse Iudæis bellum, etiam in die sabbati, quia non erat prohibitum in lege, & S.Th. infrà *quæst.*122.*artic.*4.*ad* 3.dixit Machabæos propter necessitatem gessisse bellum in sabbato. loquuntur autem isti Doctores de bello defensiuo, & indicant bellum offensiuum non fuisse licitum Iudæis in sabbato. quod multum habet probabilitatis propter strictam prohibitionem illius legis de non faciendo aliquid in Sabbato.

Tandem hoc loco sciendum est meditationes bellorum, quæ antiquitus bella sine sanguine vocabantur, vt *artic.* 1. *ad* 4. docet S.Thom. hoc est ludos militares, hastiludium, torneamenta equitum, mutuam arundinum iaculationem, & similes prolusiones bellicas licitas esse si fiant absque periculo mortis, & aliàs non sit prohibitio positiua. Aduertit autem Vict. *relectione de homicidio*, *num.* 32. & P. Molina *suprà*,ad iudicandum in specie an aliquis horum ludorum licitus sit, habendam esse rationem quantitatis periculi,& vtilitatis communis boni quæ ex tali exercitio potest oriri.

Item aduertit P. Molina cum aliis quòd licèt *extrà de torneamentis*, prohibita sint torneamenta illa quæ cũ probabili & frequenti periculo mortis fiunt, tamẽ quæ fieri possunt absque tali periculo, prohibita non esse,& ad hoc iudicandum magnum argumentum potest sumi ex vsu. Et hæc generatim de bello indicasse sit satis, ex quibus principiis philosophandum est in peculiaribus dubiis.

QVÆSTIO XLI.

De rixa, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est,de rixa.
Et circa hoc,quæruntur duo.
Primò,vtrùm rixa sit peccatum.
Secundò,vtrùm sit filia iræ.

Articvlvs I.

Vtrùm rixa sit semper peccatum.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd rixa non semper sit peccatum. Rixa enim videtur esse contentio quædam. Dicit enim Isidorus in lib. Etymologiarum, quòd rixosus est à rictu canino dictus. Semper enim ad contradicendum paratus est,& iurgio delectatur, & prouocat contendentem. Sed contentio non semper est peccatum: ergo neque rixa.* 229. Inf.2.2æ. q.2.2.cor.

* Lib.10. ca.17. & incipit Religiosus in fi.

2. *Præterea,Gen.*26.dicitur,quòd serui Isaac foderunt alium puteum, & pro illo quoque rixati sunt. Sed non est credendum quod familia Isaac rixaretur publicè,eo non contradicente, si hoc esset peccatum: ergo rixa non est peccatum.

3. *Præterea,Rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum: ergo rixa non semper est peccatum.*

*Sed contra est, quòd ad Galat.*5. *rixæ ponuntur inter opera carnis, quæ qui agunt regnum Dei non consequentur: ergo rixæ non solum sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.*

Respondeo dicendum, quòd sicut contentio importat quandam

contra

contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quandam contradictionem in factis. Vnde super illud Galat. 5. Rixæ, dicit gloss. * quod rixæ sunt quando ex ira inuicem se percutiunt. Et ideo rixa videtur esse quoddam priuatum bellum, quod inter priuatas personas agitur, non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate: & ideo rixa semper importat peccatum. Et in eo quidem qui alterum inuadit iniustè, est peccatum mortale. Inferre enim nocumentum proximo etiam opere manuali, non est absque mortali peccato. In eo autem qui se defendit, potest esse sine peccato, & quandoque cum peccato veniali, & quandoque cum peccato mortali, secundum diuersum motum animi eius, & diuersum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi iniuriam illatam, & cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, nec propriè potest dici rixa ex parte eius. Si verò cum animo vindictæ vel odij, vel cum excessu debitæ moderationis se defendat, semper est peccatum. Sed veniale quidem, quādo aliquis leuis motus odij, vel vindictæ se immiscet, vel cum non multum excedit moderatam defensionem. Mortale autem quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum, vel grauiter lædendum.

Gloss. Lyran. ibi habet.

Ad primum ergo dicendum, quòd rixa non simpliciter nominat contentionem. Sed tria in præmissis verbis * Isidori ponuntur, quæ inordinationē rixæ declarant: Primò quidem, quod promptitudinem animi habet ad contendendum: quod significat cum dicit. Semper ad contradicendum paratus, scilicet siue alius bene, siue male dicat, aut faciat. Secundò, quia in ipsa contradictione delectatur, vnde sequitur: Et in iurgio delectatur. Tertiò, quia ipse alios prouocat ad cōtradictiones, vnde sequitur: Et in iurgio delectatur. Tertiò, quia ipse alios prouocat ad contradictiones, vnde sequitur: Et prouocat contendentem.

Loco citato in 3. arg. 1.

Ad secundum dicendum, quòd ibi non intelligitur, quòd serui Isaac sint rixati, sed quòd incolæ terræ rixati sunt contra eos. Vnde illi peccauerunt, non autem serui Isaac, qui calumniam patiebantur.

Ad tertium dicendum, quòd ad hoc, quòd iustum sit bellum requiritur, quod fiat auctoritate publica potestatis: sicut suprà dictum * est. Rixa autem fit ex priuato affectu iræ vel odij. Si enim ministri principis aut iudicis publica potestate aliquos inuadant, qui se defendant: non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicæ potestati resistunt. Et sic illi qui inuadunt, non rixantur neque peccant: sed illi qui se inordinatè defendunt.

9. prec. art.

ARTICVLVS II.

Vtrùm rixa sit filia iræ.

230. Iosr qu 158. a. 7. cor & 3. q. 7. ar. 2. ad 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd rixa non sit filia iræ. Dicitur enim Iacob 4. Vnde bella & lites in vobis? nónne ex concupiscentiis, quæ militant in membris vestris. Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia iræ, sed magis concupiscentiæ.

2. Præterea, Prouerb. 28. dicitur: Qui se iactat & dilatat, iurgia concitat. Sed idem videtur esse rixa, quod iurgium. Ergo videtur quod rixa sit filia superbiæ, vel inanis gloriæ: ad quam pertinet se iactare & dilatare.

3. Præterea, Prouerb. 18. dicitur: Labia stulti immiscent se rixis. Sed stultitia differt ab ira; non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiæ vel prudentiæ: ergo rixa non est filia iræ.

4. Præterea, Prouerb. 10. dicitur: Odium suscitat rixas. Sed odium oritur ex inuidia, vt dicit * Gregor. 31. Moral. ergo rixa non est filia iræ, sed inuidiæ.

Lib. 31. c. 31. à me.

5. Præterea, Prouerb. 17. dicitur: Qui meditatur discordias, seminat rixas. Sed discordia est filia inanis gloriæ, vt suprà dictum * est: ergo etiam & rixa.

* qu. 37. ar. 2. * L. 31. c. 31. à me.

Sed contra est, quòd * Gregor. dicit 31. Moral. quòd ex ira oritur rixa, & Prouerb. 15. & 29. dicitur: Vir iracundus prouocat rixas.

Ar. præc.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, * rixa importat quandam contradictionem vsque ad facta peruenientem, dum vnus alterum lædere molitur. Dupliciter autem vnus alium lædere intendit. Vno modo quasi intendens absolutè malum ipsius. Et talis læsio pertinet ad odium, cuius intentio est ad lædendum inimicum vel in manifesto, vel in occulto. Alio modo aliquis intendit alium lædere, eo sciente & repugnante: quod importatur nomine rixæ. Et hoc propriè pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ. Non enim sufficit irato, quòd latenter noceat ei, contra quem irascitur: sed vult quod ipse sentiat, & quod contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam eius, quod fecit, vt patet per ea quæ suprà * dicta sunt de passione iræ. Et ideo rixa propriè oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur. Et secundùm hoc, illud quod proximè oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia sicut ex prima radice.

1. 2. q. 45. 2. ad 2. 2. 2. q. 25. a. 1. & 2.

Ad secundum dicendum, quòd iactatio & dilatatio sui, quæ fit per superbiam vel inanem gloriam non directè concitat iurgium aut rixam, sed occasionaliter inquātum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad iniuriam reputat, quòd alter ei se præferat. Et sic ex ira sequuntur iurgia & rixæ.

Ad tertium dicendum, quòd ira, sicut suprà dictum * est, impedit iudicium rationis: vnde habet similitudinem cum stultitia, & ex hoc sequitur quòd habeant communem effectum. Ex defectu enim rationis contingit, quòd aliquis inordinatè alium lædere moliatur.

1. 2. q. 48. art. 3.

Ad quartum dicendum, quòd rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odij: quia præter intentionem odientis est, quod rixosè & manifestè inimicū lædat. Quandoque enim etiam occultè eum lædere quærit, sed quando videt se præualere cum rixa, & iurgio, læsionem intendit. Sed rixosè aliquem lædere est proprius effectus iræ, ratione iam * dicta.

In corp. art.

Ad quintum dicendum, quòd ex rixis sequitur odium & discordia in cordibus rixantium. Et ideo ille qui meditatur, id est, qui intendit inter aliquos seminare discordias procurat quod adinuicem rixentur: sicut quodlibet peccatum potest imperare actū alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quod rixa sit filia inanis gloriæ propriè & directè.

QVÆSTIO XLII.

De seditione quæ paci opponitur, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de seditione, quæ opponitur paci.

Et circa hoc quæruntur duo.

Primò, vtrùm sit speciale peccatum.

Secundò, vtrùm sit mortale peccatum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm seditio sit speciale peccatum ab illis distinctum.

232. Supra q. 39. art. 1. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum. Quia, vt Isidorus * dicit in libro Etymologiarum. Seditiosus est qui dissensionem animorum facit, & discordias gignit? Sed hoc, quòd aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere nisi illo quod procurat. Ergo videtur quod seditio non sit speciale peccatum à discordia distinctum.

* lib. 10. Etym. c. 18. incipit, Sapiens circa med.

2. Præterea, Seditio diuisionem quandam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur à scissura, vt supra dictum * est. Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum à peccato schismatis.

q. 39. a. 1.

3. Præterea, Omne speciale peccatum ab aliis distinctum, vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed

seditio, neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia, quæ ex capitalibus oriuntur, vt patet in * 31 Moral. vbi vtraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

Sed contra est, quòd 2. ad Corinth. 12. Seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

Respondeo dicendum, quòd seditio est quoddam speciale peccatum quod quantum ad aliquid conuenit cum bello & rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis. Conuenit quidem cum eis in hoc, quod importat quandam contradictionem. Differt autem ab eis in duobus. Primò quidem, quia bellum & rixa important mutuam impugnationem in actu: sed seditio potest dici, siue fiat huiusmodi impugnatio in actu, siue sit præparatio ad talem impugnationẽ. Vnde glos. 2.* ad Corinth. 12. dicit, quod seditiones sunt tumultus ad pugnam: cum scilicet aliqui se præparant & intendunt pugnare. Secundò differunt: quia bellum proprie est contra extraneos hostes, quasi multitudinis ad multitudinem. Rixa autem est vnius ad vnum, vel paucorum ad paucos. Seditio autem propriè est inter partes vnius multitudinis inter se dissentientes: puta cum vna pars ciuitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo quia seditio habet speciale bonum, cui opponitur, scilicet vnitatem & pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd seditiosus dicitur ille qui seditionem excitat: & quia seditio quandam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit, non quamcunque, sed inter partes alicuius multitudinis. Peccatum autem seditionis nõ solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinatè adinuicem dissentiunt.

Ad secundum dicendum, quòd seditio differt à schismate in duobus. Primò quidem, quia schisma opponitur spirituali vnitati multitudinis, scilicet vnitati ecclesiasticæ: seditio autem opponitur temporali, vel seculari multitudinis vnitati, puta ciuitatis vel regni. Secundò, quia schisma non importat aliquam præparationem ad pugnam corporalem, sed solùm importat dissensionem spiritualem. Seditio autem importat præparationem ad pugnam corporalem.

Ad tertium dicendum, quòd seditio sicut & schisma sub discordia continetur. Vtrumque enim est discordia quædam non vnius ad vnum, sed partium multitudinis adinuicem.

Articvlvs II.

Vtrùm seditio sit semper peccatum mortale.

232. Ar. præc. positam in corp. art.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat tumultum ad pugnam: vt patet per gloss. suprà * inductam. Sed pugna non semper est peccatum mortale: sed quandoque est iusta & licita, vt suprà habitum * est. Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

* qu. 40. artic.

Ar. præc. ad 3.

2. Præterea, Seditio est discordia quædam, vt dictum * est. Sed discordia potest esse sine peccato mortali, & quandoque etiam sine omni peccato: ergo etiam seditio.

3. Præterea, Laudantur qui multitudinem à potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum vna pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia verò nititur eum abiicere: ergo seditio potest fieri sine peccato.

Sed contra est, quòd Apostolus 2. ad Corinth. 12. prohibet seditiones inter alia, quæ sunt peccata mortalia: ergo seditio est peccatum mortale.

Ar. præc. * Li. 2. c. 21. & 19. c. 21. ante med. tom. 5.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, * seditio opponitur vnitati multitudinis, id est, populi, ciuitatis, vel regni. Dicit enim * Augustin. 2. de ciuitate Dei, quod populum determinant sapientes, non omnem cœtum multitudinis, sed cœtum iuris consensu, & vtilitatis communione sociatum. Vnde manifestum est, vnitatem, cui opponitur seditio, esse vnitatem iuris & communis vtilitatis. Manifestum est ergo, quòd seditio opponitur & iustitiæ, & communi bono: & ideo ex suo genere est peccatum mortale: & tanto grauius, quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est maius quam bonum priuatum, quod impugnatur per rixam. Peccatum autem seditionis primo quidem, & principaliter pertinet ad eos, qui seditionem procurant, qui grauissimè peccant. Secundò autem eos, qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi verò qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi: sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi, vt suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd pugna, quæ est licita, fit pro communi vtilitate, sicut suprà dictum est. Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis: vnde semper est peccatũ mortale.

Ad secundum dicendum, quòd discordia ab eo quod non est manifestè bonũ, potest esse sine peccato. Sed discordia ab eo quod est manifestè bonum, non potest esse sine peccato: & talis discordia est seditio, quæ opponitur vtilitati multitudinis, quæ est manifestè bonum.

Ad tertium dicendum, quòd regimen tyrannicum non est iustum: quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum priuatum regentis: vt patet per Philosophum * in 3. Politicorum, & in 8. Ethicor. Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis: nisi forte quando sic inordinatè perturbatur tyranni regimen, quòd multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti, quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias, & seditiones nutrit, vt citiùs dominari possit. Hoc enim tyrannicum est, cùm sit ordinatum ad bonum proprium præsidentis, cum multitudinis nocumento.

* L. 3. Polit. c. 5. lib. 8. Ethic. c. 10. non longè in pr. tom. 3.

Circa quæstionem quadragesimamprimam, & quadragesimamsecundam nihil occurrit peculiare notandum.

QVÆSTIO XLIII.

De scandalo, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum restat de vitiis, quæ beneficentiæ opponuntur: inter quæ alia quidem pertinent ad rationem iustitiæ: illa scilicet, quibus aliquis iniustè proximum lædit: sed contra charitatem specialiter scandalum esse videtur: & ideo considerandum est hic de scandalo.

Circa quod quæruntur octo.

Primò, quid sit scandalum.

Secundò, vtrùm scandalum sit peccatum.

Tertiò, vtrùm sit peccatum speciale.

Quartò, vtrùm sit peccatum mortale.

Quintò, vtrùm perfectorum sit scandalizari.

Sextò, vtrùm eorum sit scandalizare.

Septimò, vtrùm spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum.

Octauò, vtrùm sint propter scandalum temporalia dimittenda.

In sex primis articulis huius quæstionis explicat S. Thomas naturam huius peccati, in duobus verò vltimis explicat, quæ opera dimittenda sint propter vitandum scandalum.

Articvlvs I.

Vtrùm scandalum conuenienter diffiniatur, quod est dictum vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ.

233. q. 43. a. 1. a. 1. Et

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd scandalum inconuenienter diffiniatur esse dictum vel factum minus rectum,

ctum, præbens occasionem ruinæ. Scandalum enim peccatum est, vt post * dicetur. Sed secundùm Augustin.22. * contra Faustum: Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Ergo prædicta diffinitio est insufficiens: quia prætermittit cogitatum, siue concupitum.

2. Præterea, Cum inter actus virtuosos vel rectos, vnus virtuosior, vel rectior altero sit, illud solum videtur non esse minus rectum quod est rectissimum. Si ergo scandalum sit dictum, vel factum minùs rectum, sequitur, quod omnis actus virtuosus præter optimum sit scandalum.

3. Præterea, Occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens non debet poni in diffinitione, quia non dat speciem. Ergo inconuenienter in diffinitione scandali ponitur occasio.

4. Præterea, Ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinæ: quia causa per accidens sunt indeterminata. Si ergo scandalum est quod præbet alij occasionem ruinæ, quodlibet factum, vel dictum poterit esse scandalum: quòd videtur esse inconueniens.

3. Præterea, Occasio ruinæ datur proximo quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum diuiditur contra offensionem, & infirmitatem. Dicit enim Apostolus ad Rom.14. Bonum est non manducare carnem, & non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur: ergo prædicta diffinitio scandali non est conueniens.

Sed contra est, quòd Hieronym. * exponens illud quod habetur Matth.15. Scis quia Pharisæi audito hoc verbo, &c. dicit: Quando legimus: Quicunque scandalizauerit, hoc intelligimus, qui dicto, vel facto, occasionem ruinæ dederit.

Respondeo dicendum, quòd sicut Hieronymus * ibidem dicit, quod Græcè scandalum dicitur, nos offensionem vel ruinam, & impactionem pedis possumus dicere. Contingit enim, quòd quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam: & talis obex dicitur scandalum. Et similiter in processu viæ spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius: inquantum, scilicet aliquis sua admonitione vel inductione, aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Et hoc propriè dicitur scandalum. Nihil autem secundùm propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam, nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis: quia id quod est perfectè rectum, magis munit hominem contra casum, quam ad ruinam inducat. Et ideo conuenienter dicitur, quòd dictum, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ, sit scandalum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cogitatio vel concupiscentia mali latet in corde. Vnde non proponitur alteri, vt obex disponens ad ruinam, & propter hoc non potest habere scandali rationem.

Ad secundum dicendum, quòd minus rectum non dicitur hoc, quòd ab aliquo alio superatur in rectitudine: sed quod habet aliquem rectitudinis defectum. Vel quia est secundùm se malum, sicut peccatum. Vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolo. Qui inuis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat: tamen quia habet quandam speciem mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinæ. Et ideo Apostolus monet 1. ad Thessal.5. Ab omni specie mali abstinete vos. Et ideo conuenienter dicitur minùs rectum, vt comprehendantur tam illa quæ sunt secundum se peccata, quàm illa quæ habent speciem mali.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà habitum * est, nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta, vel facta, alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur dans causam ruinæ, sed dans occasionem: quod significat causam imperfectam, & non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam diffinitionibus poni id quod est per accidens: quia id quod est secundum accidens vni, potest per se alteri conuenire: sicut in diffinitione fortunæ ponitur causa per accidens, vt patet 2. Physic.

Ad quartum dicendum, quòd dictum vel factum alterius potest esse dupliciter alteri causa peccandi. Vno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo, vel facto intendit alium ad peccandum inducere, vel etiamsi ipse hoc non intendat, & ipsum factum est tale, quod de sui ratione habet, quòd sit inductiuum ad peccandum: puta cum aliquis publicè facit peccatum, vel quod habet similitudinem peccati. Et tunc ille qui huiusmodi actum facit, propriè dat occasionem ruinæ: vnde vocatur scandalum actiuum. Per accidens autem aliquod verbum, vel factum vnius est alteri causa peccandi, quando & præter intentionem operantis, & præter conditionem operis, aliquis malè dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cum aliquis inuidet bonis aliorum. Et tunc ille qui facit huiusmodi actum rectum, non dat occasionem, quantum in se est: sed alius sumit occasionem, secundùm illud ad Rom.7. Occasione autem accepta, &c. Et ideo hoc est scandalum passiuum sine actiuo: quia ille qui rectè agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinæ, quam alter patitur. Quandoque ergo contingit, quòd etiam sit simul scandalum actiuum in vno, & passiuum in altero, puta cum ad inductionem vnius, alius peccat. Quandoque verò est scandalum actiuum sine passiuo, puta cum aliquis inducit verbo, vel facto alium ad peccandum, & ille non consentit. Quandoque verò est scandalum passiuum sine actiuo, sicut iam dictum * est.

Ad quintum dicendum, quòd infirmitas nominat promptitudinem ad scandalum. Offensio autem nominat indignationem alicuius contra eum, qui peccat, quæ potest esse quandoque sine ruina. Scandalum autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

CONCLVSIO est affirmatiua.

ARTICVLVS II.

Vtrùm scandalum sit peccatum.

AD secundum sic proceditur. Videtur quòd scandalum non sit peccatum. Peccata enim non eueniunt ex necessitate: quia omne peccatum est voluntarium, vt suprà habitum * est. Sed Matth.18. dicitur: Necesse est, vt veniant scandala. Ergo scandalum non est peccatum.

2. Præterea, Nullum peccatum procedit ex pietatis affectu: quia nõ potest arbor bona fructus malos facere, vt dicitur Matth. 7. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu. Dicit enim Dominus Petro, Matth.16. Scandalum mihi es. Vbi dicit Hieron. * quòd error Apostoli de pietatis affectu veniens, nunquam inceptiuum videtur esse diaboli: ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Præterea, Scandalum impactionem quandam importat. Sed non quicunque impingit, cadit. Ergo scandalum quod est spiritualis casus, potest esse sine peccato.

Sed contra est, quòd scandalum est dictum, vel factum minus rectum. Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati, quod a rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

Respondeo dicendum, quòd sicut iam suprà dictum est, * duplex est scandalum. Scilicet passiuum in eo, qui scandalizatur: & actiuum in eo, qui scandalizat, dans occasionem ruinæ. Scandalum ergo passiuum semper est peccatum in eo qui scandalizatur. Non enim scandalizatur, nisi inquantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quæ est peccatum. Potest tamen esse scandalum passiuum sine peccato eius, ex cuius facto aliquis scandalizatur: sicut cum aliquis scandalizatur de his quæ aliis bene facit. Similiter etiam scandalum actiuum semper est peccatum in eo, qui scandalizat: quia vel ipsum opus quod facit, est peccatum: vel etiamsi habeat speciem peccati, diminuendum est semper propter proximi charitatem: de qua vnusquisque tenetur saluti proximi prouidere. Et sic qui non dimittit, contra charitatem agit. Potest tamen esse scandalum actiuum sine peccato alterius, qui scandalizatur, sicut suprà dictum * est.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod dicitur: Necesse est vt veniant scandala, non est intelligendum de necessitate absoluta,

soluta, sed de necessitate conditionali: qua, scilicet necesse est præscita, vel prænunciata à Deo, euenire, si tamen coniunctim accipiatur, vt in primo libro * dictum est. Vel necesse est euenire scandala necessitate finis: quia vtilia sunt ad hoc, vt qui probati sunt, manifesti fiant. Vel necesse est euenire scandala secundum conditionem hominum, qui sibi à peccatis non cauent. Sicut si aliquis medicus, videns aliquos indebita diæta vtentes, dicat: Necesse est tales infirmari: quod intelligendum est sub hac conditione, si diætam non mutent. Et similiter necesse est euenire scandala, si homines conuersationem malam non mutent.

q.31 ar. 6. ad 2.

Ad secundum dicendum, quòd scandalum ibi largè ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire, quodam pietatis affectu ad Christum.

Ad tertium dicendum, quòd nullus impingit spiritualiter, nisi retardetur aliqualiter à processu in via Dei, quod sit saltem per peccatum veniale.

Conclvsio est affirmatiua.

Articvlvs III.

Vtrùm scandalum sit speciale peccatum.

235. 4 dist. 38. q. 2. ar. 2. q. 2 & q. 3. col.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est dictum, vel factum minus rectum. Sed omne peccatum est huiusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum: Non ergo scandalum est speciale peccatum.

2. *Præterea*, Omne speciale peccatum, siue omnis specialis iniustitia inuenitur separatim ab aliis, vt dicitur in 5. Ethic.* Sed scandalum non inuenitur separatim ab aliis peccatis: ergo scandalum non est speciale peccatum.

Lib. 5. c. 3. tom. 5.

3. *Præterea*, Omne speciale peccatum constituitur secundùm aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc, quòd coram aliis peccatur. In manifesto autem peccare etsi sit circumstantia aggrauans, non videtur constituere peccati speciem: ergo scandalum non est speciale peccatum.

Sed contra, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet charitati: dicitur enim Rom. 14. Si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundùm charitatem ambulas. *Ergo scandalum est speciale peccatum.*

Ar. præc. q. 1. Illius.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est,* duplex est scandalum: actiuum, scilicet & passiuum. Passiuum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum, quia ex dicto, vel facto alterius aliquem ruere contingit secundùm quodcunque genus peccati: nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto, vel facto alterius, specialem rationem peccati constituit: quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositum. Scandalum autem actiuum potest accipi dupliciter: per se, scilicet, & per accidens. Per accidens quidem, quando est præter intentionem agentis, vt puta cum aliquis facto suo, vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solùm suæ satisfacere voluntati. Et sic etiam scandalum actiuum non est speciale peccatum, quia quod est per accidens, non constituit speciem. Per se autem est actiuum scandalum, quando aliquis suo inordinato dicto, vel facto intendit alium trahere ad peccandum: & sic ex intentione specialis finis, sortitur rationem specialis peccati. Finis enim dat speciem in moralibus, vt dictum est * suprà. Vnde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium propter speciale nocumentum proximi, quod intenditur: ita etiam scandalum est speciale peccatum propter hoc, quòd intenditur speciale proximi nocumentum: & opponitur directè correctioni fraternæ, in qua attenditur specialis nocumenti remotio.

2. 1. qu. 1. a. 3. & q. 72. a. 4. 6. & 7.

Ad primum ergo dicendum, quòd omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum actiuum, sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, vt dictum * est.

In corp. artic.

Ad secundum dicendum, quòd scandalum actiuum potest inueniri separatim ab aliis peccatis: vt puta, cùm aliquis proximum scandalizat facto, quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

Ad tertium dicendum, quòd scandalum non habet rationem specialis peccati ex prædicta circumstantia, sed ex intentione finis, vt dictum * est.

Conclvsio est affirmans.

In corp. art.

Articvlvs IV.

Vtrùm scandalum sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd scandalum sit peccatum mortale. Omne enim peccatum, quod contrariatur charitati, est peccatum mortale: vt suprà dictum est. * Sed scandalum contrariatur charitati, vt dictum * est. Ergo scandalum est peccatum mortale.

236. 4. dist. 38. q. 2. ar. 2. q. 1. & 2. q. 2. cor. * qu. 24. art. 12. & q. 1. 5. a. 3. 8. huius quæst.

2. *Præterea*, Nulli peccato debetur pœna damnationis æternæ, nisi mortali. Sed scandalo debetur pœna damnationis æternæ, secundùm illud Matth. 18. Qui scandalizauerit vnum de pusillis istis, qui in me credunt, expedit ei vt suspendatur mola asinaria in collo eius, & demergatur in profundum maris: *quia vt dicit Hieron.** *Multo melius est pro culpa breuem recipere pœnam, quàm æternis seruari cruciatibus: ergo scandalum est peccatum mortale.*

In istum locum citatum, tom. 9.

3. *Præterea*, Omne peccatum quod in Deum committitur, est peccatum mortale: quia solum peccatum mortale auertit hominem à Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum. Dicit enim Apostolus 1. ad Corinth. 8. Percutientes conscientiam fratrum infirmam, in Christum peccatis. *Ergo scandalum semper est peccatum mortale.*

Sed contra, inducere aliquem ad peccandum venialiter, potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali, *Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.*

Ar. 1. huius quæ.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, scandalum importat impactionem quandam, per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideo scandalum passiuum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantum: puta cum aliquis ex inordinato dicto, vel facto alterius commouetur motu venialis peccati. Quandoque verò est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius procedit vsque ad peccatum mortale. Scandalum autem actiuum, si sit per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale, puta cum aliquis, vel actum venialis peccati, vel actum qui non est secundùm se peccatum, sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua lesi indiscretione committit. Quandoque verò est peccatum mortale, siue quia committit actum peccati mortalis, siue quia contemnit salutem proximi: vt si pro ea conseruanda non prætermittat aliquis facere quod sibi libuerit. Si verò scandalum actiuum sit per se, puta cùm intendit inducere alium ad peccandum: si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale: & similiter, si intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis. Si verò intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Prima conclusio est, scandalum actiuum generale aliquando est mortale, aliquando veniale.

Secvnda conclusio, scandalum speciale etiam aliquando est mortale, aliquando veniale.

Articvlvs V.

Vtrùm scandalum passiuum possit etiam in perfectos cadere.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quòd scandalum passiuum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maximè perfectus. Sed ipse dixit Petro: Scandalum mihi es: ergo multo magis alij perfecti possunt scandalum pati.

237. 4. dist. 38. q. 2. ar. 4. q. 1.

2. Præ

2. *Præterea, Scandalum importat impedimentum aliquod, quod alicui apponitur in vita spirituali: sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitæ impediri possunt, secundùm illud 1. ad Thessal. 2. Voluimus venire ad vos: ego quidem Paulus semel & iterum, sed impedivit nos Satanas. Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.*

3. *Præterea, Etiam in perfectis viris peccata venialia inueniri possunt, secundùm illud 1. Ioan. 1.* Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. *Sed scandalum passiuum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, vt dictum* * *est: ergo scandalum passiuum potest in perfectis viris inueniri.*

* Ar. præc.

Sed contra est, quòd super illud Matth. 18. Qui scandalizauerit vnum de pusillis istis, *dicit Hieronymus.* * *Nota, quòd qui scandalizatur, parvulus est: maiores enim scandala non recipiunt.*

Hieron. in hoc loco, t. 9.

Respondeo dicendum, quòd scandalum passiuum importat quandam commotionem animi à bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commouetur, qui rei immobili firmiter inhæret. Maiores autem siue perfecti, soli Deo inhærent, cuius est immutabilis bonitas: quia etsi inhæreant suis prælatis, non inhærent eis, nisi inquantum illi inhærent Christo, secundùm illud 1. ad Corinth. 4. Imitatores mei estote, sicut & ego Christi. *Vnde quantumcunque videant alios inordinatè se habere dictis, vel factis ipsa à sua rectitudine non recedunt, secundùm illud Psal. 124.* Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion, non commouebitur in æternum, qui habitat in Ierusalem. *Et ideo in his qui perfectè Deo adhærent per amorem, scandalum non inuenitur, secundùm illud Psal. 118.* Pax multa diligentibus legem tuam, & non est illis scandalum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum * *est, scandalum largè ponitur ibi pro quolibet impedimento. Vnde Dominus Petro dixit: Scandalum mihi es: quia nitebatur eius propositum impedire circa passionem subeundam.*

* Ar. 2. ad 1.

Ad secundum dicendum, quòd in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta, vel facta Rom. 8. Neque mors, neque vita, poterit nos separare à charitate Dei.

Ad tertium dicendum, quòd perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia, nō autem ex aliorum dictis, vel factis scandalizantur secundùm veram scandali rationem. Sed potest esse in eis quædam appropinquatio ad scandalum, secundùm illud Psal. 72. Mei pene moti sunt pedes.

CONCLVSIO est negatiua.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm scandalum actiuum possit inueniri in viris perfectis.

238. 4. dist. 38. q. 1. ar. 3. q. 2.

AD *sextum sic proceditur. Videtur, quòd scandalum actiuū possit inueniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis, vel factis perfectorum aliqui patiuntur scandalizantur, secundùm illud Matth. 15.* Scis quia Pharisæi audito hoc verbo, scandalizati sunt? *Ergo in perfectis viris potest inueniri scandalum actiuum.*

2. *Præterea, Petrus post acceptum Spiritum sanctum in statu perfectorum erat: Sed postea Gentiles scandalizauit. Dicitur enim ad Galat. 2.* Cùm vidissem, quòd non rectè ambularent ad veritatem Euangelij, dixi Cephæ, *id est Petro*, coram omnibus: Si tu cum Iudæus sis, Gentiliter & non Iudaicè viuis, quomodo Gentes cogis Iudaizare? *Ergo scandalum actiuum potest esse in viris perfectis.*

3. *Præterea, Scandalum actiuum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum actiuum potest esse in viris perfectis.*

Sed contra, plus repugnat perfectioni scandalum actiuum, quàm scandalum passiuum. Sed scandalum passiuum non potest esse in viris perfectis: ergo multo minus scandalum actiuum.

Respondeo dicendum, quòd scandalum actiuum propriè est, A cùm aliquis tale aliquid dicit, vel facit, quod de se tale est, vt alterum natum sit inducere ad ruinam: quòd quidem est solùm illud, quod in ruinam fit, vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet, ea quæ agunt, secundùm regulam rationis ordinare, secundùm illud 1. ad Corinth. 14. Omnia honestè, & secundùm ordinem fiant in vobis. *Et præcipuè hanc cautelam adhibent in his, in quibus non solùm ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem parerent. Et si quidem in eorum manifestis dictis, vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana, secundùm quam à perfectione deficiunt: non tamen in tantum deficiunt, vt multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum & leuiter: quod non est tam magnum, vt ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.*

Ad primum ergo dicendum, quòd scandalum passiuum semper ab aliquo actiuo causatur. Sed non semper ab aliquo scandalo actiuo alterius, sed eiusdem qui scandalizatur: quia, scilicet ipse sibi sum scandalizat. B

Ad secundum dicendum, quòd Petrus peccauit quidem, & reprehensibilis fuit secundùm sententiam Augustini, * *& ipsius Pauli, suburahens se à Gentilibus, vt vitaret scandalum Iudeorum, quia hoc incautè aliqualiter faciebat: ita quod ex hoc Gentiles ad fidem conuersi scandalizabantur, non tamen factum Petri erat tam graue peccatū, quòd meritò possent alij scandalizari. Vnde patiebantur scandalum passiuum: non autem erat in Petro scandalum actiuum.*

Epi. 8. & 9. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quòd peccata venialia perfectorum præcipuè consistunt in subitis motibus, qui cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua verò etiam in exterioribus dictis, vel factis venialia peccata committant, tam lenia sunt, vt de se scandalizandi virtutem non habeant.

CONCLVSIO est negans. C

Circa hos articulos disputandum nobis est cum S. Thoma de natura scandali.

DISPVTATIO XCV.

Circa hos articulos.

HANC quæstionem semel, & iterum ex instituto explicuit P. Vasquez, cuius doctrina à viris valdè doctis tanquam D. Thomæ consentanea maximè probata est: ex prædicto ergo auctore omnia ferè desumam, quæ in huius quæstionis explicationem adducam, obseruata etiam doctrina eiusdem auctoris, quā tradidit prima secundæ disp. 102. D

DVBIVM I.

Quid sit scandalum, & quotuplex.

COmmuniter definitur scandalum factum vel dictum minùs rectum, præbens occasionem ruinæ. ita S. Thomas *artic. 1.* Durandus *in 4. d. 34. q. 3.* Paludanus *quæst. 6. artic. 1.* Angelus & Armilla *verbo, scandalum, num. 1.* Sylvester *quæst. 1.* Couarruuias *regula peccatum, prima parte,* & alij communiter *in hac quæstione.* Pro cuius intelligentia sciendum est ex Hieronymo *tomo 9. in cap. 15. Matthæi*, circa illud, *scandalizati sunt*, scandalum Græcè significare offensionem, ruinam vel offensionem pedis; & quia in spiritualibus disponi solet quis ad ruinam per dictum vel factum alterius, ideo tale dictum, vel factum in hac materia dicitur scandalum, non quodcumque, sed dictum vel factum minùs rectum. Dicitur autem minùs rectum, vt explicat S. Thomas *artic. 1. ad secundum*, quia vel est malum, vel saltem habet speciem mali. Malum autem vel malitia propria, vel malitia euentus. Hanc verò definitionem tradunt Doctores de scandalo actiuo. Duplex enim est scandalū, alterum actiuum, alterum passiuum. Scandalum passiuum definitur ab aliquibus quòd sit scandalum Pharisæorum. ita Maior

in 4.d.38.q.25. Sotus *in cap.14. epistolæ ad Romanos*, in illa verba, *sed hoc iudicate magis.* Verumtamen passiuum scãdalum latiùs patet;quia, vt dicemus circa articulum octauum,est etiam scandalum passiuum pusillorum.Rectiùs ergo definitur communiter, scandalum passiuum peccatum eius qui scandalizatur. Hoc autem oriri solet vel ex scandalo actiuo quod iam definitum est, vel ex opere alterius non habente speciem mali.Et,vt dicemus articulo octauo, aliqua bona omittenda sunt propter scandalum pusillorum,quæ tamen omittenda non sunt propter scandalum Pharisæorum.

In scandalo autem passiuo quod nascitur ex opere bono alterius, & non habente speciem mali, non dicitur is qui operatur præstare occasionem ruinæ, sed is qui scandalizatur sumere eam occasionem, eo quòd alius nec fecit opus malum,nec habens speciem mali.

Ex dictis autem fit non rectè Caietanum *in summa verbo, scandalum,* illud definiisse,quod ex facto vel dicto alterius minùs recto occasionem habuit,hæc enim definitio adæquata non est. licèt enim tale peccatum scandalum passiuum sit,tamen etiam est scãdalum passiuum quod fit desumpta occasione ex opere bono alterius non habente speciem mali. Diuidi etiam solet scandalum actiuum in generale & speciale, quæ distinctio ex dicendis intelligetur.

Deinde explicandum est quando scandalum actiuum sit speciale peccatum. Peculiaris difficultas est circa articulum tertium S.Thomæ, an ad scandalum speciale sit necessarium voluntarium directum quo quis tendat in ruinam proximi.

Prima sententia est Caietani *in hac quæstione,& in summa,verbo,scandalum.* Armilla ibi *num.1.* Couarruuias *regula peccatum, prima parte,num.4.* Paludanus *in 4.d.38.q.6. artic.2. concluf.2.* asserentium tunc esse speciale peccatum scandali quoties dat aliquis alteri occasionem peccati opere non malo,sed habente speciem mali, & tunc sufficere indirectum voluntarium. Quod si opus sit malum,docent non esse speciale peccatum absque voluntate directa; de hac verò parte dicemus infrà.

Primum verò probat Paludanus, quia quando opus non est malum ex proprio obiecto, non habet aliunde malitiam quàm ex euentu scandali:tunc ergo ea malitia peculiaris erit. Sed Caietanus hoc peccatum scandali docet solùm reductiuè pertinere ad scandalum, per se enim ad speciem scandali requiritur voluntarium directum. & idem docet quoad vtramque partem Bañez *artic.2.dub.1.*

Alij verò vniuersim docent semper esse peccatũ speciale scandali, quoties aliquis ita est causa peccati alterius vt ei imputetur qui dedit causam. sic Alexander *2. par.quæst.vlt.memb.2.* Supplementum *in 4.dist.38.q.2. art.2. concluf.3.& 4.* Antonius *2.par.tract.7.cap.4.§.3.*Maior *in 4. d.38.q.25.§.tertiò principaliter.* Adrianus *in 4.q.4.de confessione,versiculo,venio nunc.* Syluester *verbo, scandalum, quæst.2.* & aliqui ex recentioribus.& probari potest primò,quia ruina alterius non est circumstantia generalis:ergo non est necessarium voluntarium directum circa illam vt peccatum scandali sit speciale. Antecedens probatur, quia illa circumstantia solùm reperitur in peccatis publicis quę fiunt coram aliis qui ex illis sumunt occasionem peccandi. Secundò,quia damnum corporale constituit peculiarem materiam peccati, etiamsi non sit directè volitum:ergo idem erit de damno spirituali. Argumentum est à simili,& antecedens certum ex communi sententia. Tertiò,quia cùm aliquis petit ab alio mutuum sub vsuris, peccat peccato scandali, quia præbet occasionem peccandi, & tamen dici non potest quòd peccet peccato iniustitiæ,quia contra seipsum iniustitia non est; peccat ergo peccato speciali scandali. Alia argumenta pro hac sententia adducemus infrà.

Tertia sentẽtia est Nauar.in summa,de qua infrà dicã.

Quarta ergo sententia est asserentium ad peculiarem speciem scandali requisitum esse volutarium directum, & expressum,quò quis velit ruinã proximi. Huius sententiæ esse D.Thomam ostendemus *dubio sequenti,* & illam docuit Albertus *in 4.d.17. artic.48.* Durandus *in ea distinctione, artic.3. num.7.* & Angelus *verbo,scandalum, n.2.* & omnium optimè P.Vasquez *1.2.tom.1. disput.102. cap.4.* Et de scandalo per se ita docuerunt, vt vidimus, Caietanus & Bañez. Et hæc sententia mihi est longè probabilior. Et probatur primò, quia si sufficit voluntarium indirectum ad peccatum scandali,sequitur grauius peccare eum qui suaderet homicidium, quàm qui occideret:nam qui occideret,solùm peccaret peccato homicidij contra iustitiam,& tamen qui suaderet homicidium secundùm oppositam sententiam, non solùm peccaret peccato homicidij, quia suo consilio est causa homicidij,sed etiam peccaret peccato scandali peculiaris, eo quòd indirectè saltem intenderet ruinam spiritualem proximi illius cui suaderet homicidiũ. hoc autem planè videtur esse contra communem sensum.

Secundò,quia vel scandalum est peculiare peccatum ratione illius peccati cuius est causa,aut ratione ruinæ spiritualis quam patitur scandalizatus: sed ratione nullius est speciale peccatum, nisi intendatur expressè ruina:ergo. Minor quoad vtramque partem probatur, primò non ratione peccati,ad quod inducit,quia hoc non semper est eiusdem rationis. v.g. furtum, homicidium, &c. ergo. Secundò, quia scandalum hac ratione sumptum frequenter est in eadem specie cum peccato eius qui scandalum patitur: nam inducere ad furtum. v. g. peccatum est furti.

Deinde non ratione ruinæ spiritualis, quia illa directè non intenditur,quia talis circumstantia solùm indirectè volita contra nullã virtutem peculiarem est. Non contra iustitiam,quia is qui peccat sciẽs & volens peccat: ergo ex hac parte non infertur illi iniustitia ex eo quòd inducatur ad peccandum, & ita nullus dixit peccatum scandali esse contra iustitiã. Rursus non est contra charitatem theologicam, ad hoc enim requiritur vt quis intendat ruinam alterius ex displicentia Dei, vt constat ex dictis de hac virtute. Nec est contra beneuolentiam aut charitatem proximi,quia hac virtute volumus illi bonum ex cõplacentia illius; ergo non est peccatum commissionis contra hanc virtutem,nisi quis intendat ruinam proximi ex displicentia illius. Nec est contra misericordiam, quia hæc,vt dixi,expressè intendit subleuationem miseriæ proximi, aliàs qui suo dicto vel facto moueret ad bonum,diceretur facere opus misericordiæ,quod tamen verum non est.

Vltimò si scandalum opponitur alicui actui misericordiæ,maximè correptioni, hæc verò expressè tendit in emendationem proximi ex complacentia ipsius corripientis, & qui solùm suo exemplo mouet ad bonum, non facit opus correptionis;ergo actus contrarius correptioni debet expressè intendere ruinam proximi,aliàs non erit actus ille ratione peculiaris circumstantiæ oppositus peculiari virtuti. Sicut ergo cùm aliquis infert damnum proximo in bonis, solùm peccat contra iustitiam, & non contra charitatem Dei aut proximi, quia etiamsi velit malum proximo,tamen non vult ex displicentia Dei aut proximi; ita licèt inducat proximum ad peccatũ homicidij, & ex eo sequatur ruina proximi, solùm peccabit peccato homicidij quando ruina illa non est expressè volita. & his rationibus vtuntur authores quartæ sententiæ, quibus satis efficaciter illa probatur.

Recentiores tamen aliqui alia ratione vtuntur, quia inducere aliquem ad bonum honestũ in communi non est actus peculiaris virtutis; ergo inducere aliquem ad delectabile quodcumque sub ratione delectationis,non erit peccatũ peculiaris vitij. Consecutio videtur efficax à simili;assumptum verò communiter conceditur; &,vt

suprà

suprà dixi *ad quæstionem quartam, articulo secundo.* voluntas qua quis vult amplecti honestum in communi, non habet peculiarem habitum, ex doctrina S. Thomæ quem communiter sequuntur Thomistæ *prima secundæ quæstione 13.* vbi P. Vasquez, &c. ergo velle amplecti delectabile vt sic, non habebit peculiarem habitum, quia solùm contradicit honesto in communi. Quid verò ego sententiam de habitu ad actum illum circa bonum in communi, dixi ad quæstionem quartam.

Huic rationi respondere posset aliquis ex parte obiecti, talem actum non esse contra peculiarem virtutem, ex parte tamen circumstantiæ, nempe ruinæ proximi, semper esse contra peculiarem virtutem; & licèt actus quo inducitur quis ad honestum in communi solùm habeat vnam honestatem, mirum non esse, quia ad actum honestum requiritur expressa voluntas honesti, vt sic. At verò ad actum peccati sufficere solet indirectum voluntarium, vt constat in peccato homicidij, & ita posse sufficere ad peccatum scandali specialis indirectum voluntarium quo quis tendit in ruinam proximi, quando inducit illum ad amplectendum bonum vtile.

Sed ex dictis constat hanc circumstantiam ruinæ specialis non habere specialem contrarietatem cum peculiari aliqua virtute, quando non est directè volita.

Quartò alia ratione vti possumus meo iudicio satis efficaci contra secundam sententiam. Talis autem est, quia propria ruina non habet rationem peccati specialis, quia est communis circumstantia cuiuslibet proprij peccati; ergo inducere aliquem ad peccatum. v. g. furti, tantùm erit peccatum furti: ex ruina autem alterius indirectè volita non habebit peculiarem speciem, quia talis ruina est circumstantia generalis cuiuslibet peccati ad quod inducitur proximus, hoc enim ipso quòd inducitur ad peccatum furti, vel homicidij, aut alterius similis, inducitur ad ruinam, sicut ad inobedientiam generalem.

Sed respondent aliqui hanc circumstantiam non esse communem omnibus peccatis, sed solùm iis peccatis quibus proximus inducitur ad peccandum, & propter hanc solutionem aliqui qui nostram sententiam sequuntur arbitrantur rationem hanc non esse satis efficacem. Mihi tamen semper visa est efficax, & solutio potest refutari, quia in omni peccato quod facimus contra proximum, circumstantia generalis est malum illius, & tamen etiamsi illa circumstantia non sit simpliciter communis omnibus peccatis, non constituit specialem rationem peccati, licèt materialiter sit contra obiectum charitatis proximi. Vt ergo aliqua circumstantia non constituat speciale peccatum, non est necessarium vt simpliciter sit communis omnibus peccatis; ruina ergo proximi indirectè volita non erit speciale peccatum, quia est circumstantia communis multis, & quasi commune prædicatum cuiuslibet peccati, ad quod inducit proximus in qualibet materia. Sicut ergo vt quis peccet contra charitatem proximi peculiari peccato commissionis, necessarium videtur vt non solùm inferat malum in hac vel illa materia, sed vt inferat ex displicentia proximi; ita ad peccatum scandali non sufficit inducere ad peccatum, & ruinam, sed necessarium est vt inducens velit expressè ruinam.

Verum est rationem à priori esse secundam; quia, vt diximus, talis ruina non habet peculiarem oppositionem cum peculiari aliqua virtute, nisi sit expressè volita. Plura autem sunt peccata quæ requirunt expressam tendentiam in obiectum. v. g. peccatum inobedientiæ specialis, de quo S. Thomas infrà *quæstione 104. articulo secundo ad primum.* & alia exempla adducit P. Vasquez *disputatione citata, capite quinto.* & iuxta doctrinam traditam optima est ratio S. Thomæ *articulo tertio.* Probat enim ruinam spiritualem proximi non constituere peculiare peccatum scandali, si solùm sit per accidens voluntaria. quæ ratio licet non probet in vniuersum de omni genere peccati, quia in damno corporali non est requisitum directum voluntarium vt constituatur peculiare peccatum, in hac tamen materia efficax est ratio S. Thomæ propter ea quæ diximus, iam enim ostendimus ruinam spiritualem non habere peculiarem oppositionem cum virtute, nisi directè intendatur.

Ex dictis verò facilè est tres priores sententias impugnare, & argumenta facta contra nostram diluere. Et prima sententia refellitur, quia licèt detur occasio scandali opere alias bono, malitia illius non erit specialis scandali, sed habebit malitiam ex peccato scandalizati ad quod inducit, & ratio Paludani nullius est momenti, quia siue opus sit alias malum ex proprio obiecto, siue solùm habeat malitiam ex peccato ad quod inducit, malitiam sanè scandali ex eo solùm habet quod inducit ad malum; si ergo in vno casu non est speciale scandalum, nec in altero erit, sed in vtroque malitiam habebit operis mali ad quod inducit.

Nec placet quod docuit Caietanus reductiuè esse scandalum speciale, quando opus non est ex se malum, quia si indirectè voluntarium sufficit, vt sit reductiuè scandalum speciale quando opus non est ex se malum, id etiam haberet quando alias esset ex suo obiecto malum, quia secundam speciem posset sumere ex ruina proximi etiam indirectè volita, sicut illam habet quando est directè volita.

Couarruuias autem non videtur consequenter locutus; ipse enim *capite alma mater, prima parte, §. decimo, numero sexto*, putat in vniuersum euentum tribuere speciem, licèt non sit directè voluntarius quando aliquis dabat operam rei illicitæ; ergo ex sententia illius malitia scandali potius cadet in actum alias malum ex obiecto, etiamsi circumstantia illa indirectè sit volita.

Secunda sententia satis est impugnata. Ex dictis etiam facilè intelligitur quid veri habeat, & quid falsi sententia Nauarri, ipse enim *in summa capite sexto, numero decimonono*, pro eodem videtur sumere peculiare peccatum scandali, & esse circumstantiam scandali explicandam in confessione quoties ruina proximi est directè volita, & in hoc conuenit cum quarta sententia. Secundò docet explicandum esse in confessione scandalum quando opere ex se bono vel indifferenti, habente tamen ex se speciem mali, data est occasio ruinæ, & verum sanè est hoc esse explicandum in confessione. v. g. an ex tali opere data fuerit occasio furti, aut homicidij. Ex hoc tamen non sequitur in eo casu esse scandalum speciale, quia explicandum est illud peccatum, non quia sit peccatum speciale scandali, sed quia explicanda est species cuiuslibet peccati, atque adeò & species quam habet opus illud ex peccato alterius ad quod inducit. Vnde principium illud Nauarri de obligatione explicandi peccatum scandali in confessione non rectè infert peccatum illud scandali explicandū esse scandalum speciale.

Ad rationem primæ sententiæ iam responsum est in eo casu malitiam scandali actiui desumi ex peccato ad quod inducit, & non esse scandalum peculiare si desit expressa voluntas ruinæ.

Ad primam rationem secundæ sententiæ respondetur primò iam esse ostensum qua ratione circumstantia illa sit aliquo modo circumstantia generalis. Deinde ostensum est eam circumstantiam non posse tribuere speciem actui nisi sit directè volita.

Ad secundam respondetur esse diuersam rationem damni corporalis illati contra iustitiam, & damni spiritualis, quia illud habet peculiarem oppositionem cum virtute etiam indirectè volitum; hoc verò non item, vt probatum est.

Ad tertium *in hac 2. 2. quæst. 78. artic. 4.* explicuimus

quando licitum sit, aut non, petere mutuum sub vsuris. Nunc verò respondetur illum qui peccat petendo mutuum sub vsuris, peccare contra iustitiam, non quia ipse sibi immediatè faciat iniuriam, sed quia est causa vt alius sibi inferat, & peccet contra iustitiam. Cùm verò Aristoteles *primo Ethicorum, capite sexto,* dixit eiusdem ad seipsum non esse iustitiam, aut iniustitiam, solùm voluit neminem in se solùm peccare peccato iniustitiæ inferendo sibi iniuriam, non tamen negat posse aliquem reum esse iniustitiæ contra seipsum factæ.

Vlteriùs solet obiici cum qui inducit alterũ ad peccandum peccare contra iustitiam, quia infert damnum spirituale, etiamsi peccans illud patiatur sciens & volens, sicut dici solet peccare contra iustitiam qui suadet alteri vt seipsum occidat, etiamsi ille voluntariè se occidat. Respondetur si is qui seipsum occidit peccat contra iustitiam, vt aliqui docent, tunc ille qui suadet peccabit etiam contra iustitiam. At sine controuersia est illum qui infert sibi damnum spirituale non peccare peculiari peccato ex ruina spirituali, quæ omne peccatum comitatur, quare nec ille qui suadet hanc ruinam nisi directè illã velit, peccabit peculiari peccato. Quòd si is qui se occidit non peccat peccato injustitiæ, sed alio peculiari peccato, illo etiam peccabit qui suadet, & ita non probatur in eo casu esse peculiare peccatum scandali. Contra quam tamen virtutem sit seipsum occidere, tractat latè S. Thomas infrà *quæst. 64. artic. 5.* & P. Vasquez *disputatione citata, capite nono.* pro præsenti autem sufficiant dicta.

Secundò solet obiici, quia potest esse peccatum contra misericordiam, etiamsi quis non velit expressè ruinam illius corporalem; ergo idem etiam dici poterit de ruina spirituali indirecte volita. Assumptum patet, quia si aliquis non succurrat necessitati proximi quando debet succurrere, peccat contra misericordiã, etiamsi non habeat expressam voluntatem ruinæ proximi. Respondeo, antecedens esse verum de peccato omissionis, sicut potest quis peccare contra præceptum dilectionis Dei, si quando eliciendus est actus ex obligatione illius præcepti omittatur actus debitus, etiamsi non habeat expressum odium Dei, quod est peccatum commissionis contra charitatem. Eodem igitur modo potest esse peccatum omissionis contra misericordiam, si quacumque ratione omittat actum debitum, siue voluntariè directè vel indirectè, quia est ibi peculiaris malitia contra misericordiam: peccatum autem commissionis esse non potest si quis indirectè tantùm velit ruinam spiritualem; quia, vt satis explicatum est, non habet peculiarem oppositionem cum virtute aliqua peculiari, sed fortitur rationem generalem circumstantiæ.

Tertiò potest obiici quòd licèt ad rationem virtutis requiratur voluntas directa boni honesti, vt sic, quia ad hoc vt actus sit formaliter bonus non solùm requiritur vt quis faciat opus ex se honestum, sed etiam vt honestè faciat, hoc est, ex honestatis amore, ad peccatum tamen indirectè voluntarium sufficit. v. g. vt quis peccet contra iustitiam, sufficit vt quacumque ratione sumat alienum. Respondetur verum esse ad aliqua peccata non esse necessariam expressam illam tendentiam in obiectum materiale, ad aliqua tamen necessariam esse, quia alioqui non erit peculiaris oppositio cum virtute, vt planè constat in peccato inobedientiæ specialis; licèt enim in quolibet peccato sit inobedientia, tamen absque expressa tendentia in obiectum ex contemptu non potest esse peculiaris ratio inobedientiæ, & ita philosophamur de peccato scandali specialis propter dicta.

Quartò obiiciunt recentiores aliqui qui secundam sequuntur sententiam, si quis inducat alium vt sequatur bonum delectabile non inducit ad specialem speciem peccati, & tamen facit contra misericordiam debitam proximo quando peccat peccato peculiaris scandali; quòd verò non peccet peccato alterius peculiaris speciei, ex eo probant quòd solùm inducit ad delectabile vt sic. Respondetur tamen talem inductionem habere ex obiecto peculiarem malitiam: nam sicut actus quo quis vult amplecti bonum honestum ex obiecto illo communi habet peculiarem honestatem, vt docuit P. Vasquez *prima secundæ tomo primo, disputatione 50. capite secundo.* & ratio est, quia obiectum illud honestum est, etiamsi non versetur circa materiam aliquam in specie: eodem modo philosophandum est de voluntate illa qua quis vellet amplecti bonum delectabile. Verum est rationem illam honestatis & malitiæ non pertinere ad peculiarem aliquem habitum. Et sanè secundùm authores secundæ sententiæ in ea inductione qua quis induceret alium ad bonum delectabile præter malitiam sumptam ex obiecto delectabili vt sic, concedenda esset peculiaris alia malitia scandali desumpta ex ruina proximi indirectè volita, ex quo fieret id quod singulare est in Philosophia, actum qui circa proprium obiectum non generaret habitum, semper generare illum ratione malitiæ desumptæ ex circumstantia, quia semper ille actus esset peccatum speciale scandali, quod non leue signum est falsitatis illius sententiæ.

Quintò obiicitur peccatum scandali frequenter reprehendi à Patribus, & tamen scandalum peculiare prout à nobis explicatur, rarissimè contingit; ergo Patres non requirunt ad rationem scandali voluntarium illud expressum. Respondetur à Patribus reprehendi scandalum illud quo quis verbo vel exemplo inducit alium ad peccandum in qualibet materia, non tamen disputant an præter peccatum illud quod est in illa materia sit peculiaris alia ratio malitiæ distinctæ, & quia frequenter homines inducuntur prauis operibus, vel consiliis ad peccandum in vna vel altera materia, ideo scandalum generale reprehenditur à Patribus. An verò hæc circumstantia generalis sit explicanda in confessione, non est huius loci, sed spectat ad materiam de pœnitentia.

Sextò obiici potest contra primam rationem nostræ sententiæ, nihil probari ex eo quòd homicidium directè volitum ab eo qui occidit, maioris malitiæ est quàm sit consilium homicidij. Hæc tamen doctrina facile potest refutari, tum quia fieri potest vt vterque expressè tendat in homicidium, tum quia is qui præbet consilium secundùm oppositam sententiam peccat duplici peccato diuersæ speciei, nempe peccato homicidij, sicut ipse qui occidit, & peccato specialis scandali, quia suadet alteri homicidium: mirum autem esset si propter solùm directum voluntarium vnum peccatum maius esset duobus diuersæ speciei, vt dici posset illum qui occidit plus peccare peccato homicidij vnico quàm qui consulit homicidium, qui tamen secundùm oppositam sententiam peccat duplici peccato homicidij, & peccato peculiaris scandali.

DVBIVM III.

Quæ sit mens S. Thomæ circa naturam scandali specialis.

CAietanus & Bañez putant ex mente S. Thomæ requiri ad scandalum per se directum voluntarium, & ita Caietanus ait solùm peccare peccato furti illum qui

qui prouocat ad furtum, si non faciat cum expressa intentione ruinæ alterius. & P. Vasquez suprà *capite quarto*. Et probatur primò, quia S. Thomas *in articulo tertio huius quæstionis*, docet requiri intentionem per se. hæc enim sunt verba illius: Scandalum actiuum potest accipi dupliciter, per se scilicet, & per accidens. Per accidens quidem quando est præter intentionem agentis, puta cùm quis facto suo, aut verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solùm suæ satisfacere voluntati, & sic scandalum actiuum non est speciale peccatum, quia quod est per accidens, non constituit speciem per se. Aut est scandalum actiuum quando quis suo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccandum, & sic ex intentione specialis finis sortitur rationem specialis peccati, finis enim dat speciem in moralibus. & ad primum ait rationem specialis peccati scandali haberi ex intentione finis. & ad tertium sic ait: Dicendum quòd scandalum non habet rationem specialis peccati ex prædicta circumstantia, sed ex intentione finis. Docuerat autem eam circumstantiam, id est, peccare coram aliis, esse circumstantiam aggrauantem, & ideo in corpore argumenti appellauit illum actum scandalum actiuum; existimat ergo S. Thomas ad specialem rationem scandali esse requisitum directum voluntarium: nam saltem indirectum voluntarium necessarium est ad circumstantiam illam aggrauantem generalis scandali actiui. & eandem doctrinam habet S. Thomas *in 4. d. 38. quæst. 2. artic. 2.*

Cæterùm licèt hæc sint adeò manifesta, non desunt recentiores aliqui qui existimant S. Thomam contrariam docuisse sententiam. & probatur primò ex *articulo primo huius quæstionis ad quartum*, vbi dicit dictum vel factum vnius duobus modis posse alteri occasionem peccandi præbere, vno modo per se, alio modo per accidens: per se, quando aliquis intendit alium inducere ad peccandum, vel talis est actus quòd sit inductiuus ad peccandum, sicuti si publicè quis peccet, & tunc qui huiusmodi actum facit, propriè dat alteri occasionem ruinæ, & dicitur scandalum actiuum: per accidens autem dictum vel factum vnius est alteri causa peccandi quando præter intentionem operantis, & præter conditionem operis aliquis malè dispositus inducitur ad peccandum, puta cùm aliquis inuidet bonis aliorum. Ex his ergo verbis S. Thomæ colligunt iuxta eius mentem posse esse scandalum actiuum speciale, etiamsi quis non intendat expressè ruinam proximi, sed solùm si faciat actum ex se inductiuum ad peccandum, vtroque enim modo dicit esse scandalum actiuum. Secundò probant, quia *articulo tertio ad secundum*, dicit S. Thomas scandalum actiuum posse inueniri separatum ab aliis peccatis, vtpote cùm aliquis scãdalizat facto quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali; ergo sentit sufficere ad specialem rationem scandali indirectum voluntarium, aliàs si quis intenderet directè ruinam alterius, non solùm esset in eo actu malitia specialis scandali, sed etiam malitia alterius peccati ad quod inducitur scandalizatus.

Mihi placet prima sententia, quæ meo iudicio planè conuincitur ex citatis testimoniis S. Thomæ, solúmque restabit refutare quæ illis respondent recentiores. Primò ergo aliqui dicunt S. Thomam *articulo tertio huius quæstionis*, solùm requirere intentionem, siue illa sit directa, siue indirecta; planè tamen falluntur, quia S. Thomas manifestè distinguit scandalum actiuum in per se, & per accidens. Et per accidens dicit esse quando quis non intendit inducere ad peccandum, sed suæ satisfacere voluntati, & tamen in eo casu fatetur esse circumstantiam aggrauantem, quam in solutione tertij dicit non esse speciale peccatum scandali. Vnde articulo quarto huius quæstionis expressè distinguit scandalum per se & per accidens, & docet scandalum per accidens posse esse peccatum veniale, & scandalum per se dicit esse cùm quis inducit alterum ad peccandum, vbi planè de directa intentione loquitur: nam indirecta etiam est necessaria ad scandalum per accidens.

Alij respondent S. Thomam *articulo tertio*, solùm docuisse scandalum sumere speciem à fine, non tamen dixisse sumere malitiam ab illo. Hæc tamen solutio planè refutatur, quia S. Thomas ex eo vult non esse peccatum speciale scandali quando non intenditur expressè ruina, & directè, quia necessaria est ad talem speciem directa intentio vbi apertè loquitur de specie malitiæ, & in actionibus quæ sunt peccata quod dat speciem dat etiam malitiam eiusdem speciei.

Ea verò quæ in contrarium obiiciuntur facilè solui possunt. Ad primum respondetur S. Thomam *articulo primo*, scandalum per se appellasse, scandalum actiuum, per accidens verò scandalum passiuum quod est sine actiuo. Vnde cùm posuisset secundum modum scandali quod per accidens appellauit, concludit his verbis: Et ideo hoc est scandalum actiuum sine passiuo. Quod verò in ea solutione dicit S. Thomas scandalum passiuum esse cùm quis scandalizatur vel ex intentione operantis, vel ex conditione operis eius qui præbet occasionem peccati, loquitur vniuersim de scandalo actiuo, prout comprehendit scandalum actiuum generale & speciale. Et ideo Caietanus *articulo primo*, docuit S. Thomam in eo articulo non diuisisse scandalum actiuum in ea solutione, sed hoc quod est præbere causam peccandi ex intentione aut opere, quod ex conditione sua inducit ad peccandum, aut materialiter præbere causam opere nec malo, nec habente speciem mali.

Ad secundum respondetur eandem esse difficultatem etiamsi dicamus ad malitiam scandali specialis sufficere voluntarium indirectum, quia etiam secundùm hanc opinionem actus ille quo induceretur proximus ad peccandum, deberet habere malitiam peculiaris peccati ad quod inducit. v. g. si inducat ad furtum præter malitiam scandali quam authores oppositæ sententiæ concedunt, habebit ille actus etiam malitiam furti.

Explicanda ergo est doctrina S. Thomæ solùm vt velit actum qui de se non est malus ex obiecto & materia, posse habere malitiam scandali ex fine, immo & malitiam aliam habere potest scandali generalis ex peccato ad quod inducit, præter quam malitiam interdum peccatum scandali habet peculiarem malitiam ex obiecto. v. g. si peccato adulterij induceret aliquis ad peccatum homicidij.

Difficilius possumus obiicere pro sententia asserentium ad scandalum speciale sufficere indirectum voluntarium, ex mente S. Thomæ qui *articulo tertio in fine corporis*, sic habet: Vnde sicut homicidium est speciale peccatum, aut furtum propter speciale nocumentum proximi quod intenditur, ita etiam scandalum propter hoc quod intendimus speciale proximi nocumentum. Ex his verbis possumus arguere, quia furtum vel homicidium est speciale peccatum etiamsi nocumentum proximi intendatur indirectè: ergo eadem erit ratio de nocumento scandali.

Aliqui fatentur exemplum furti & homicidij non esse satis accommodatum. Dicendum tamen est exemplum illud non fuisse adductum vt ostenderet S. Thomas ad malitiam peculiaris scandali sufficere indirectum voluntarium, iam enim docuerat illud non sufficere: adduxit ergo exemplum illud vt explicaret ruinam spiritualem proximi posse specificare peculiarem actum sicut damnum corporale.

Sed quæres an ſcandalum paſſiuum ſit ſpeciale peccatum. Reſpondet S. Thomas *articulo tertio*, non eſſe ſpeciale peccatũ, quia ex dicto vel facto alterius aliquem ruere contingit in quodcumque genus peccati, neque hoc ipſum quod eſt ſumere occaſionem peccandi ex dicto vel facto alterius, ſpecialem rationem peccati conſtituit, quia non importat ſpecialem deformitatem ſpeciali virtuti oppoſitam. Aliqui tamen putant veram eſſe doctrinam S. Thomæ, rationem tamen non multum probare, quia inobedientia ſpecialis poteſt coniungi aliis peccatis, & tamen eſt ſpeciale peccatum, vt docuit S. Thomas infrà *quæſt. 79.* Huic tamen obiectioni ſatisfecit D. Thomas cùm dixit, ſumere occaſionẽ peccandi ex facto alterius non importare rationem ſpecialem, quod per ſe manifeſtum videtur, meo iudicio, quia qui ex facto alterius mouetur ad peccandum, ſemper mouetur ad faciendum actum indiuiduum peccati in aliqua ſpecie. Vnde non eſt ſimile quod de inobedientia obiicitur, & ratio S. Thom. in hac materia ſcandali paſſiuè plana eſt.

DVBIVM IV.

Vtrùm quoties quis inducit ad aliquod ſpeciale peccatum, peccet duplici peccato.

EX duobus capitibus oriri poſſet eſſe duplex peccatum in tali inductione. v. g. qua quis inducit alterũ ad furtum. Alterum eſt ſi præter malitiam furti eſſet malitia ſcandali ſpecialis, & hæc non ſemper eſt, iuxta dicta, ſi non adſit directa intentio ruinæ; quòd ſi hæc non adſit, præceptum non ſcandalizandi non eſt peculiare, ſed generale.

Alterum eſt ſi in tali inductione præter peccatum furti, eſt peccatum omiſſionis correptionis fraternæ, ita vt ſit alterum peccatum omiſſionis, alterum furti. Hæc verò difficultas intelligi commodè nequit, niſi explicemus an præceptum correptionis fraternæ ſit peculiare, vel ſolùm vniuerſale, ſicut præceptum non ſcandalizandi.

Exiſtimare enim poſſet aliquis eſſe præceptum generale, ita vt ad corripiendum teneatur quis ex præcepto quod prohibet peccatum de quo alius corripiendus eſt. v. g. ſi eſt obligatio corripiendi latronem ne furetur, obligationem eſſe iuſtitiæ, & ſic de aliis. & ratio eſſe poteſt, primò quia ad quamlibet virtutem pertinet impedire contrarium peccatum; ergo ex obligatione illius virtutis oritur obligatio corripiendi proximum, vt hac via impediatur peccatum illius.

Secundò, quia aliàs ſequitur eſſe duplex peccatum diſtinctum ſpecie quoties aliquis mouet alterũ ad peccandum. v. g. ſi quis inducat alterum ad furtum, peccat peccato furti ad quod inducit, & peccato omiſſionis fraternæ correptionis, ſi obligatio fraternè corripiendi diuerſa eſt ab obligatione eius virtutis, contra quam eſt peccatum furti in eo caſu. tunc enim præter peccatum furti, quod eſt commiſſionis contra iuſtitiam, erit etiam peccatum omiſſionis contra miſericordiam.

Communis tamen videtur ſententia Theologorum obligationem corripiendi eſſe peculiaris virtutis miſericordiæ: nam S. Thomas *quæſt. 32.* docuit correptionem eſſe in præcepto. & *articulo tertio & quarto*, eam obligationem reducit ad charitatem, quod de charitate erga proximum intelligendum eſt. & *in proœmio quæſtionis trigeſimæprimæ*, docuit correptionem fraternam eſſe eleemoſynam quandam ſpiritualem, & interpretes S. Thomæ cùm in ea quæſtione circa articulum tertium diſputant an ſuperior obligetur ad corripiendum, non ſolùm ex miſericordia, ſed etiam ex iuſtitia, planè ſupponunt communem obligationem corripiendi eſſe virtutis miſericordiæ, & hæc ſententia mihi probatur, & probari poteſt primò à ſimili de eleemoſyna corporali, cuius obligatio eſt ex miſericordia, vt docuimus *quæſt. 32.* cum S. Thoma & aliis. Secundò ex communi doctrina inter opera miſericordiæ ſpiritualis numeratur correptio. Tertiò, quia ſecundùm communem ſenſum non cenſetur quis reus adulterij, aut fornicationis, ex eo ſolùm quòd omittat correptionem, & non impediat per illam tale peccatum, præſertim quando ex officio non obligatur ad corripiendum, ſed ſolùm communi obligatione. Quartò ſi obligatio corripiendi oriretur ex virtute contra quam eſt peccatum, planè ſequeretur peccare contra iuſtitiam qui non impediret per correptionem peccatum furti, ex quo vlteriùs ſequeretur eum qui omitteret talem correptionem teneri ad reſtitutionem, & recompenſationem illatæ iniuriæ. hoc autem, quòd ſciam, nullus hactenus conceſſit. Sequela autem probatur ex cõmuni doctrina, quia qui ex iuſtitia obligatur ad impediendum damnum iniuſtum, & non impedit, cauſa libera eſt, & voluntaria illius damni: cauſa autem iniuſtitiæ obligatur ad reſtitutionem.

Rationes verò adductæ in contrarium facilè ſolui poſſunt. Ad primam reſpondetur poſſe quidem interdum impediri peccatum per actum virtutis contrariæ, ex hoc tamen non ſequi obligationem corripiendi non oriri ex peculiari virtute miſericordiæ, ſed ſolùm non eſſe obligationem corripiendi formaliter ex motiuo miſericordiæ, quia quando vrget obligatio miſericordiæ corporalis, poteſt aliquis ſuccurrere miſeriæ proximi ex affectu alterius virtutis diſtinctæ à miſericordia. v. g. ex motiuo charitatis theologicæ, aut ex motiuo benenolentiæ erga proximum, immo ex motiuo vanitatis, & tamen licèt his modis poſſit impediri miſeria corporalis proximi, tamen obligatio ſuccurrendi eſt peculiaris virtutis miſericordiæ, & ita ſi omittatur eleemoſyna in eo caſu, peccatum eſt omiſſionis contra miſericordiam; eodem ergo modo licèt interdum alia ratione poſſit impediri peccatum quàm per virtutem miſericordiæ, tamen ſi omittatur correptio, ſolùm erit peccatum omiſſionis contra miſericordiam. Quæ doctrina obſeruanda eſt vt cognoſcamus obligationem præcepti affirmatiui; licèt enim actus externus præceptus fieri poſſit ex motiuis diuerſarum virtutum, tamen ſi omittatur actus, omiſſio eſt peculiariter contra aliquam virtutem.

Ad ſecundam aliqui concedunt in qualibet inductione eſſe peccatum duplex diuerſæ ſpeciei, nempe & illius peccati ad quod inducitur proximus, & ſcandali ſpecialis, quod putant eſſe coniunctum cuilibet inductioni ad peccatum. Hæc tamen doctrina ſuprà refutata eſt, & hîc ſolùm quærimus an ſit duplex peccatum, alterum omiſſionis, alterum commiſſionis, quia inducitur proximus ad peccandum, & videtur omitti correptio fraterna, & in hoc caſu reſpondent aliqui ibi tantùm eſſe vnum peccatum omiſſionis, quia omiſſio correptionis fraternæ annexa eſt inductioni ad peccatum, ſicuti peccato alienum retinendi annexa eſt omiſſio reſtitutionis, & ſolùm eſt vnum peccatum contra iuſtitiam. Ex hac tamen doctrina non probatur ſufficienter in noſtro caſu tantùm eſſe vnicum peccatum, quia non reſtituere, & retinere ſunt contra eandem virtutem, & habent eandem materiam, obligatio tamen corripiendi habet pro materia actum correptionis, & obligatio non inducendi ad furtum aliam habet materiam & obligationem, ſecundùm ſe. Si ergo præter peccatum, ad quod inducitur proximus, verè ibi ſit omiſſio correptionis debitæ, planè

duplex

duplex erit peccatum, & ideo secundæ rationi respondetur non semper esse duplex peccatum, quia non semper adest obligatio corripiendi ex virtute misericordiæ, quia non semper in ea occasione adsunt conditiones requisitæ ad correptionem, de quibus diximus suprà *quæst.33.* nec enim adest semper prudēs spes emendationis. quòd verò aliquando coniungantur ista duo peccata, nullum reputamus inconueniens, & ex his proposito dubio satisfactum est.

Sed quæres contra quam virtutem sit peculiare peccatum scandali? Recentiores aliqui putant esse contra beneuolentiam, de qua S.Thomas suprà *quæst.30.num.4.* Secundò docent hanc beneficentiam esse actum charitatis theologicæ à qua non putant esse distinctam misericordiam. Alij verò docent esse contra beneuolētiam debitam proximo; censent enim misericordiam quidem esse distinctam à charitate theologica, non tamen à beneuolentia erga proximū. Verumtamen suprà *ad quæst.30.* probauimus misericordiam distingui à charitate theologica, & etiam à beneuolentia peculiari erga proximum. S.Thomas verò *quæst.31.artic.4.* dum de beneficentia loquitur, de actu externo agit, vt in eo articulo quarto docuimus. Docet autem beneficentiam esse actum charitatis, & intelligi debet si fiat ex complacentia Dei.

Dicendum ergo est scandalum peculiare, esse contra virtutem misericordiæ spiritualis. Quòd si quis velit ruinam proximi etiam ex displicentia Dei, poterit ibi etiam esse peccatum odij Dei. Quòd verò velle expresse ruinam proximi sit contra misericordiam spiritualem, ex eo facilè intelligimus quòd tenemur ex misericordia impedire miseriam spiritualem proximi.

DVBIVM V.

Quale peccatum sit scandalum.

PRimò de scandalo passiuo conueniunt Doctores esse peccatum mortale, aut veniale, prout scandalizatus peccauerit. Nam scandalum passiuum dicitur peccatum scandalizati quod committit sumpta occasione ex facto, vel dicto alterius. hoc autem aliquando erit mortale, aliquando veniale.

Secundò de scandalo actiuo generali eodem modo philosophantur Doctores: docent enim esse peccatum mortale quando quis inducit alterum ad peccatū mortale, veniale autem quando inducit ad veniale. ita expresse S.Thomas *articulo quarto*, & interpretes S.Thomæ *ibi*, & Paludanus *in 4.d.38.quæst.6.artic.4.conclus.3.* Supplementum *quæst.2. artic 2. conclus 3.* Caietanus etiam & Armilla *in summa, verbo scandalum.* & ratio est, quia scandalum actiuum generale formaliter ex eo dicitur scandalum quòd inducat ad peccandum: malitia ergo scandali generalis sumenda est ex peccato ad quod inducit, iuxta dicta suprà.

Tertiò de scandalo actiuo peculiari etiam cōueniunt esse mortale, quando quis directè vult inducere ad mortale, est enim damnum graue, atque adeò velle illud alteri graue peccatum erit.

Difficultas verò est an sit peccatum mortale scandali peculiaris velle expresse & directè inducere ad veniale. Et sanè citati Doctores cum S.Thoma *articulo quarto, in corpore,* docent solum esse peccatum veniale, ex hoc capite, quia damnum illud peccati venialis leue est in suo genere, vnde velle illud alteri, non videtur grauis transgressio; non desunt tamen graues aliqui Theologi huius ætatis quibus difficilis videatur sententia S.Thomę, quia maius damnum est peccatum illud veniale quocumque damno temporali, & tamen circa corporale potest esse peccatum mortale. Rationi autem factæ pro sententia S.Thomæ respondent multum referre vt aliquid sit peccatum mortale, aut veniale, obiectum esse directè, aut indirectè volitum, & ita licèt generale scandalum actiuum possit esse peccatum veniale quando alius inducitur ad veniale, & ruina illius non est expresse volita, tamen si ruina illa sit expresse & directè volita, poterit esse peccatum mortale. Sicut si quis post acceptum beneficium pœnitētiæ & iustificationis committat aliquod peccatum veniale, etiamsi ibi includatur contemptus beneficij accepti, solùm erit peccatum veniale, ex communi & certa doctrina, & tamen si quis directè & expresse ferretur in illud obiectum ex contemptu accepti beneficij, planè peccatum illud esset mortale, & eodem modo licèt scandalizatus solùm peccet peccato veniali, eo quòd eius peccatum non specificetur à ruina & damno spirituali, tamen qui scandalum præbet, potest peccare mortaliter, quia & directè fertur in ruinam proximi, & in malū illius, atque adeò peccatum scandalizantis à damno spirituali specificatur. Hoc autem damnum, vt antea dicebamus, maius est quocumque damno corporali. propter hæc contraria opinio visa est difficilis P.Vasquez *1.2.disputat.102. in fine,* & multi viri docti huius ætatis hanc secundam opinionem putant valde probabilem.

Nihilominus hæc doctrina non conuincit prædictum scandalum esse mortale, quia reuera peccatum veniale in suo genere damnum leue est, & hoc sufficit vt qui directè vult illud damnum, etiamsi eius voluntas à damno illo specificetur non peccet mortaliter, nec refert damnum spirituale esse maius damnū damno graui corporali diuitiarum. v.g. quod à simili declaratur, quia damnum in fama ex suo genere grauius est damno diuitiarum, & tamen non quodlibet damnum in fama constituit peccatum mortale. Et licèt aliquando directum voluntarium possit facere peccatum mortale, tamen non semper hoc facit, vt patet in peccato inobedientiæ specialis ex contemptu quod potest esse peccatum veniale: vt docuit P.Vasquez *1.2.disputat.111.cap.4.* & ideo communem sententiam S.Thomæ existimo probabiliorem.

Addit verò S.Thomas posse esse peccatum mortale inducere ad veniale, si actus per quem inducitur quis ad peccatum veniale, sit peccatum mortale. Sed, vt ipse S.Thomas docuit *in 4.d.38.quæst.2.artic.2.quæstiuncula 3. in corpore,* hoc accidit scandalo: nam formalis ratio, & grauitas scandali ex peccato ad quod inducit sumenda est.

DVBIVM VI.

An sit peccatum scandali suadere minus malum ei qui vult facere maius malum.

CErtum est ex dictis esse peccatum scandali actiui generalis absolutè inducere ad malum, & illud suadere. Dubium verò est an etiam sit malum, & scandalum actiuum non inducere ad malum absolutè, sed inducere ad minus malum eum qui paratus est ad maius malum faciendum.

Prima sententia est Caietani infrà *quæst.68.artic.4.* & Gabrielis *in 4.d.15.quæst.13.artic.3.dub.4.* asserentium id nulla ratione esse licitum, quia iuxta Apostolum *ad Roman.3.* non sunt facienda mala vt inde veniant bona, bonitas enim finis non potest efficere bonum medium, si illud malum est, sed suadere malum ex se malum est; ergo non potest fieri bonum ex intentione vitandi maius malum.

Aliorum sententia est licitum esse suadere minus malum in prædicto casu. ita Sotus *6.de iustit. quæst.1.artic.5.*

Sylueſter *verbo, vſura, 7. queſt. 1.* Angelus *vſura. 2. §. 2.* Nauarrus *in ſumma, cap. 17. num. 163.* Adrianus *quodlibeto 3. artic. 25. & quodlib. 9. artic. vlt.* Medina *codice de reſtitut. quæſt. 7.* & plures alij huius ætatis, & mihi hæc ſententia placet, quam aliqui non ſatis efficaciter probant ex Gregorio *lib. 32. Moralium, cap. 18. & 19.* & refertur *cap. nerui, d. 13. §. hinc etiam Paulus.* vbi Gregorius dicit Paulum quibuſdam incontinentibus conceſſiſſe acceſſum ad propriam vxorem, cùm dixit 1. Corinth. 7. *Vnuſquiſque propter fornicationem vxorem ſuam habeat.* Dicit verò Gregorius illud quod conceſſit non fieri ſine culpa, & ideo adiunxiſſe: *Hoc autem dico ſecundùm indulgentiam, non ſecundùm imperium.* Ex hoc autem loco Gregorij probari non poteſt prædicta ſententia, quia Gregorius videtur ſentire Paulum illud conceſſiſſe ſecundùm indulgentiam, id eſt, ſecundùm permiſſionem. Doctores verò primæ ſententiæ non negant poſſe aliquando permitti minus peccatum, ſed negant licitum eſſe ſuadere illud. In additionibus verò *ad 3. par. quæſt. 49. artic. 5.* cùm primò interpretatus ſum eam materiam docuimus non eſſe peccatum exercere actum coniugij ob vitandam fornicationem, vbi adduximus tres explicationes illius loci Pauli: *Hoc autem dico ſecundùm indulgentiam*, quas hîc placet breuiter referre. duas affert ibidem S. Thom. Prima eſt quòd indulgentia ſignificet permiſſionem venialis, quod interdum poteſt accidere ratione delectationis, & hanc videtur amplecti Anſelmus *in eundem locum.* Secunda eſt vt permiſſio ſit minoris boni. Tertia eſt aliquorum Græcorum cum Theophylacto, qui legunt: Hoc autem dico ſecundùm conſilium, non ſecundùm mandatum. & referunt ad illud, quod dixerat Apoſtolus, *niſi forte ex conſenſu ad tempus.* vt ſenſus ſit quod dixi, niſi forte ex conſenſu ad tempus, per conſilium dixi. Sed priores explicationes iuxta communiorem contextus connexionem traduntur. legatur *ibidem*, noſtræ Societatis P. Benedictus Iuſtinianus, & Tertullianus *libro de exhortatione caſtitatis, cap. 3.* vbi indulgentiam dicit eſſe de his, quæ quis minus vult. quibus verbis videtur ſignificare indulgentiam poſſe eſſe voluntatis minoris boni. Articulo verò ſexto illius quæſtionis interpretati ſumus ſeuerâ illam locutionem Gregorij.

Sotus verò probat ſuam ſententiam, quia ex duobus malis minus eligendum eſt, vt dicitur *cap. duo mala, diſtinctione citata*, ex Concilio Toletano VIII. Ex hoc tamen capite non poteſt probari ſententia Soti, quia caput illud intelligi debet, vt fusè explicuimus *in additionibus ad 3. par. quæſt. 64. artic. 7.* quando alicui ita occurrunt duo mala, vt neceſſarium ſit ex illis vnum eligere. In præſenti autem quæſtio eſt an ei qui vtrumque malum poteſt & debet vitare, poſſimus ſuadere minus, vt maius omittat.

Quòd ergo licitum ſit hoc conſilium, probare poſſumus ex Auguſtino *tomo 6. lib. 2. de adulterinis coniugiis, cap. 5.* & refertur *cap. ſi quod verius. 33. quæſt. 2.* vbi ſermo eſt de quodam homine qui volebat ſuam vxorem occidere vt duceret concubinam. Docet verò Auguſtinus vtrumque eſſe malum, & vtrumque vitandum, nempe & interficere vxorem, & illa viuente ducere concubinam: ſi tamen malum aliquod facturus eſt, faciat quod minus eſt, inquit Auguſtinus, adulterium ſcilicet, ne occidat; conſulit ergo Auguſtinus minus malum ne fiat maius.

Ratione verò ſuaderi poteſt, quia ſuadere minus malum vt omittatur maius, quando quis eſt paratus facere malum honeſtum, eſt quia in eo caſu non ſuadetur malum ſimpliciter, ſed ſuadetur minus vt quis retrahatur à maiori peccato. Et Caietanus ipſe *in ſumma, verbo, tyrannus §. ſed nunquid.* docuit licitum eſſe minus malum conſulere. Hoc autem inquit contingere ſolùm quando aliquis paratus eſt vnum ex duobus facere. docet tamen licitum non eſſe conſulere minus malum ei qui ſolùm paratus eſt facere maius.

Mihi tamen licitum videtur eſſe ſuadere minus malũ ei qui decreuerat maius aliquod peccatum cõmittere. v.g. ſi quis vellet committere adulterium, & alius contenderet eum retrahere à peccato illo, nec poſſet alio modo obtinere niſi conſulendo illi ſimplicem fornicationem, licitè poſſet eam conſulere, quia in eo caſu non conſulit ſimpliciter malum, nec mouet ſimpliciter ad peccandum, ſed ſolùm ſuadet alteri, vt ſi nulla ratione velit omittere peccatum illud maius, eligat ſaltem minus; ſicuti quando expreſsè ille decreuerat, vnum è duobus malis facere, licitum eſt ei ſuadere vt eligat minus. In hoc tamẽ conſilio paulatim & prudẽter procedendũ eſt, & hac ratione poteſt excuſari Loth qui *Geneſ. 19.* nefariis hominibus materiam minoris peccati obtulit, vt vitaret peccatum auerſæ libidinis quod volebant committere.

Sed peculiariter diſputant aliqui an ei qui paratus eſt magnũ furtum committere liceat minus furtum conſulere. Medina *codice de reſtit. q. 6.* & Sotus *4. de Iuſtit. q. 7. art. 3.* docent reſpectu eius perſonę, ex cuius bonis furtum faciendum eſt, non eſſe peccatum, & licitum eſſe illi conſulere latroni minus furtum.

Exiſtimo autem in hoc caſu non ſolùm licitum eſſe conſulere minus furtum, ſed etiã cooperari, immo exiſtimo non ſolùm id licere domino bonorum, ſed etiam cuilibet alteri, quia illud facit vt dominus minus damnum patiatur. quod ſanè ipſe libenter faceret ſi præſens eſſet, & aliter vitare nõ poſſet maius damnũ, atque adeò reſpectu conſulentis minus furtũ ſolum ad vitandum maius non eſſet dominus rationabiliter inuitus, & hoc peculiare eſt in materia iuſtitiæ, vt poſſit quis ſine peccato cooperari furto alterius propter dictã rationem: nam in aliis materiis non eſſet licitum cooperari, etiamſi licitum eſſet conſulere. v. g. in materia contra caſtitatem.

Addit Sotus non eſſe licitum cõſulere minus furtum faciendum ex bonis alterius perſonæ diſtinctæ ab illa, ex cuius bonis faciendum erat maius furtum, quia hoc eſſet vni inferre iniuſtitiam ne alteri inferretur, quod nulla ratione videtur licitũ. In re tamen non omnino certa mihi probabilius eſt tale conſilium eſſe licitum, quando nulla alia ratione poſſet quis retrahi à maiori illo peccato committendo, quia conſulere minus malum in hoc caſu peccatum non eſt. Deinde is cui infertur iniuria reſpectu conſulentis non eſt rationabiliter inuitus, quia ille tantùm ſuaſit minus furtum ne latro ille committeret maius peccatum. Eſſet autem reſpectu latronis rationabiliter inuitus.

Ex his verò conſtat ſuadere minus malum in prædictis caſibus ſcandalum actiuum non eſſe, quia ex tali conſilio non inducitur alius ad peccãdum. ſoluta etiam ſunt argumenta prioris ſententiæ, concedimus enim nunquam eſſe facienda mala, vt inde veniant bona, & negamus malum eſſe prædictum conſilium occurrentibus prædictis circumſtantiis.

Sed reſtat explicare an cùm authores docent licitum eſſe ſuadere minus malum vt omittatur maius, ſermo ſit de minori malo ſecundùm ſpeciem malitiæ, vel de minori malo conſideratis omnibus circumſtantiis. Ex vna enim parte ſi ſpecies malitiæ ſecundùm rationem ſpecificam maior eſt, non poterunt plura peccata inferioris malitiæ ſecundùm ſpeciem æqualia eſſe malitiæ perfectionis ſpeciei, vnde potiùs videntur conſulenda plura peccata inferioris ſpeciei, quàm vnum peccatum ſuperioris. v. g. potiùs eſſent cõſulenda innumeræ ſimplices fornicationes quàm vnum peccatum iniuſtitiæ. Ex alia verò parte illud videtur intelligendum minus malum quod ſimpliciter minùs diſplicet Deo, minúſque damnum infert proximis: plura autem peccata inferioris ſpeciei ſæpe poterunt maius damnum inferre, & ſimpliciter

pliciter magis displicere Deo, & maiorem mereri pœnam quàm vnum aliquod peccatum superioris speciei. v.g. plures simpliciter fornicationes, quàm vnum aliquod peccatum mortale furti. Et hæc secunda pars mihi est probabilior: nam præter rationem factam per seſe videtur absurdum concedere potiùs esse consulenda mille peccata simplicis fornicationis, quàm vnum peccatum mortale furti vnius scuti.

Ex hac autem doctrina videtur reuocari in dubium prædictum consilium Augustini, consuluit enim eligendum potiùs esse perseuerantiam in adulterio, quàm homicidium, & tamen prudenter timere poterat plura peccata adulterij, quæ non solùm habent malitiam simplicis fornicationis contra temperantiam, sed etiam adulterij contra iustitiam; consuluit ergo contra rationem vt potiùs omitteretur vnum peccatum iniustitiæ, nempe homicidium, quàm plura peccata adulterij.

Sed in primis ex citato loco Augustini habemus propositionem illam vniuersalem, qua censet consulendum esse minus malum quando peccans nulla alia ratione potest retrahi à maiori peccato, esse veram. Deinde in prædicto consilio existimo prudenter Augustinum considerasse naturam damni illati per homicidium, quod nulla ratione potest resarciri, cùm tamen ab adulterio posset homo ille variis mediis & suasionibus indies abduci.

Restat explicare vtrùm liceat sine peccato scandali inuitare ad peccatum eum qui iam paratus erat illud aut simile aliud committere.

Dubium hoc speciatim in materia ieiunij tractat Caietanus infrà *quæst.* 147. *art.* 4. & Nauarrus *in summa Latina, cap.* 25. *num.* 23. & 24. & docet Caietanus tempore ieiunij Ecclesiastici quo aliquis tenetur ieiunare si omnino decreuerit domi suæ cœnare, & reuera cœnaturus esset, posse ab alio inuitari ad cœnandum, absque peccato scandali: si tamen paratus erat cœnare, non tamen erat cœnaturus, non est licitum inuitare illum ad cœnandum. Probat primum, quia illo modo inuitare solùm est inuitare ad actum cœnandi, vt est sustentatio naturæ, non vt est violatio legis. Secundò, quia non tam est inuitare ad cœnam quàm ad locum, & tempus cœnæ quod non videtur esse peccatum. Hanc sententiam secutus fuerat Nauarrus *in summa Hispana, cap.* 21. *num.* 23. & eam retractauit in eadem summa Latina *cap.* 21. *n.* 24. & probat primò quia Martyres inuitabant tyrannos vt sibi tormenta inferrent, cùm tamen tyranni peccarent in eo actu. Secundò, quia licitum est petere iuramentum ab eo qui iuraturus est per falsos deos, vt tradunt communiter Doctores in materia de iuramento, & petere mutuum ab eo qui paratus est vsuras exigere, vt docui *in hac* 2. 2. *quæst.* 78. ergo non semper est peccatum inuitare ad actum in quo alius peccat.

Contraria tamen sententia hoc tempore communior est, & graues aliqui Theologi existimant sententiam Caietani non esse satis tutam in praxi, & mihi communis ista sententia longè probabilior est, quia ex sententia Caietani sequitur licitum esse inuitare aliquem ad homicidium qui iam erat paratus occidere, & reuera occisurus erat alibi, aut alio tempore, & inuitare ad hanc numero fornicationem simplicem eum qui decreuerat tale peccatum committere, & commissurus erat, quia de his, & de eo qui inuitat ad cœnandum, eodem modo possumus philosophari: nam inuitans ad hos actus, vel quemlibet illorum reuera inuitat ad actum qui hic & nunc est coniuncta malitia, & quem alibi factus erat, & in quolibet casu potest inuitans non intendere ruinam, sed vtilitatem aliquam, atque adeò idem videtur iudicium in his omnibus euentibus.

Secundò in materia de irregularitate communiter censent Doctores eum esse irregularem qui hic & nunc inuitat ad homicidium iniustum, si illud sequatur, quãuis qui inuitatur alio loco esset occisurus, & in materia de restitutione censetur reus homicidij, & obligatur ad restitutionem. Et ratio horum omnium est, quia ex variatione loci & temporis variatur numerica differentia actus, cuius reuera est causa is qui inuitat. Deinde qui inuitat ad actum peccati, non semper ideo peccat quia intendit ruinam proximi, sed quia inuitat ad actũ, qui tali loco & tempore habet coniunctam malitiam. quod reuera habet locum in inuitatione ad cœnandum in die ieiunij, licèt obligatio eo tempore solùm oriatur ex præcepto Ecclesiastico. Ex eo ergo quòd aliquis decreuerit cœnare in die ieiunij, non est licitum illum inuitare ad actum cœnandi; sicut non est licitum inuitare ad actum homicidij illum qui paratus est occidere.

Ad primam rationem Caietani respondetur qui hîc & nunc suadet actum cœnæ ex eo peccare quòd mouet ad actum, cui supposito præcepto Ecclesiastico est coniuncta malitia, ac proinde non minus illicitum est mouere ad illum actum quàm mouere ad homicidium.

Ad secundum constat eum qui sic inuitat esse causam substantiæ huius actus numero, sicut si inuitaret ad actum homicidij.

Ad primam Nauarri respondeo Martyres in illis euẽtibus operatos ex instinctu Spiritus sancti. Ad alteram respondetur licitum esse petere illud iuramentum, & mutuum, vt infrà explicabimus, quia actus ille iurandi & mutuandi hîc & nunc sine peccato fieri potest, & ita petitio nec est mala, nec habet speciem mali, vnde non est scandalum actiuum: at in casu huius dubij alius inuitatur ad actum qui hîc & nunc non potest sine peccato fieri. Quæ doctrina ex dicendis circa articulum sextum amplius intelliget ur.

Eodem loco disputant Nauarrus & Caietanus de famulis qui ministrant dominis suis tempore ieiunij, an excusentur à peccato. Docent autem excusari, quia non cooperantur intemperantiæ dominorum ex voluntate violandi ieiunium. Hæc tamen doctrina mihi non probatur, & ratio non est efficax, quia violatio præcepti non ex eo tantùm imputatur, quòd quis directè intendat malitiam illius, sed quia concurrit ad actionem ex qua sequitur necessariò malitia. hæc enim regula obseruatur in qualibet cooperatione cuiuslibet alterius materiæ. In præsenti autem casu considerandum est an cibaria quæ ministrantur à famulis, sint prohibita simpliciter eo tempore, si enim tales sint, non est licitum illis ea ministrare, tunc enim planè cooperarentur peccato intemperantiæ, & scandalum esset actiuum ministrare materiam peccati contra præceptum. Si verò cibaria talia sint quibus domini bene vel malè vti possint, poterunt famuli ea ministrare, iuxta ea quæ diximus suprà.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.

AD *septimum sic proceditur. Videtur, quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. Augustinus* * *enim in libro contra epistolam Parmeniani docet, quòd vbi schismatis periculum timetur, a punitione peccatorum cessandum est. Sed punitio peccatorum est quoddam spirituale, cùm sit actus iustitiæ: ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.* 239. 1-dist. 42. a. 2. Et 4. d. 38. q. 2. a. 4. qu. 1. & 2. Et Rom. 13. lect. 3. c. 2. à medio. tom. 7.

2. *Præterea, Sacra doctrina maximè videtur esse spiritualis. Sed ab ea est cessandum propter scandalum illud Matth.* 7. *Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne conuersi disrumpant vos. ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.*

3. *Præterea, Correctio fraterna, cùm sit actus charitatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdũ ex charitate dimittitur, ad vitandum scandalum aliorum: vt Augustinus* * *dicit in* 1. * lib. 1. de

2. sent. mod. 1. 5. de cuiit. Dei. ergo bonum ſpirituale eſt propter ſcandalum dimittendum.

* Habetur in glo. ordinaria Matthæi 15 ſuper illud. Audito hoc, ſcandalizati ſunt, 1. 9. 4. Præterea, Hieron. * dicit, quod dimittendum eſt propter ſcandalum omne, quod poteſt prætermitti, ſalua triplici veritate, ſcilicet vitæ, iuſtitiæ & doctrinæ. Sed impletio conſiliorum, & largitio eleemoſynarum, multoties poteſt prætermitti, ſalua triplici veritate prædicta: alioquin ſemper peccarent omnes qui prætermittunt: & tamen hæc ſunt maxima inter ſpiritualia opera. ergo ſpiritualia opera debent prætermitti propter ſcandalum.

5. Præterea, Vitatio cuiuſlibet peccati eſt quoddam ſpirituale bonum: quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod ſpirituale detrimentum. Sed videtur quod pro ſcandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter, puta cum peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius. Debet enim homo impedire damnationem proximi quantum poteſt ſine detrimento propriæ ſalutis, quæ non tollitur pec peccatum veniale. ergo aliquod bonum ſpirituale debet homo prætermittere propter ſcandalum vitandum.

Hom. 7. in Ezec. ſin 2. pagina à prin. Sed contra eſt, quod Gregor. * dicit ſuper Ezech. Si de veritate ſcandalum ſumitur, vtilius naſci permittitur ſcandalum, quàm quod veritas relinquatur. Sed bona ſpiritualia maximè pertinent ad veritatem. ergo bona ſpiritualia non ſunt propter ſcandalum dimittenda.

Reſpondeo dicendum quòd cum duplex ſit ſcandalum, actiuũ ſcilicet & paſſiuum, quæſtio iſta non habet locum de ſcandalo actiuo: quia cum ſcandalum actiuum ſit dictum, vel factum minus rectum, nihil eſt cum ſcandalo actiuo faciendum. Habet autem locum quæſtio, ſi intelligatur de ſcandalo paſſiuo. Conſiderandum eſt ergo quid ſit dimittendum, ne alius ſcandalizetur. Eſt autem in ſpiritualibus bonis diſtinguendum. Nam quædam horum ſunt de neceſſitate ſalutis, quæ prætermitti non poſſunt ſine peccato mortali. Manifeſtum eſt autem, quòd nullus debet mortaliter peccare, vt alterius peccatum impediat: quia ſecundum ordinem charitatis plus debet homo ſuam ſalutem ſpiritualem diligere, quàm alterius. Et ideo ea, quæ ſunt de neceſſitate ſalutis, prætermitti non debent propter ſcandalum vitandum. In his autem ſpiritualibus bonis, quæ non ſunt de neceſſitate ſalutis, videtur diſtinguendum. Quia ſcandalum quod ex eis oritur, quandoque ex malitia procedit: cùm ſcilicet aliqui volunt impedire huiuſmodi ſpiritualia bona, ſcandala concitando. Et hoc eſt ſcandalum Phariſæorum qui de doctrina Domini ſcandalizabantur: quod eſſe contemnendum Dominus docet Matth. 15. Quandoque verò ſcandalum procedit ex infirmitate, vel ignorantia. Et huiuſmodi eſt ſcandalum puſillorum, propter quod ſunt ſpiritualia bona, vel occultanda, vel etiam interdum differenda; vbi periculum non imminet, quouſque reddita ratione, huiuſmodi ſcandalum ceſſet. Si autem poſt redditam rationem huiuſmodi ſcandalum duret, iam videtur ex malitia eſſe. Et ſic propter ipſum non ſunt huiuſmodi ſpiritualia opera dimittenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd pœnarum inflictio non eſt propter ſe expetenda. Sed pœnæ infliguntur, vt medicinæ quædam ad cohibenda peccata. Et ideo intantum habent rationem iuſtitiæ, inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem pœnarum manifeſtum ſit, plura & maiora peccata ſequi, tunc pœnarum inflictio non continebitur ſub iuſtitia. Et in hoc caſu loquitur Auguſtin. * quando ſcilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum ſchiſmatis: tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem iuſtitiæ.

* Loco in arg. citato.

Ad ſecundum dicendum, quòd circa doctrinam duo ſunt conſideranda, ſcilicet veritas, quæ docetur, & ipſe actus docendi. Quorum primum eſt de neceſſitate ſalutis: vt ſcilicet contrarium veritati non doceat, ſed veritatem ſecundum congruentiam temporis, & perſonarum proponat ille, cui incumbit docendi officium. Et ideo propter nullum ſcandalum quod ſequi videatur, debet homo prætermiſſa veritate, falſitatem docere. Sed ipſe actus docendi inter ſpirituales eleemoſynas computatur, vt ſuprà dictum eſt. * Et ideo eadem ratio eſt de doctrina, & de aliis miſericordiæ operibus, de quibus poſtea dicetur. *

* q. 32. a. 2. * In ſolut. ad 4. arg. * q. 33. a. 1.

Ad tertium dicendum, quòd correctio fraterna, ſicut ſuprà dictum eſt *, ordinatur ad emendationem fratris. Et ideo intantum computanda eſt inter ſpiritualia bona, inquantum hoc conſequi poteſt. Quod non contingit ſi ex correctione frater ſcandalizetur. Et ideo ſi propter ſcandalum correctio dimittatur, non dimittitur ſpirituale bonum.

Ad quartum dicendum, quòd in veritate vitæ, doctrinæ & iuſtitiæ, non ſolum comprehenditur id, quod eſt de neceſſitate ſalutis, ſed etiam id per quod perfectius peruenitur ad ſalutem: ſecundùm illud primæ ad Corinthios 12. Æmulamini chariſmata meliora. Vnde etiam conſilia non ſunt ſimpliciter prætermittenda, nec etiam miſericordiæ opera propter ſcandalum: ſed ſunt interdum occultanda, vel differenda propter ſcandalum puſillorum, vt dictum eſt. * Quandoque tamen conſiliorum obſeruatio, & impletio operum miſericordiæ ſunt de neceſſitate ſalutis. Quod patet in his, qui iam vouerunt conſilia: & in his, quibus ex debito imminet defectibus aliorum ſubuenire; vel in temporalibus, puta paſcendo eſurientem, vel in ſpiritualibus, puta docendo ignorantem: ſiue huiuſmodi ſiant debita, propter iniunctum officium, vt patet in prælatis: ſiue propter neceſſitatem indigentis. Et tunc eadem ratio eſt de huiuſmodi ſicut de aliis, quæ ſunt de neceſſitate ſalutis.

* in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod quidam dixerunt peccatum veniale eſſe committendum propter vitandum ſcandalum. Sed hoc implicat contraria. Si enim faciendum eſt iam non eſt malum, neque peccatum. Nam peccatum non poteſt eſſe eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circunſtantiam non eſſe peccatum veniale, quod illa circunſtantia ſublata, peccatum veniale eſſet. Sicut verbum iocoſum eſt peccatum veniale, quando abſque vtilitate dicitur. Si autem ex cauſa rationabili proferatur, non eſt otioſum neque peccatum. Quamuis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam eſt hominis ſalus: inquantum tamen veniale diſponit ad mortale, vergit in detrimentum ſalutis.

PRIMA concluſio, bona ſpiritualia, quæ ſunt de neceſſitate ſalutis, non ſunt dimittenda propter ſcandalum paſſiuum.

Secunda concluſio, bona ſpiritualia, quæ ſunt in conſilio, nec ſunt de neceſſitate ſalutis, dimittenda ſunt aut differenda propter ſcandalum paſſiuum natum ex ignorantia, donec per admonitionem ceſſet huiuſmodi ſcandalum. Propter ſcandalum autem ortum ex malitia, non ſunt dimittenda aut differenda.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm propter ſcandalum ſint temporalia dimittenda.

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quòd temporalia ſint dimittenda propter ſcandalum. Magis enim debemus diligere ſpiritualem ſalutem proximi, quæ impeditur per ſcandalum, quam quæcunque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus, dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum ſcandalum proximorum.

240. 4. diſt. 38. q. 1. a. 4. qu. 1. Et Roman. 14. lect. 1. col. 2.

2. Præterea, Secundùm regulam Hieronymi *, omnia quæ poſſunt prætermitti ſalua triplici veritate, ſunt propter ſcandalum dimittenda. Sed temporalia poſſunt prætermitti ſalua triplici veritate. Ergo ſunt propter ſcandalum dimittenda.

* In glo. ordin. Matth. 15. ſuper illud. Audito hoc verbo, ſcandalizati ſunt.

3. Præterea, In temporalibus bonis nihil eſt magis neceſſarium quàm cibus. Sed cibus eſt prætermittendus propter ſcandalum: ſecundum illud Rom. 14. Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Chriſtus mortuus eſt. Ergo multò magis omnia alia temporalia ſunt propter ſcandalum dimittenda.

4. Præterea, Temporalia nullo conuenientiori modo conſeruare, aut recuperare poſſumus, quàm per iudicium. Sed iudiciis vti non licet & præcipuè cum ſcandalo. Dicitur enim Matth. 5. Et qui vult tecum in iudicio contendere, & tunicam tuam tollere, dimitti ei & pallium. Et 1. ad Corinth. 6. Iam quidem omnino delictum eſt in vobis, quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini? Ergo videtur quod temporalia ſint propter ſcandalum dimittenda.

5. Præ

5. *Præterea, Inter omnia temporalia minus videntur dimittenda, quæ sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda. Apostolus enim seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, ne offendiculum daret euangelio Christi: vt patet 1. ad Corinth. 9. Et ex simili causa Ecclesiam in aliquibus terris non exiget decimas, propter scandalum vitandum. Ergo multo magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.*

Sed contra est, quod beatus Thomas Cantuarien. repetiit res Ecclesiarum cum scandalo Regis.

Respondeo dicendum, quòd circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt nostra, aut sunt nobis ad conseruandum pro aliis commissa: sicut bona Ecclesiæ committuntur prælatis, & bona communia quibuscunque reipublicæ rectoribus. Et talium conseruatio, sicut & depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate. Et ideo non sunt propter scandalum dimittenda: sicut nec alia quæ sunt de necessitate salutis. Temporalia verò bona, quorum nos sumus domini, dimittere, ea tribuendo, si penes nos ea habeamus: vel non repetendo, si apud alios sint propter scandalum: quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam, Ar. præc. *vel infirmitatem aliorum, quod suprà * diximus esse scandalum pusillorum, tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter scandalum est sedandum, scilicet per aliquam admonitionem.* Ti. c. 4. parum, à prin. t. 4. *Vnde * August. dicit in libro de serm. Domini in monte, Dandum est quod nec tibi, nec alteri noceat, quantum ab homini credi potest. Et cum negaueris quod petit, indicanda est ei iustitia: & melius ei aliquid dabis, cùm petentem iniustè correxeris. Aliquando verò scandalum nascitur ex malitia: quod est scandalum Pharisæorum. Et propter eos qui sic scandala concitant, non sunt temporalia dimittenda: quia hoc & noceret bono communi: daretur enim malis rapiendi occasio, & doceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanerent. Vnde Gregor. dicit in Moral. Quidam dum temporalia à nobis rapiunt, solum modo sunt tolerandi: quidam verò æquitate seruata, prohibendi: non sola cura, ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua, semetipsos perdant. Et per hoc patet solutio ad* PRIMVM.

Ad secundum dicendum, quod si passim permitteretur malis hominibus, vt aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis, vitæ, & iustitiæ. Et ideo non oportet propter quodcunque scandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum, quòd non est de intentione Apostoli monere, quòd cibus totaliter propter scandalum dimittatur (quia sumere cibum est de necessitate salutis) sed quod talis cibus est propter scandalum dimittendus: secundum illud 1. ad Corinth. 8. Non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum scandalizem.

Lib. 1. c. 34. 35. & 36. 4. *Ad quartum dicendum, quod secundum * Augustin. in lib. de serm. Domini in monte, illud præceptum Domini, est intelligendum secundum præparationem animi, vt scilicet homo sit paratus prius pati iniuriam, vel fraudem, quàm iudicium subire, si hoc expediat.* In solut. ad 2. *Quandoque tamen non expedit: vt dictum est. Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.*

Ad quintum dicendum, quòd scandalum quod vitabat Apostolus, ex ignorantia procedebat Gentilium, qui hoc non consueuerant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, vt prius instruerentur hoc esse debitum. Et ex simili causa ecclesia abstinet à decimis in terris, in quibus non est consuetum decimas soluere.

PRIMA conclusio, si bona temporalia non sint nostra, sed nobis ad custodiendum commissa, non sunt vllo modo prætermittenda propter scandalum aliorum.

Secunda conclusio, bona temporalia propria dimittenda sunt propter scandalum passiuum aliorum, quod oritur ex ignorantia, donec per admonitionem cesset. Propter scandalum autem ortum ex malitia dimittenda non sunt. Circa hos articulos disputandum nobis est de scandalo passiuo orto ex opere bono, & non habente speciem mali, & explicandum est, an tale opus sit dimittendum ex eo quòd alius sumpturus sit occasionem peccandi ex tali opere; & primò dicemus de opere bono quod est in præcepto.

DISPVTATIO XCVI.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

Vtrùm opera præcepti siue circa spiritualia, siue circa temporalia dimittenda sint propter scandalum.

COVARRVVIAS *regula peccatum, parte prima, num.* 4. tria docet. Primum est propter scandalum passiuum numquam esse dimittenda præcepta iuris naturalis, quæ sunt in Decalogo, & indispensabilia sunt.

Secundò docet omnia præcepta iuris positiui dimittenda esse propter scandalum passiuum, nec facit distinctionem de scandalo orto ex malitia, vel ex ignorantia, & probat quia maioris obligationis est naturale præceptum quam positiuum. Præceptum autem vitandi scandalum naturale est; ergo propter illud dimittenda sunt omnia præcepta iuris positiui.

Tertiò docet non posse tradi regulam vt cognosci possit quando obliget naturale præceptum vitãdi scandalum, sed considerãdum esse quídnam sit maioris obligationis. Et hanc sententiam quoad secundam partem tradiderunt aliqui Iurisperiti *in c. nisi cùm pridem. extrà de renuntiatione. & in Clementina 1. de immunitate Ecclesiarum, & in cap. cùm teneamur. de præbendis.* Et fauent aliqui ex Theologis. nam S. Thomas *in 4. d. 17. q. 3. a. 3. & q. 4. ad 5.* docuit prætermittendam esse confessionem quæ est in præcepto propter scandalum confessarij, si alia via vitari nõ potest. Fauet etiã Medina *Cod. de confessione, quæstione de integritate confessionis non semper seruanda.* Sotus *in 4. d. 18. q. 5. art. 5.* Canus *relectione de pœnitentia, parte quinta.* Petrus de Soto *lectione 10. de confessione. §. sed oritur ex his, & §. sequenti.* Maior *in 4. d. 17. q. 5. in fine,* & recentiores alij cùm asserunt prætermittendam esse circumstantiam peccati in confessione propter vitandum scandalum. Aduertendum autem est Adrianum, Maiorem, Canum & Medinam expressè loqui in casu quo confessarius sit passurus scandalum ex infirmitate, & non ex malitia; alios verò Doctores sine distinctione loqui, fauet etiam Alexander *quarta parte, q. 18. in 4. art. 3. §. 1. ad secundum.* Aliqua argumenta pro hac sententia adducemus infrà.

Alia sententia est asserentium nullum præceptum etiam positiuum humanum omittendum esse propter passiuum scandalum. ita Richardus *in 4. d. 18. q. 4. art. 1.* Paludanus *q. 6.* Durãdus *in 4. d. 38. q. 4. n. 5.* Almaynus *in 3. d. 38. in fine.* Syluester *verbo scandalum, q. 3.* Angelus *num. 3.* Armilla *n. 6.* Alensis *2. p. q. vlt. n. 6.* Castro *lib. 1. de iusta hæreticorum punitione, cap. 20.* Supplementum *in 4. d. 38. q. 2. a. 2. conclusione vndecima.* & meo iudicio est expressa sententia S. Thomæ. nam *art. 7.* absolutè dixit opera quæ sunt de necessitate salutis non esse omittenda propter scandalum. ea autem intellexit quæ sunt distincta à consiliis, & hoc sensu omnia præcepta sunt de necessitate salutis. & hæc sententia mihi probatur, cum qua

Dicendum est primò, non posse esse vniuersim verum, quodcumque præceptum positiuum omittendum esse propter quodcumque scandalum, quia propter scandalum passiuum ortum ex malitia, etiam consilia dimittenda non sunt, vt dicemus infrà; ergo multo minus opus præcepti, eo quòd malitia alterius nocere nobis non debet, vt impediat ad impletionem præcepti, vel executionem consilij.

Secundò dicendum est obligationem vitandi scandalum passiuum aliquando esse iuris positiui. Probatur, quia, vt suprà dixi, scandalum actiuum generale non est contra speciale præceptum, sed iuxta materiam scandali passiui

passiui potest esse in hac vel illa materia.v.g. Est periculum vt frater omittat audire Missam, non alia obligatione obligatur quis ad vitādum hoc scandalum, quam obligatione quæ oriri potest ex præcepto audiendi Missam,& ideo qui scandalizaret fratrem in eo casu,solùm peccaret contra illud præceptum, si directè non voluit ruinam fratris, & in hoc casu propter vitandum scandalum passiuum non est omittendum præceptum positiuum. v.g.si aliquis sumpturus sit occasionem non audiendi Missam, ex eo quòd alius inimicus velit occidere illum, non deberet ille omittere Missam solùm ne impediret alterum audire Missam,huius enim præcepti obligatio primariò obligat vnumquemque; & ita priùs quisque debet adimplere præceptum quàm curare vt alius impleat.

Sed obiicies obligationem vitandi scandalum esse naturalem, obligationem autem audiendi Missam esse ex iure positiuo; ergo maior est obligatio vitandi scandalum quàm adimplendi præceptum positiuum, & ita poterit quis obligari ad omittendam Missam ne scandalizet alium, & impediat illum adimplere præceptum. Respondetur hoc principium: Vitādum est scandalum, esse principium iuris naturalis, commune tamen, sicut & illud:Obediendum est superiori præcipienti. Et sicut hoc principium obediendi determinatur ad peculiarem materiam per ius positiuum, ita vt obligatio obediendi in hac materia sit obligatio iuris positiui; sic principium illud generale vitandi scandalum determinatur in qualibet materia particulari, & aliquando etiā per ius positiuum. Et iuxta supradicta obligatio vitandi scandalum generale peculiaris non est, sed in qualibet materia oritur ex obligatione propria illius, atque adeò in præsenti casu non teneor ego omittere Missam, vt alius audiat, etiamsi ille velit non audire si ego audiam, quia obligatio non scandalizandi in hac materia oritur ex præcepto audiendi Missam. hoc autem primariæ obligationis est respectu vniuscuiusque.

Tertiò absolutè dicendum est nullum præceptum etiam iuris positiui omittendum esse propter vitandum scandalum passiuum. Probatur ex Innocentio III. *cap.2. de renuntiatione.*ait enim;Tu saltem pro vitando tam graui scandalo proximorum ab huiusmodi tibi etiam prohibitis non cessasti, cùm Scripturæ testimonio debueras didicisse quòd illa opera quæ sine peccato mortali omitti non possunt, non sunt pro vitando scandalo omittenda, nec committenda quæ sine peccato mortali committi non possunt. Ab his tamen quæ sine peccato possunt omitti,vel committi, sit pro scandalo vitando cessandum, vel iis pro vitando scandalo insistendum. Docet ergo vniuersim Pontifex nullum præceptum dimittendum pro vitando scandalo.

Sed respondet Couarruuias, Pontificem intelligendum de iis tantùm præceptis quæ occurrente occasione scandali nihilominus obligant, non de aliis quorum cessat obligatio.Hæc tamen solutio nullius est momenti,quia inepta esset responsio si responderet ea præcepta obseruanda esse in occasione scandali, quæ etiam in ea occasione obligant, non autem illa quæ tunc non obligant.

Probari etiam potest hæc doctrina ex Augustino *Epistola* 199. cùm enim circa medium dixisset cuidam fœminæ non esse faciendam eleemosynam sine consensu mariti ne illi daretur scandalum, addidit:nec hoc ita dicimus vt si quisquam scandalizatus fuerit de bonis operibus nostris, ab eis desistendum putemus. quæ doctrina saltem de bonis operibus præceptis intelligenda est.

Sed & ratione probari potest conclusio, quia obligatio vitandi scandalum solùm habet locum cum certis circumstantiis.Vt enim infrà dicemus,consilia non sunt omittenda propter passiuum scandalum ortum ex malitia, quia malitia alterius nobis nocere non debet vt propter illa omittamus opera consilij.Eodem ergo modo vt sit obligatio vitandi scandalum, est necessaria circumstantia, vt non occurrat aliquod præceptum etiam positiuum, quia præceptum quod nobis impositum est de proximo nostro, secundaria obligatio est.Priùs enim quis curam debet gerere de propria salute,quàm de aliena,nec esset rectus ordo si quis omitteret præceptum sibi primariò impositum vt curam habeat de proximo, ne scilicet proximus peccet contra aliquod præceptum. in quo casu non contendimus præceptum positiuum esse maioris obligationis quàm aliquod præceptum naturale, sed solùm volumus cum illa circumstantia præcepti positiui,quod respectu vniuscuiusque primariæ obligationis est, non habere locum naturale præceptum quasi secundariæ obligationis quod nobis impositum est de proximo.

Ex dictis soluta manet ratio primæ sententiæ, iam enim ostendimus obligationem vitandi scandalum, non semper esse peculiarem obligationem vitandi scandalum, sed in hac,vel in illa materia esse peculiarem obligationem.

Sed obiiciunt aliqui: Si immineret alicui innocenti mors corporalis, omittenda esset Missa, quantumuis præcepta,si hoc esset necessarium ad liberandum innocentem; ergo quoties alicui imminet periculum vitæ spiritualis, etiam dimittenda est auditio Missæ: tale autem periculum imminet quoties aliquis vult non audire Missam, si ego audiam. Respondetur esse diuersam rationem: nam qui scandalizatur, patitur damnum sciens,& volens,& ideo non postulat recta ratio vt ego omittam præceptum mihi primariò impositum propter vitandum scandalum secundariæ obligationis. Innocens verò inuitus patitur damnum vitæ corporalis, & ideo iusta ratio exigit vt pro defensione innocentis omittatur præceptum positiuum audiendi Missam.

Sed dices, si aliquis vellet seipsum corporaliter occidere,omittendum esset præceptum audiendi Missam, si id esset necessarium ad impediendam mortem; ergo si aliquis velit vitam gratiæ amittere per peccatum,omittendum esset præceptum audiendi Missam,si hac ratione posset vitari voluntaria illa animæ mors. Respondetur esse disparem rationem,quia, vt sæpe dixi,obligatio vitandi scandalum tantùm pertinet ad virtutem contra quam peccat scandalizatus,vnde cùm hæc obligatio sit secundaria, cessat occurrente præcepto primario,cuius obligatio primo loco adimplenda est,secundùm rectum virtutis ordinem. Impedire verò mortem corporalem proximi pertinet ad misericordiam, propter quam meritò cessat positiuum præceptum Religionis,tunc enim misericordia primariæ obligationis est respectu eius qui potest impedire mortem illam. Misericordiam autem vult Deus, & non sacrificium. Qua verò ratione etiamsi Religio sit perfectior virtus,possit eius actus interdum omitti propter circumstantiam misericordiæ,in sequentibus explicabimus, & in præsenti facilè potest intelligi positiuum præceptum Missæ non ita latum à legislatore vt occurrente prædicta circumstantia obligaret.

Deinde solet obiici contra nostram doctrinam vxorem non obligari ad ieiunium Quadragesimæ si inepta fiat ad reddendum debitum quod maritus ægrè fert;ergo propter vitandum scādalum mariti potest illa omittere adimpletionem præcepti Ecclesiastici. Respondetur tunc non omitti præceptum Ecclesiasticum propter vitandum scandalum mariti,sed quia vxor non tenetur ieiunare cum tanto incommodo; & eodem modo docent Theologi esse aliquas causas propter quas famuli aut iter agentes possunt omittere auditionem Missæ,in quibus nō est dicendum omitti præceptū positiuū,propter scandalū alterius, sed quia prædicti nō obligantur

seruare

seruare præceptum Ecclesiasticum cum graui damno, nec enim negamus esse plures causas propter quas interdum excusatur quis ab obligatione præcepti Ecclesiastici, sed solùm contendimus non esse omittendum præceptum Ecclesiasticum quod est primariæ obligationis respectu vniuscuiusque propter vitandum scandalum alterius, cùm hæc obligatio sit secundaria.

Quærere verò posset aliquis an saltem sit omittendum præceptum positiuum propter vitandum scandalum passiuum alterius ortum ex infirmitate, vt de operibus consilij dicemus dubio sequenti. Sed hæc difficultas ex ibidem dicendis soluetur.

DVBIVM II.

Vtrùm teneatur homo omittere ea quæ non sunt in præcepto propter vitandum scandalum passiuum alterius.

IN hoc dubio Doctores communiter non tradunt vniuersalem aliquam regulam, sed in quibusdam casibus particularibus suam sententiam ferunt, quæ si cum principiis vniuersalibus conferatur, non parum habet difficultatis.

Caietanus 1. 2. *quæst.* 20. *art.* 5. *& in hac* 2. 2. *quæst.* 169. *art.* 2. *ad* 5. loquens in eo casu quo mulier sine necessitate, vel præcepto exit domo, & timet ex suo conspectu futurum aliquod scandalum, docet talem fœminam nõ peccare mortaliter propter scandalum quod futurum nouit ex suo conspectu, etiamsi aliàs venialiter peccet in nimio ornatu. Probat primò, quia malitia actus non augetur ex eò quòd per accidens contingit, vt docuit S. Thomas 1. 2. *art. citato, & quæst.* 78. *art.* 8. Sed ex eo quòd euentus sit præuisus non redditur per se, si alias erat per accidens; ergo ex eo quòd præuideatur scandalum illud futurum, non efficitur actus malus.

Secundò quia ex eo quòd euentus sit præuisus, non redditur actus bonus, vel malus, nec euentus ille potest tribuere primam malitiam actui: nam Christus præuidebat scandalum futurum ex sua prædicatione, & tamen non omittebat illam. Hæc tamen doctrina Caietani non potest esse vniuersaliter vera, vt planè constabit ex dicendis.

Antoninus *secunda parte tract.* 1. *cap.* 9. *& tract.* 6. *cap.* 4. docet fœminam ornatam tunc peccare mortaliter quãdo se offert aspectibus eorum quos probabiliter existimat peccaturos ex suo conspectu, si absque causa se offert, & sequitur Syluester *verbo, ornatus. quæst.* 2. quæ autem sit causa iusta vt hæc fœmina excusetur à peccato, prædicti authores non explicant. Adrianus *quodlibeto* 5. *art.* 2. post multa dicit tunc licitum esse cooperari peccato alterius, quando nostra cooperatio non est nobis allatura peccatum, quando autem sit allatura non docet, & id contendimus explicare.

Nauarrus *in summa latina, cap.* 14. *num.* 30. sequitur sententiam Antonini; *n.* verò 31. dicit tunc imputari scandalum quando quis ex intentione directè intendit per suam operationem inducere ad peccatum, vel quando contemnit spiritualem vitam proximi formaliter, vel interpretatiuè. Tunc autem dicit interpretatiuè contemnere, quando operans aliquid facit quod ex natura rei maiorem partem aspicientium inducit ad peccatum. Hæc tamen doctrina Nauarri etiam non potest esse vniuersim vera, vt ostendemus.

Ex doctrina autem S. Thomæ in his articulis facilè est colligere tres regulas quibus vti possimus in materia scandali ad cognoscendum quando imputetur, vel non imputetur scandalum.

Prima regula. Quotiescumque datur occasio peccati opere malo, vel habente speciem mali, scandalum imputatur tribuenti occasionem, quia scandalum actiuum, vt suprà docuimus, numquam licet. Circa hanc autem regulam notandum est vt opus aliquod dicatur habere rationem scandali actiui, non esse necessarium vt opus sit malum ex fine operantis, sed ex obiecto suo, vel circumstantiis esse malum, vel habere speciem mali. Quòd si ex obiecto aut circumstantiis malum non sit, nec habeat speciem mali, nihil refert esse malum ex fine operantis, tunc enim scandalum non imputabitur. & ratio facilis est, quia qui sumit occasionem peccandi, non sumit eam ex malo fine alterius qui latet in animo operantis, sed ex ipso opere aut circumstantiis, & ideo si opus ex obiecto aut circumstantiis malum non est, nec habet speciem mali, non potest operans dici actiuè præbere scandalum alteri, atque adeò non est cur imputetur illi scandalum passiuum alterius.

Secundò circa eandem regulam notandum est esse obligationem cessandi à scandalo actiuo, siue scandalizatus peccaturus sit eodem genere peccati, siue diuerso. Et ratio est, quia sicut cessandum est à furto quo alius ad simile peccatum inducendus est, ita cessandum est à furto si alius inducendus est ad homicidium, quia sicut est malum præbere occasionem furti, ita est malum præbere occasionem homicidij, aut alterius cuiusuis peccati.

Secunda regula. Quoties scandalum passiuum alterius futurum est ex malitia, nullus debet omittere opus quod nec est malum, nec habet speciem mali propter malitiam alterius quando opus illud vtile est temporaliter, vel spiritualiter operanti, quia non postulat ratio vt malitiæ alterius cum damno nostro succurramus, aliàs quilibet malitia sua posset nobis nocere vt omitteremus opus nobis vtile, malitia autem alterius nobis nocere non debet.

Sed obiiciet aliquis, aliquando necessarium est omittere opus consilij propter correptionem fratris, quia si quis potest impedire peccatum fratris per correptionem, omittere debet Missam quæ non est in præcepto, si hoc est necessarium ad correptionem fratris; ergo tenebitur omittere opus consilij propter vitandum scandalum passiuum, etiamsi illud oriatur ex malitia scandalizati. Respondetur esse disparem rationem, quia si adsit spes correptionis, vt dixi *quæst.* 33. obligat præceptum correptionis, siue peccatum fratris futurum sit ex infirmitate, siue ex malitia. Immo quando futurum est ex malitia, cùm sit maius peccatum, magis vrget præceptum correptionis, quando adest spes illius, & ita omittendum est opus illud consilij, vt adimplearur præceptum. At verò scandalum passiuum sumit occasionem in nostro casu ex opere bono, quod non habet speciem mali, & ita si impediendum esset scandalum illud, omittendum esset bonum opus: ad hoc autem vt omittamus opus bonum, vel non omittamus, multum refert an scandalum alterius futurum sit ex infirmitate, aut ex malitia, quia sola malitia alterius nobis nocere non debet, vt omittamus opus vel spiritualiter, vel temporaliter nobis vtile, quando non est præceptum correptionis.

Tertia regula. Quoties passiuum scandalum futurum est ex ignorantia, aut infirmitate, omitti debet ad tempus, & differri opus nobis vtile, quod non est in præcepto, quia aliquid condonandum est ignorantiæ, vel infirmitati fratris, propter quam recta ratio postulat vt opus quod non est in præcepto relinquatur, donec succurratur ignorantiæ aut infirmitati fratris, quod per se satis est rationi consentaneum.

Notandum autem est post admonitionem cessare rationem ignorantiæ, & ita post illam prudenter factam non esse ex hoc capite omittendum opus nobis vtile, etiamsi non sit in præcepto.

Secundò notandum est ignorantiam hoc loco sumi pro ignorantia speculatiua iuris aut facti, de qua S. Thomas

mas disputat 1.2.*quæst.* 76.peccatum verò ex infirmitate dicitur quod est ex passione,quod *in ea quæst.art.*3.docuit S.Thomas.Peccatum verò ex malitia,de quo S.Thomas 1.2.*quæst.*78.*art.*3. quod non oritur ex ignorantia,aut infirmitate,& præcipuè dici solet oriri ex habitu.

Sed quæret aliquis an sit aliquando omittendum opus præcepti positiui propter scandalum futurum ex infirmitate, affirmant nonnulli, vt vidimus suprà, & P. Valentia hîc *quæst.* 18. *puncto* 4. & probat, quia præceptum naturale de impediendo scandalo maioris ponderis est quàm obseruatio præcepti positiui. Hæc tamẽ ratio à nobis suprà refutata est,ostendimus enim generalem obligationem vitandi scandalum non esse solius iuris naturalis, sed sæpe oriri ex obligatione præcepti positiui,iuxta materiam in qua scandalizatus peccaturus est. & in præsenti dubio dicendum est non esse omittendum opus præceptum propter scandalum futurum ex infirmitate,quia, vt diximus,præceptum primariam habet obligationem respectu operantis: obligatio autem vitandi scandalum generale, secundaria est, & ideo potiùs est adimplendum præceptum etiam iuris positiui; secus si opus illud præceptum non esset, tunc enim omitti posset,aut differri, vt aliquid condonaretur infirmitati fratris.

Ex traditis autem regulis facilè intelligitur quid dicendum sit de fœmina exeunte domo: nam propter scandalum futurum ex malitia alterius non debet domi manere, sed exire potest,vel ad audiendam Missam quando non est in præcepto, vel etiam alicuius recreationis gratia; si tamen scandalum futurum est ex infirmitate,vel ignorantia, exire non debet, nisi aliàs adsit præceptum aliquod, iuxta dicta. Hæc autem doctrina intelligenda est de fœmina quæ neque in ornatu, neque in motibus habet aliquid, quod præseferat speciem mali,quia si opus illud haberet speciem mali, esset scandalum actiuum,quod numquam licet. Ornatus verò non habet speciem mali, quantumuis illustris, si sit iuxta consuetudinem patriæ fœminarum, quæ honestæ sunt,secus si esset peculiaris habitus meretricius. Vt autem cognoscamus an peccatum futurum sit ex malitia, vel ex infirmitate, multum refert cognoscere an aliquis in particulari peccaturus sit, ad hoc autem multum refert cognitio circumstantiæ personæ.

Ex prædictis autem regulis plura dubia soluenda sunt in peculiaribus materiis,de quibus hoc loco disputant nonnulli. Primùm an liceat petere mutuum sub vsuris, de quo iam diximus 2.2. *quæst.* 68. *art.* 1.& P.Vasquez 1.2.*tomo* 1.*disput.*102.*cap.*6.*in fine,* obiter docuit peccare eum qui sine causa petit mutuum sub vsuris.Plura etiam dubia soluenda sunt in materia de iuramento infrà *quæst.* 89. & in materia de sacramentis in genere, vel in materia de excommunicatione, in qua dicendum est vtrùm liceat ab excommunicato petere administrationem sacramenti, de quo aliqui disputant hoc loco, sed extra locum, vt dixi.legi potest P.Valentia *in* 3. *partem, columna* 1796.

Ex iisdem principiis soluendum est aliud dubium de quo disputant auctores in hac materia de scandalo, an sit licitum vendere res aliquas cum passiuo scandalo alterius.Exemplum autem ponunt auctores in his rebus quibus infideles malè vsuri sunt, vel in cultum falsi Dei,vel in bello iniusto.Rosella *verbo,Iudæus,num.*2.existimat esse peccatum mortale vendere agnum Iudæo qui illum immolaturus est. Et Ioannes de Medina *C. de restitutione,quæst.*30.*in* 3. *modo illicitæ venditionis,* docet peccatum esse vendere huiusmodi res quibus ementes malè vtentur.

Angelus tamen *verbo,infidelitas,*& Syluester *ibidem q.* 4. Caietanus *suprà quæst.*10.*art.*4.*dub. vlt. & infrà quæst.* 169. *art.*2.docent illicitam esse venditionem si res quæ venduntur destinatæ sint in prauum vsum, sicut idola & vestes sacerdotales idolorum; secus tamen si res tales sint quibus emens possit bene & malè vti.Probat Caietanus hanc vltimam partem,quia tunc peccatum ementis non imputatur vendenti cùm sequatur ex malitia ementis. Verùm quid dicendum sit,& rationem eius,ex traditis regulis possumus colligere, & primò si res sint destinatæ solùm in prauum vsum, peccatum ementis imputabitur vendenti, quia venditio talis rei saltem habet speciem mali, atque adeò scandalum est actiuum quod numquam licet. Secundò si res non sint destinatæ in prauum vsum, considerandum est an emens sit peccaturus ex malitia,aut ex infirmitate,vel ignorantia, & tunc seruandæ sunt traditæ regulæ. Ex quibus constat non esse absolutè verum quod docuit Nauarrus *cap.* 17.*num.*195. dicens non esse licitum locare domum meretrici, obseruandum enim est an sit peccatura ex malitia,& tunc licitum est locare illi domum. Quòd si peccatura esset ex infirmitate sumpta occasione ex domo, non esset licitum illi locare domum, propter suprà dicta. Existimo tamen rarò contingere huiusmodi meretricem quæ iam talis erat ante locationem domus, ex sola domo sumere occasionem peccandi ex infirmitate, vel ignorantia. Ex dictis soluta sunt ea quæ adduximus pro sententia Caietani.

DVBIVM III.

Vtrùm imputetur scandalũ passiuum ei ex cuius opere sumpta est occasio,quando scandalum non solùm est cum damno spirituali scandalizati, sed etiam cum damno temporali illius vel alterius.

HActenus solùm disputauimus de scandalo passiuo quod vergit in damnum spirituale ipsius scandalizati; modò verò agimus de hoc scandalo quando etiam habet adiunctum damnum temporale, vel ipsius scandalizati,vel tertiæ personæ.

Primò obseruandum est obligationem vitandi scandalum passiuum, vt suprà diximus, oriri ex ea virtute, contra quam scandalizatus peccaturus est, vnde ex hac parte qui præbet scandalum actiuum, peccat peccato eiusdem speciei cum peccato scandalizati.

Secundò notandum est posse esse interdum obligationem impediendi damnum alterius, vel ex misericordia, vel ex iustitia. His positis

Assignari potest regula in hac materia,quoties damnum temporale ipsius scandalizati coniunctum est peccato illius. v. g. in bonis diuitiarum, cessandum est ab opere in his casibus in quibus obligamur ex misericordia ad impediendum tale damnum, quia in iis casibus non solùm considerandum est peccatum scandalizati an sit futurum ex malitia, vel ex infirmitate, sed considerandum est damnum temporale illius, & etiam iudicandum est an teneamur ex misericordia impedire illud. Vt verò iudicemus an sit obligatio misericordiæ,obseruãda sunt quæ suprà tradidimus agentes de eleemosyna,immo interdum fieri poterit,vt non solùm opus quod non est in præcepto teneamur omittere, sed etiam opus aliquod quod secluſa circumstantia damni temporalis esset in præcepto,cùm tamen solùm propter scandalum passiuum alterius non sit omittendum opus præcepti,vt probauimus *dubio primo.* Et secundùm hanc doctrinam omitti possunt interdum præcepta aliqua positiua propter faciendum opus misericordiæ ad impediendum malum alterius.

Aduertendum tamen est hoc loco quòd etiamsi præceptum seruandi sigillum confessionis solùm esset positiuum,de quo dicemus in materia de confessione, nulla ratione nec propter vllum damnum omittendum esse propter magnam necessitatem quæ est in Ecclesia seruandi

uandi hoc præceptum : si verò concurrant plura præcepta naturalia, considerandum est quódnam sit maioris obligationis, vt cessèt vel non cessèt ex circumstantia alterius. Et iuxta hanc doctrinam plura dubia in peculiaribus materiis soluenda sunt,& ex illa explicari debet id quod communiter docent authores posse nos ab alio petere actum qui potest bene vel malè fieri,etiamsi sciamus illum malè facturum, intelligenda enim est hæc doctrina iuxta suprà traditas regulas.

Ex iisdem principiis soluendum est dubium aliud de quo dixi *in hac 2.2.quæst.68.art.4.* an scilicet liceat deponere pecunias apud hominem vsurarium quibus sit malè vsurus. Dicendum enim est non licere, vt latè explicui *loco citato*, in quo casu considerandum est peccatum seu ruina scandalizati,& vlteriùs damnum quod præuidetur imminere tertiæ personæ, quia non possumus præbere occasionem peccandi contra iustitiam inferendam alicui tertio, iuxta doctrinam S. Thomæ *quæst. 13.de malo,art.14.ad* 18.quam sequitur Sotus *6.de iustitia, quæst.1.art.1.in fine.* Nauarrus *in summa cap.14.num.30.illatione 2.*

Intelligi etiam potest ex dictis quomodo sit intelligendum quod communiter docent authores posse nos petere ab alio actum qui potest bene fieri,etiamsi sciamus illum non bene, sed malè facturum, hoc enim explicandum est iuxta regulas suprà traditas, quæ pro similibus euentibus obseruandæ sunt.Et solui possunt aliqua dubiola quæ de industria differo in propria loca, vnum non dissimulabo, nempe an sit licitum Christianis captiuis apud Gentiles remigare in triremibus contra Christianos.

Nauarrus *in summa,cap.17.num.63.* putat eos peccare, & eis imputari damnum Christianis illatum, eo quòd videantur cooperari iniusto homicidio Christianorum, quod nulla ratione licitum est.

Contrariam tamen sententiam docuit P.Molina *tomo 1.de iustitia,tract.2.disp.115.*& sequuntur graues Theologi huius ætatis.

Dicendum verò est primò non esse licitum his captiuis vulnerare aut occidere Christianos in bello iniusto ex parte Gentilium, hoc enim est intrinsecè malum, vt constat,& quantum ad hoc recipio Nauarrum.

Secundò quando ex eo quòd captiui isti remigarent contra Christianos, tale damnum inferretur Reipublicæ Christianæ,vt fidelium quisque potiùs deberet pati mortem quàm illud permittere,vrgenti causa boni cõmunis Ecclesiæ non poterunt prædicti captiui remigare,quia etiamsi sint in periculo mortis, tenentur illud potius subire quàm contra bonum Ecclesiæ remis agere. In quo etiam euentu probandum est Nauarri placitum.

Deinde licitum arbitror his captiuis,remigare quando non ita graue damnum inferretur Reipub.Christianæ,actio enim remigandi ex se intrinsecè mala non est, & aliàs propter imminens mortis periculum excusantur à cooperatione morali, neque enim cum tam graui periculo omittere debent actionem quæ de se contra rationem non est.quod in similibus actionibus cum pati periculo obseruandum est.

Rursus fas illis arbitror metu mortis cogente ex imperio dominorum auferre à Christianis bona externa, in eo enim euentu Christiani non sunt iure inuiti comparatione remigantium. An verò huiusmodi remiges teneantur ad restitutionem, constabit ex dicendis in materia de restitutione.

Restat explicare quando sit iusta redemptio vexationis sine peccato scandali.

Ponendum est secundùm communem sensum Doctorum iustam posse esse redemptionem iniquæ vexationis.ita docet S. Thomas infrà *quæst. 100. art. 2. ad 5.* Caietanus & alij in eum articulum. Scotus *in 4. distinct. 5. ad 3.* Gabriel *quæst. vnica, art. 2.* Palud. *quæst. 3. n. 17.* Marsilius *in 4.quæst. 4. art. 4. dub. 14.* Syluester *verbo eleemosyna, quæst. 8.* Alensis *2. parte,quæst. 83. membro 3.art. 1.* Sotus *9.de iustitia,*& alij *hic.*

Necessarium autem est explicare quando sit licita hæc redemptio iniustæ vexationis.Oportet autem priùs ostendere quid sit hæc redemptio. Caietanus infrà *ad quæstionem 100. in art. 2.* docet redemptionem vexationis iniustæ nihil esse aliud quàm vti iniquitate alterius parati ad peccandum. Vult autem Caietanus non esse licitam redemptionem vexationis quando propriæ vtilitati vel necessitati possumus consulere absque eo quòd vtamur iniquitate alterius,& videtur sententia S. Thomæ *articulo illo 2.* Ad primum enim putat non esse licitum homini adulto offerre pecuniam vt baptizetur in periculo mortis, etiamsi sacerdos nolit aliter eum baptizare, eo quòd potest per contritionem consequi vitam æternam.

Paludanus suprà censet non esse licitam redemptionem vexationis, quando is qui iniustè vexat, potest prodesse circa rem de qua agitur, si cessèt ab iniusta vexatione.Arbitratur enim in materia beneficiorum non esse licitam redemptionem vexationis quando vexans potest prodesse, quia tunc aliquid iuris spiritualis conferret, & ita redemptio illa vexationis specietenus reipsa euaderet iuris spiritualis emptio, ac proinde simoniaca. quæ etiam videtur doctrina S.Thomæ *artic. illo 2.* Ad primum enim ait quòd antequam alicui acquiratur ius in quacumque dignitate, vel præbenda, simoniacum esset aduersantium obstacula pecunia redimere, sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam, & eodem modo philosophatur Syluester.

Sed placet alia ratione philosophari. Diximus enim suprà fas esse consulere alicui minus malum sensu ibi explicato ; ergo quoties in redemptione vexationis iniustæ offertur materia minoris peccati vexanti, licita erit redemptio vexationis. Et hæc debet esse regula pro quolibet euentu ad iudicandum an sit licita vel illicita per oblationem pecuniæ redemptio iniustæ vexationis.

Vnde regula Caietani probanda non est.Primò quia non est licitum vti iniquitate alterius, quantumuis parati ad peccandum, si offeramus illi materiam maioris peccati, vel consilium demus de maiori peccato faciendo, manifestè enim est contra rationem retrahere hominem à minori peccato mouendo ad maius.

Secundò quia si quis iniustè vexatur,licitè potest vexantem retrahere ab illo peccato, offerendo materiam minoris peccati, etiamsi alio modo,valdè tamen difficili & arduo possit liberari ab ea vexatione, vt constabit ex dicendis *ad quæstionem 100. de simonia.* Et ratio est, quia iusta ex causa, nempe propter magnam illam difficultatem vexatus offert vexanti materiam minoris peccati, quod sine causa facere nequaquam liceret.

Et propter eandem doctrinam probandus non est Paludanus, quia etiam postquam quis habet ius ad rem aliquam, non licet illi offerre alteri iniustè vexanti materiam maioris peccati, vel consulere maius peccatum:vt constat ex dictis, & ante acquisitum ius potest iniustè vexatus offerre vexanti materiam minoris peccati, & hac ratione redimere suam vexationem. Vnde Caietanus *2.tomo Opusculorum, tractatu 9.q.3.*& Sotus *9. de iustitia, quæst.6. art. 1.* docent posse offerri alicui pecuniam ne faciat iniquam electionem Prælati, quamuis velint non esse offerendam pro aliqua persona speciatim assignata, nisi forsan,inquit Sotus, non esset

alia; ratio verò est quia offerre materiam minoris peccati licet. Ex hac verò doctrina multa dubia illustranda sunt in materia de simonia circa beneficia infrà *ad quæst.* 100. vbi etiam interpretabimur testimonia citata S. Thomæ. Hoc autem loco satis sit doctrinam generatim tradidisse.

QVÆSTIO XLIV.

De præceptis charitatis, in octo articulos diuisa.

DEINDE *considerandum est, de præceptis charitatis.*

Et circa hoc quæruntur octo.

Primò, vtrùm de charitate sint danda præcepta.

Secundò, vtrùm vnum tantum, vel duo.

Tertiò, vtrùm duo sufficiant.

Quartò, vtrùm conuenienter præcipiatur, vt Deus ex toto corde diligatur.

Quintò, vtrùm cõuenienter addatur, ex tota mẽte, &c.

Sextò, vtrùm præceptum hoc posit in vita ista impleri.

Septimò de hoc præcepto, Diliges proximum tuum sicut teipsum.

Octauò, vtrùm ordo charitatis cadat sub præcepto.

ARTICVLVS I.

Vtrùm de charitate debeat dari aliquod præceptum.

241. 2. contra c. 116. & 117.

AD primum sic proceditur. *Videtur, quòd de charitate non debeat dari aliquod præceptum. Charitas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta,* Qu. 23. art. 8. *cùm sit forma virtutum, vt suprà* dictum est. Sed modus non est in præcepto, vt communiter dicitur. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.*

2. *Præterea, Charitas quæ in cordibus nostris per Spiritum sanctum diffunditur, facit nos liberos: quia vbi Spiritus Domini, ibi libertas: vt dicitur 2. ad Corinth. 3. Sed obligatio, quæ ex præceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.*

3. *Præterea, Charitas est præcipua inter omnes virtutes ad* Qu. 23. ar. 4. arg. 1. & 2. q. 90. a. 2. Et q. 100. art. 2. *quas ordinantur præcepta: vt ex suprà* dictis patet. Si ergo de charitate dantur aliqua præcepta decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta sunt de charitate danda.*

Sed contra, illud quod Deus requirit à nobis, cadit sub præcepto. Requirit autem Deus ab homine, vt diligat eum, vt dicitur Deut. 10. Ergo de dilectione charitatis, quæ est dilectio Dei, sunt danda præcepta.

Qu. 6. a. 1. & 1. 2. qu. 99. art. 1. *Respondeo dicendum, quòd, sicut suprà* dictum est, præceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit sub præcepto, inquantum habet rationem debiti. Est etiam aliquid debitum dupliciter. Vno modo per se: alio modo propter aliud. Per se quidem debitum est in vnoquoque negotio, id quod est finis: quia habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem: sicut medico per se debitum est, vt sanat: propter aliud autem vt medicinam det ad sanandum. Finis autem spiritualis vitæ est, vt homo vniatur Deo, quod fit per charitatem. Et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam. Vnde & Apostolus dicit 1. ad Timoth.* Finis præcepti est charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta. *Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur, vel ad purificandum cor à turbationibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones: vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quæ sunt circa operationes: vel ad habendam rectam fidem, sicut illa, quæ pertinent ad diuinum cultum. Et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum à Dei dilectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena. Conscientia verò mala facit horrere diuinam iustitiam propter timorem pœnæ. Fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur: separans à Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo, quod est propter aliud. Et ideo maximum præceptum est de charitate vt dicitur Matth. 22.*

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est,* 1. 2. qu. 100. a. 10. *cum de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis, quæ dantur de aliis actibus virtutum: puta sub hoc præcepto. Honora patrem tuum & matrem tuam; non cadit, quod hoc ex charitate fiat: cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.*

Ad secundum dicendum, quòd obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo, cuius mens auersa est ab eo quod præcipitur. Sicut patet in his, qui ex solo timore præcepta custodiunt. Sed præceptum dilectionis non potest impleri, nisi ex propria voluntate: & ideo libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum, quòd omnia præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei & proxini. Et ideo præcepta charitatis non fuerunt connumeranda inter præcepta decalogi, sed in omnibus includuntur.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS II.

Vtrùm de charitate fuerint danda duo præcepta.

AD *secundum sic proceditur. Videtur, quòd de charitate non* 242. 2. 2. q. 99. a. 1. ad 2. Et inf. q. 58. art. 3. ad 6. Et 3. contra cap. 116. & 117. *fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem: vt suprà* dictum est. Sed charitas est vna virtus: vt ex suprà* dictis patet. Ergo de charitate non fuit dandum, nisi vnum præceptum.*

2. *Præterea, Sicut* Augustinus dicit in 1. de doct. Christ. Charitas in proximo non diligit, nisi Deum. Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc præceptum,* Diliges Dominum Deum tuum. *Ergo non oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi.* * Ar. pro arg. 3. qu. 23. art. 5. * Li. 1. c. 27. to. 1.

3. *Præterea, Diuersa peccata diuersis præceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei: quinimo dicitur Luc. 14.* Si quis venit ad me, & non odit patrem suum, & matrem suam, non potest meus esse discipulus. *Ergo non est aliud præceptum de dilectione Dei, & de dilectione proximi.*

4. *Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 13.* Qui diligit proximum, legem impleuit. *Sed non impletur lex nisi per obseruantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi. Non ergo debent esse duo præcepta charitatis.*

Sed contra est, quod dicitur 1. Ioan. 4. Hoc mandatum habemus à Deo, vt qui diligit Deum, diligat & fratrem suum.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm de* 1. 2. qu. 100. a. 1. ad 2. & q. 91. a. 3. & q. 94. art. 2. *præceptis ageretur, hoc modo se habent præcepta in lege, sicut propositiones in scientiis speculatiuis, in quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis. Vnde qui perfectè cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet vt ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes, qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare quicquid in principiis virtute continetur: necesse est propter eos, vt in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principij, vt suprà* dictum est. Dilectio autem Dei finis est ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solum oportet dari præceptum* Q. 31. a. 3. ad 2. Et q. 26. a. 2. ad 1. *de dile*

de dilectione Dei,sed etiam de dilectione proximi propter minus capaces,qui non de facili considerarent vnum horum præceptorum sub alio contineri.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet charitas sit vna virtus, habet tamen duos actus, quorum vnus ordinatur ad aliam sicut ad finem. Præcepta autem dantur de actibus virtutum. Et ideo oportuit esse plura præcepta charitatis.

Ad secundum dicendum, quod Deus diligitur in proximo, sicut finis in eo,quod est ad finem: & tamen oportuit de vtroque explicite dari præcepta,ratione iam dicta.*

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd id quod est ad finem, habet rationem boni ex ordine ad finem. Et secundum hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali,& non alter.

Ad quartum dicendum,quòd in dilectione proximi includitur dilectio Dei: sicut finis in eo quod est ad finem:& econuerso, & tamen oportuit vtrunque præceptum explicitè dari,ratione iam dicta.*

In corp. art.

CONCLVSIO est affirmans, & intelligitur de dilectione Dei,& proximi.

ARTICVLVS III.

Vtrùm sufficiant duo præcepta charitatis.

243. *3.contra cap. 116. & 117. Et vir.qu.2. a.4.ad 6. Et Rom. 13.lect.2. Et Gal.5. lect.3.circ. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur,quòd non sufficiant duo præcepta charitatis. Præcepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundum obiecta distinguuntur. Cùm ergo homo quatuor debeat ex charitate diligere,scilicet Deum,seipsum, proximum,& corpus proprium,vt ex suprà* dictis patet : videtur quod quatuor debeant esse præcepta charitatis. Et sic duo non sufficiunt.

*q.35.a. 35.& q. 36.

2. *Præterea,Charitatis actus non solùm est dilectio,sed gaudium, pax, beneficentia. Sed de actibus virtutum sunt danda præcepta. Ergo duo præcepta charitatis non sufficiunt.*

3. *Præterea,Sicut ad virtutem pertinet facere bonum: ita & declinare à malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmatiua, ad declinandum à malo per præcepta negatiua. Ergo de charitate fuerunt danda præcepta, non solum affirmatiua,sed etiam negatiua. Et sic duo præcepta prædicta charitatis non sufficiunt.*

Sed contra est,quod Dominus dicit Matth.22. In his duobus mandatis tota Lex pendet & Propheræ.

* Qu.23. art.1. * Homil. 17.in Euang. in princ. q. 25.a.4.

Respondeo dicendum,quòd charitas, sicut suprà dictum est, est amicitia quædam. Amicitia autem ad alterum est. Vnde* Gregor. dicit in quadam homil. Charitas minus quàm inter duos haberi non potest. Quomodo autem ex charitate aliquis seipsum diligat,suprà* dictum est. Cùm autem dilectio, & amor sit boni, bonum autem sit,vel finis, vel id quod est ad finem:conuenienter de charitate duo præcepta sufficiunt. Vnum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem: aliud quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum,sicut propter finem.*

Li.1.cap. 23.& 20. in pr.1.3.

Ad primum ergo dicendum,quòd sicut Augustin. dicit in 1. de doct. Christ. Cùm quatuor sint ex charitate diligenda, de secundo & quarto,id est de dilectione sui, & corporis proprij nulla præcepta danda erant. Quantumcunque enim homo excidat à veritate,remanet illi dilectio sui, & dilectio corporis sui. Modus autem diligendi præcipiendus est homini, vt scilicet se ordinatè diligat,& corpus proprium. Quod quidem fit per hoc,quòd homo diligit Deum,& proximum.*

Ad secundum dicendum, quòd alij actus charitatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa : vt ex suprà dictis patet, vnde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inueniuntur de singulis explicitè præcepta tradita. De gaudio quidem Philip.4.* Gaudete in Domino semper. *De pace autem ad Heb.12.*Pacem sequimini cum omnibus. *De beneficentia autem ad Gal.vlt.* Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes. *De singulis beneficentiæ partibus inueniuntur præcepta tradita in sacra scriptura:vt patet diligenter considerãti.*

Q.23.ar. 4.& 9. 29.a.3.

Ad tertium dicendum, quòd plus est operari bonum, quam vitare malum. Et ideo in præceptis affirmatiuis virtute includuntur præcepta negatiua. Et tamen explicitè inueniuntur præcepta data contra vitia charitati opposita. Nam contra odium dicitur Leuit. 19. Ne oderis fratrem tuum in corde tuo. *Contra acediam dicitur Eccles.* 6. Ne accidieris in vinculis eius. *Contra inuidiam Galat.*5.Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, inuicem prouocantes, inuicem inuidentes. *Contra discordiam verò* 1.*ad Cor.*1.Idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata. *Contra scandalum autem ad Rom.*14. Ne ponatis offendiculum fratri,vel scandalum.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm conuenienter mandetur, quòd Deus diligatur ex toto corde.

224. Infar. & locis ibidem notatis. * Art. 1 huius q. ad 2.arg. Et 1.2.q. 100. a.9. * Lib. 5. text. 63. tom.2.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter mandetur, quòd Deus diligatur ex toto corde. *Modus enim virtuosi actus non est in præcepto, vt ex suprà* dictis patet. Sed hoc quod dicitur ex toto corde, importat modum diuinæ dilectionis. Ergo inconuenienter præcipitur, quòd Deus ex toto corde diligatur.*

2. *Præterea,Totum & perfectum est,cui nihil deest,vt dicitur in* 3.* *Physic. Si ergo in præcepto cadit,quòd Deus ex toto corde diligatur:quicunque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem,agit contra præceptum,& per consequens, peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale:quod est inconueniens.*

3. *Præterea,Diligere Deum ex toto corde est perfectionis,quia secundum* Philosophum,totum & perfectum idem sunt. Sed ea quæ sunt perfectionis, non cadunt sub præcepto, sed sub consilio. Ergo non debet præcipi,quòd Deus ex toto corde diligatur.*

Lib. 2. Physic. tex. 3. tom.2.

Sed contra est,quòd dicitur Deut.6.Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.

Respondeo dicendum, quod cùm præcepta dentur de actibus virtutum,hoc modo aliquis actus cadit sub præcepto, secundum quod est actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis,non solum quòd cadat super debitam materiam, sed etiam, quòd vestiatur debitis circumstantiis, quibus sit proportionatus tali materiæ.Deus autem est diligendus sicut finis vltimus,ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quædam fuit designanda circa præceptum de dilectione Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd sub præcepto,quod datur de actu alicuius virtutis,non cadit modus, quem habet ille actus ex alia superiori virtute:cadit tamen sub præcepto modus ille,qui pertinet ad rationem propriæ virtutis: Et talis modus significatur cum dicitur, Ex toto corde.

Ad secundum dicendum, quòd dupliciter contingit, ex toto corde Deum diligere. Vno quidem modo in actu,id est, vt totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur. Et ista est perfectio patriæ. Alio modo,vt habitualiter totum cor hominis in Deũ feratur:ita scilicet, quòd nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat. Et hæc est perfectio viæ, cui non contrariatur peccatum veniale : quia non tollit habitum charitatis, cum non tendat in oppositum obiectum,sed solùm impedit charitatis vsum.

Ad tertium dicendum,quod perfectio charitatis,ad quam ordinantur consilia,est media inter duas perfectiones prædictas:vt scilicet homo quantum possibile est,se abstrahat à rebus temporalibus,etiam licitis,quæ occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum.*

In solut. ad præc. arg.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS V.

Vtrùm super hoc, Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo,cõuenienter addatur,Et ex tota anima tua,& ex tota fortitudine tua.

245. 27.dist.3. in expos. lib. circa 5. Et vir. q.2.a.10. ad 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter *Deut.6.super hoc quod dicitur,* Diliges dominum Deũ tuũ ex toto corde tuo,*addatur,*Et ex tota anima tua,& ex

tota fortitudine tua. *Non enim accipitur hic cor pro membro corporali, quia diligere Deũ, non est corporis actus. Oportet ergo quod cor accipiatur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum, vel est ipsa anima, vel aliquid animæ. Superfluum ergo fuit vtrunque ponere.*

2. *Præterea, Fortitudo hominis præcipuè dependet ex corde, siue spiritualiter hoc accipiatur, siue corporaliter. Ergo postquam dixerat,* Diliges Dominum Deum tuum, ex toto corde tuo, *superfluum fuit addere,* ex tota fortitudine tua.

3. *Præterea, Matth. 22. dicitur, in tota mente tua: quod hic non ponitur. Ergo videtur quod inconuenienter hoc præceptum detur Deut. 6.*

Respondeo dicendum, quòd hoc præceptum diuersimodè inuenitur traditum in diuersis locis. Nam sicut dictum est, Deut. 6. ponuntur tria, scilicet ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota fortitudine. Matth. 22. ponuntur duo horum, scilicet ex toto corde, & in tota anima; & omittitur, Ex tota fortitudine: sed additur, in tota mente. Sed Marc. 12. ponuntur quatuor, scilicet ex tota anima, ex tota mente, ex tota virtute: quæ est idem fortitudini. Et hæc etiam quatuor tanguntur Luc. 10. Nam loco fortitudinis, seu virtutis ponitur, Ex omnibus viribus tuis. Et ideo horum quatuor est ratio assignanda. Nam quod alicubi vnum horum omittitur, hoc est quia vnum intelligitur ex aliis.*

* Ar. 1. huius qu.

Est ergo considerandum, quod dilectio est actus voluntatis, quæ hic significatur per cor. Nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, & maximè quantum ad intentionem finis vltimi, qui est obiectum charitatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia actuum, quæ mouentur à voluntate, scilicet intellectus qui significatur per mentem: vis appetitiua inferior, quæ significatur per animam: & vis executiua exterior, quæ significatur per fortitudinem, seu virtutem, siue vires. Præcipitur ergo nobis, vt tota nostra intentio feratur in Deum, quod est ex toto corde: & quod intellectus noster subdatur Deo, quod est ex tota mente: & quod appetitus noster reguletur secundum Deum: quod est ex tota anima: & quod exterior actus noster obediat Deo, quod est ex tota fortitudine, vel virtute, vel viribus Deum diligere. Chrysostomus tamen super Matth. accipit econtrario cor & animam, quam dictum sit. Augustinus verò in 1. de doctr. Christ. refert cor ad cogitationes, & animam ad vitam, mentem ad intellectum. Quidam autem dicunt, Ex toto corde, id est intellectu. Anima, id est voluntate: Mente, id est memoria. Vel secundum Gregor. Nyssenum. per cor significat animam vegetabilem: per animam, sensitiuam: per mentem, intellectiuam: quia hoc quod nutrimur, sentimus, & intelligimus, debemus ad Deum referre. Et per hæc patet responsio ad obiecta.*

* Chrysost. hom. 42. in Matt. in opere imperf. à medio, tom. 2. * Aug. li. 1. c. 22. à med. t. j.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm hoc præceptum de dilectione Dei possit in via impleri.

246. 4. dist. 27. q. 3. art. 4. Et vir. q. 2. art. 10 cor. & ad 1. & opusc. 4. col. 4. & opusc. 18. c. 5. 6. 7. & 15.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quòd hoc præceptum de dilectione Dei possit seruari in via. Quia secundum Hieronym. in expositione catholicæ fidei, maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. Sed Deus hoc præceptum dedit, vt patet Deuter. 6. Ergo hoc præceptum potest in via impleri.*

* In exp. fidei ad Damas. non procul à fine. c. 3.

2. *Præterea, Quicunque non implet præceptum, peccat mortaliter, quia secundum* Ambros. peccatum nihil est aliud, quam transgressio legis diuinæ, & cœlestium inobedientia mandatorum. Si ergo hoc præceptum non potest in via seruari, sequitur quod nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali: quod est contra id quod Apostolus dicit 1. ad Cor. 1.* Confirmabit vos vsque in finem sine crimine. *Et 1. ad Tim. 3.* Ministrent, nullum crimen habentes.

* Ambr. li de Paradis ca. 8. autem med. c. 4.

3. *Præterea, Præcepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis: secundùm illud Psal. 18.* Præceptum Domini lucidum illuminans oculos. *Sed frustrà dirigitur aliquis ad possibile. Non ergo impossibile est hoc præceptũ in via ista seruari.*

A *Sed contra est, quod* Augustinus dicit in lib. de Perfectione iustitiæ, quòd in plenitudine charitatis patriæ præceptum illud implebitur,* Diliges dominum Deum tuum, *&c. Nam cum aliquid adhuc est carnalis concupiscentiæ, quòd continendo frænetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus.*

* In respõsione ratiocinat. 172. 7.

Respondeo dicendum, quòd præceptum aliquod dupliciter potest impleri. Vno modo perfectè: alio modo imperfectè. Perfectè quidem impletur præceptum: quando peruenitur ad finem, quem intendit præcipiens. Impletur autem, sed imperfectè, quando etsi non pertingat ad finem præcipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem. Sicut si dux exercitus præcipiat militibus, vt pugnent, ille perfectè implet præceptum, qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit. Ille autem implet, sed imperfectè, cuius pugna ad victoriam non pertingit: non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc præceptum, vt homo

B *Deo totaliter vniatur: quod fit in patria quando Deus erit omnia in omnibus, vt dicitur 1. ad Cor. 15. Et ideo plenè & perfectè in patria implebitur hoc præceptum. In via autem impletur, sed imperfectè. Et tamen in via tanto vnus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad patriæ perfectionem.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa probat, quòd aliquo modo potest impleri in via, licet non perfectè.

Ad secundum dicendum, quod sicut miles, qui legitimè pugnat, licet non vincat, non inculpatur, nec pœnam meretur: ita etiam qui in via hoc præceptum non implet, nihil contra diuinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. de Perfectione iustitiæ, Cur non præciperetur homini ista perfectio, quamuis eam in hac vita nemo habeat? Non enim rectè curritur, si quo currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur?*

* In respõ. ad 3. fione ratiocinat. 27. 10. 7.

C CONCLVSIO est, imperfectè impletur in via, perfectè in patria.

DISPVTATIO XCVII.

DVBIVM I.

An sit peculiare præceptum dilectionis Dei super omnia naturalis.

D MÆc difficultas non habet locum secundùm opinionem asserentium non esse amorem amicitiæ naturalem erga Deum. Verùm oportet dubium explicare secundùm contrariam opinionem quæ multorum Scholasticorum est.

Bañez hîc *in articulum primum, dubio primo, conclusione secunda,* putat esse probabile, tale præceptum non esse distinctum à præcepto Religionis. Oportet verò explicare quid de amore solùm naturali sentiat hic author, & suprà *ad quæstionem 23. in articulum primum, conclusione 3.* docuit hunc amorem non esse amicitiam erga Deum. & ibidem *versiculo, Et denique si obiiciatur,* docet non aliter teneri hominem amare Deum amore naturali quàm in omnibus bene operando secundùm rectam rationem. Et *quæst. 34. art. 6.* dixit amorem hunc naturalem esse quo amamus bonum, & cognito Deo mouemur ad deferendum illi cultum. legatur *quæst. 26. art. 3. dub. 2. ad 2. & q. 23.*

E *art. 6. §. circa eandem solutionem,* docet dilectionem Dei naturalem non attingere Deũ secundùm quòd in se est bonus. Ex quibus constat istum Doctorem non constituere amorem amicitiæ naturalem erga Deum, atque adeò videtur sequi opinionem asserentium non esse amorem amicitiæ naturalem erga Deum, distinctum à dilectione supernaturali charitatis, de qua legi potest P. Vasquez 1. 2. *ad quæstionem 109. disput. 195. cap. 2. 3. & 4.* Igitur Bañez *in hanc quæstionem art. 1. dub. 2. conclusione 2.* docet probabile esse non esse præceptum hoc peculiare

liare distinctum à præcepto Religionis, quia probabile est talem dilectionem naturalem non esse specialem virtutem, quia Aristoteles eam non cognouit. Secundò probat, quia non est amicitia erga Deum nisi sit charitas infusa. Tertiò quia in tali dilectione non est specialis difficultas.

Deinde Caietanus 1.2.q. 109. *in art.* 3. dicit hanc dilectionem pertinere ad virtutem religionis, sed non explicat an sit in præcepto.

Secunda sententia fuit aliquorum negantium talem dilectionem esse in præcepto. quam opinionem retulit Durandus *in tertio, distinct.* 29.q. 2. Probari potest primò, quia non assignatur causa necessitatis: nam in ordine ad iustificationem sufficit amor supernaturalis amicitiæ erga Deum. quam opinionem multi viri docti huius ætatis putant valde probabilem.

Communior verò sententia videtur, esse obligationem talis actus amoris amicitiæ naturalis. ita indicat P. Valentia *in hac secunda secundæ, disp.* 3. *quæst.* 4. *puncto* 2. *in fine.* Gabriel *in* 3. *distinct.* 23. *q. vnica,* & alij huius ætatis. indicat S. Thomas 1.2.q. 100. *art.* 3. *ad* 1.

Vt verò rem explicemus sciendum est posse esse quæstionem de obligatione per se, id est, ex natura vnius præcepti, & materia illius, sicut quando temperantia ex ratione temperantiæ obligat, & de obligatione per accidens, quæ oritur ex materia alterius virtutis, sicut si ad vincendam tentationem contra temperantiam esset necessarius actus dilectionis Dei.

Secundò in præsenti quæstio esse potest de hac obligatione respectu hominis non habentis fidem supernaturalem Dei, vel respectu hominis fidelis qui veram habet cognitionem supernaturalem.

His positis de obligatione per accidens in homine infideli mihi est probabilius esse posse aliquando obligationem eliciendi actum amoris naturalis ad vincendam aliquam tentationem, vel implendum præceptum, quando ea dilectio prudenter iudicaretur medium necessarium.

Secundò existimo ex natura rei loquendo etiam in homine infideli esse aliquando obligationem per se eliciendi actum dilectionis naturalis, quia hoc postulat summa Dei bonitas cognita à tali homine, & amicitia naturalis, licèt imperfecta, quæ esse potest respectu Dei finis naturalis. & explicatur, quia respectu Dei cogniti lumine naturali est obligatio Religionis ex sensu omnium gentium; ergo potiori ratione id dicemus de dilectione naturali qui est nobilior actus respectu Dei cogniti vt finis naturalis.

Sed circa hanc conclusionem sciendum est probari à recentioribus aliquibus argumentis quæ parum habent efficacitatis.

Et primò probant ex Basilio *in quæstionibus fusius disputatis, quæst. secunda.* vbi dicit in natura esse vim diligendi Deum sine externa disciplina. Sed ex his verbis non colligitur obligatio de qua modò disputamus an sit obligatio diligendi Deum dilectione naturali, neque disputamus an hic actus requirat gratiam Dei, vel sufficiant vires naturales.

Secundò adducunt Pseudo-Cyprianum *sermone de Baptismo Christi.* qui loquens de mandato dilectionis ait: Hoc natura, hoc ratio, hoc Domine verbi tui clamat authoritas. Sed ex hoc loco nihil colligitur pro nostra conclusione, quia Cyprianus loquitur de dilectione supernaturali, & vult præceptum illius esse consentaneum naturæ & rationi, quod verissimum est. Sed ibi non assignat duplex præceptum dilectionis, alterum dilectionis naturalis, alterum supernaturalis.

Tertiò probant aliqui ex eo quòd homo debet seruare præcepta naturalia omnia, & hoc inquiunt est diligere. Sed hoc non concludit, quia respondere posset Bañez & alij hoc non esse diligere formaliter peculiari dilectione, sed generali ratione, obseruando alia præcepta; hic verò disputamus de peculiari præcepto dilectionis naturalis.

Quartò arguunt aliqui recentiores ad probandam nostram conclusionem, quia si non esset præceptum dilectionis naturalis, sequeretur non esse secundùm solam naturæ legem peccatum mortale, quia peccatum mortale dicit auersionem & odium contrarium dilectioni. Sed hæc ratio parum probat, quia peccatum ideo est mortale, quia habet virtuale odium Dei, & sic auersionem à Deo; odium verò est contra præceptum negatiuum non prosequendi odio Deum, de quo præcepto dubium non est, sed de præcepto affirmatiuo diligendi Deum.

Quintò arguunt ad confirmandam nostram sententiam, Deus est summum bonum; ergo super omnia diligendum ex præcepto naturali dilectionis naturalis. Sed neque est hæc ratio efficax si aliud non addatur, quia respondere possent Doctores oppositæ sententiæ dilectionem Dei super omnia esse supernaturalem; secundùm legem verò naturali lumine cognitam solùm esse obligationem non præferendi aliquam creaturam Deo, & hanc obligationem oriri ex præceptis aliis, & ex præcepto non prosequendi odio Deum.

Sextò probant, quia talis dilectio potest esse necessaria ad vitandum aliquod peccatum, sed hoc pertinet ad obligationem per accidens, de qua iam diximus.

Alia solent adduci pro nostra sententia quæ de industria omitto. Defendenda ergo est nostra conclusio tradita, modo & ratione à nobis explicata.

Difficultas verò est non leuis circa assignandum tempus in quo obliget per se tale præceptum, de quo in simili de præcepto supernaturalis dilectionis, varia placita referemus infrà.

In præsenti verò dicendum est non posse certò assignari, & solùm posse dici non esse per multum tempus differendam impletionem eius præcepti, quod sæpe in aliis præceptis affirmatiuis contingit. Et de præcepto dilectionis supernaturalis docent non pauci recentiores loquentes de obligatione per se.

Deinde quod attinet ad hominem fidelem, licèt respectu illius etiam sit tale præceptum, tamen ab eius impletione poterit excusari per dilectionem supernaturalem.

Addendum est cùm Doctores & Patres loquuntur de dilectione necessaria ad iustificationem, intelligendos esse de dilectione supernaturali, vt pono ex materia de gratia.

Tandem dicendum est hunc actum amoris naturalis erga Deum proper seipsum non pertinere ad Religionem. Est communis doctrina, quia iste actus habet pro obiecto Deum ipsum vt bonum, & per illum Deo volumus bonum, ex complacentia ipsius. At verò Religio non versatur circa Deum immediatè, sed circa cultum illi deferendum, & hac ratione distingui solet à Doctoribus Religio infusa, & charitas infusa, & ideo Religio non est virtus theologica. Simili ergo ratione de Religione acquisita & charitate acquisita philosophandum est. Neque refert siue agnouerit hunc amorem naturalem Aristoteles, siue non. An verò sit hic amor aliquo modo amicitia erga Deum, diximus *ad quæstionem* 23. Et sic constat ad duo priora argumenta quæ adducit Bañez. Ad tertium constat etiam ex dictis suprà de habitu acquisito charitatis, & falsum est asserere non esse difficultatem in eliciendo hoc actu amoris super omnia.

Ad argumenta secundæ sententiæ iam responsum est, licèt enim hic amor non sit dispositio ad iustificationem, tamen esse potest in præcepto simpliciter loquendo.

DVBIVM II.

Quando obliget præceptum ſupernaturalis dilectionis Dei ſuper omnia.

NOn eſt facilè aſſignare tempus huius obligationis, certum verò eſt eſſe præceptum charitatis ſupernaturalis.

Aliquorum ſententia eſt eſſe obligationem huius præcepti in primo inſtanti vſus rationis. quæ ſententia non habet firmum fundamentum iudicio multorum. Sed diſputatio hæc non eſt huius loci, ſed pertinet ad primam ſecundæ,& legi poteſt P. Vaſquez 1. 2. *tomo* 1. *diſput.* 149.

Secunda ſententia refertur aſſerentium hoc præceptum obligare quoties alia præcepta obligant,quia cenſent alia præcepta non impleri ſine charitate; hæc tamen doctrina non habet probabilitatem, & communiter reiicitur à Theologis.

Tertia opinio eſt aſſerentium obligare hoc præceptum omnibus diebus feſtis. ita Petrus Soto *lectione* 13. *de pœnitentia.* Viguerius *in ſumma,cap.* 16.& tribuitur Scoto *in* 3.*diſtinct.*27.*quæſt.*1.§.*quantum ad ſecundum.* ſed hanc opinionem meritò refutat Cano *quarta parte,relectione de pœnitentia.* Ioannes Medina *Cod.de pœnitentia,quæſt.*6. & alij,nulla enim idonea aſſignatur ratio talis obligationis, & Scotus *loco citato,* ſolùm dixit præceptum illud de dilectione Dei determinatũ eſſe per illud, *ſabbata ſanctificees.* in quo planè fallitur, quia vnum eſt præceptum amoris,alterum verò religionis, vt ſuprà explicatum eſt.

Quarta opinio eſt aſſerentium hoc præceptum obligare per ſe tempore Baptiſmi,quæ ſententia non habet firmum fundamentum: nam ſecundùm veriorem doctrinam ad recipiendum Baptiſmum non eſt neceſſaria vt diſpoſitio, ſupernaturalis dilectio Dei ex charitate, ſed ſufficit attritio, vt pono ex materia de Baptiſmo. Verùm P.Valentia hîc *puncto* 1. docet tempore Baptiſmi non eſſe neceſſariam dilectionem vt diſpoſitionem,ſed vt baptizandus titè & firmiter profiteatur ſe eſſe Dei ſeruum. ſed huius deſideratur ratio.

Quinta opinio eſt aliorum qui aſſignant aliquos caſus in quibus vrgere putant hanc obligationem.Primus eſt quando homo recipit magnum aliquod beneficium à Deo.Sed hæc doctrina meritò à multis refutatur,quia non habet idoneum rationis argumentum.

Secundus caſus aſſignatur quando faciendum occurrit egregium aliquod, & difficile opus. Verùm ſi tale opus eſt cum periculo mortis, ratione periculi eſt obligatio eliciendi hunc actum: nam hoc præceptum obligare in articulo mortis per ſe,ſine controuerſia eſt apud Doctores; ſi verò ſit periculum alicuius peccati, & ad vitandum illud prudenter iudicetur neceſſarius actus dilectionis, non erit neceſſarius per ſe,ſed per accidens.

Tertius caſus aſſignatur quando eſt neceſſarium impedire iniuriam Deo faciendam; verùm etiamſi ad hoc obligetur interdum homo, tamen non eſt neceſſarium eam impedire ex affectu charitatis formaliter.

Quartus caſus aſſignatur à Nauarro *cap.* 11. *dicto* 7. quando occurrit præceptum de diligendo proximo, tũc enim & Deus ipſe diligitur. Verùm præceptum de dilectione proximi non obligat ad amandum tunc Deum formaliter dilectione theologica. Item dubium manet de eo tempore.

P. Valentia hîc *puncto* 1. putat hoc præceptum obligare quando primò quis conſiderat quàm ſit conueniens diligere Deum. Sed & hoc dicitur ſine idoneo argumento,& eadẽ ratione poſſunt refutari ſimiles caſus.

Propter difficultatem ergo quæ eſt in aſſignando tempore huius obligationis extra articulum mortis,aliqui Theologi dixerunt hoc præceptum per ſe obligare in articulo mortis,per accidens verò ſæpe extra articulum mortis. Quam ſententiam alij doctiſſimi huius ætatis putant valdè probabilem, & probant primò ex refutatione aliarum opinionum quas retulimus ſecundò ex difficultate quæ eſt in aſſignando tempore huius obligationis extra articulum mortis.

P.Azor *tomo primo,lib.*9.*cap.*4.*q.*1. ſolùm dixit obligari quoties eſt obligatio deferendi peccati ſtatum extra ſacramentũ,ſed non explicat quo tẽpore ad id teneamur.

Nihilominus mihi placet primò,ante articulum mortis poſſe occurrere obligationem per accidens eliciendi actum charitatis,vt conſtat ex dictis.

Secundò exiſtimo ante articulum mortis eſſe obligationem per ſe eliciendi actum charitatis. Probatur, quia omnes concedunt eſſe obligationem ante articulum mortis, eliciendi actum Religionis erga Deum, licèt ex ſolo iure naturali non ſit determinatum tempus huius obligationis; ergo potiori ratione erit obligatio eliciendi actum amoris.Secundò quia id videtur poſtulare ratio amicitiæ.

Tertiò exiſtimo non poſſe omnino certò aſſignari tempus huius obligationis, ſed prudenter iudicandum eſſe ne per multum tempus differatur;ſicut de præcepto Religionis conſiderato ſolo iure naturali philoſophandum eſt.

Quartò dicendum eſt aliquando per actum dilectionis, quo ſatisfit obligationi per accidens, poſſe ſatisfieri obligationi per ſe. Explicatur.Debet quis elicere actum amoris ſupernaturalis ad vincendam aliquam tentationem, vel aliquid ſimile,quæ eſt obligatio per accidens, per talem actum poteſt homo ſatisfacere obligationi per ſe,qua tenebatur non differre dilectionem per multum temporis: nam hac ratione fit vt non differat.quod pro ſimilibus obſeruandum eſt.

Et ex doctrina tradita ſoluitur ratio vltimæ opinionis, eadem enim difficultas poteſt reperiri in adimpletione aliorum præceptorum, vt patet in præcepto Religionis,conſiderato ſolo iure naturæ.Item ſæpe eſt certum aliquod præceptum obligare poſſe ſub mortali in aliqua materia,& tamen eſt magna difficultas, & diuerſitas opinionum circa aſſignandam materiam, vt conſtat in præcepto non furandi.

Hoc loco diſputant nonnulli an hoc præceptum dilectionis Dei ſuper omnia poſſit impleri abſque hoc quòd homo iuſtificetur. Verùm ex materia de gratia conſtat actum dilectionis Dei ſupernaturalem charitatis theologicæ,vel eſſe formam ſanctificantem, vel ſaltem eſſe vltimam diſpoſitionem ad iuſtificationem per habitum,& ita ſi quis ex gratia faciat talem actum, iuſtificabitur ex opere operantis. An verò talis actus poſſit eſſe malus,conſtat ex dictis ad quæſtionem 27.

Alij diſputant de ſenſu quo Deus ſit diligendus ſuper omnia,de quo diximus ad quæſtionem 26.

Item quærunt quid ſit,Deum diligere ex toto corde. Maldonatus *in caput quintum Matthæi, verſu* 21. explicat ita nos debere Deum diligere,vt nihil ei contrarium diligamus. Quod verò dicitur Deum eſſe diligendum ex tota anima,explicat idem Maldonatus *in cap.* 22. *Matth. verſu* 37.per illud Lucæ 10. *ex totis viribus tuis*, & idem habet Auguſtinus 1.*de doctrina Chriſtiana,cap.* 12. legatur S.Thomas *art.*4.*&* 5.

DVBIVM III.

An præceptum dilectionis Dei contineatur Deuteronomij 6.

DVbium intelligitur de illis verbis,*Diliges Dominum Deum tuum.* Caietanus ibi de dilectione naturali & acquiſita intelligit illud præceptum. Frequentiùs tamen S.Thomas, & Scholaſtici intelligunt de peculiari præcepto ſupernaturalis dilectionis, & videtur mens Auguſtini

gustini *tomo septimo, libro de perfectione iustitiæ.* nam in responsione rationis decimęseptimę docet præceptum illud perfectè impleri in patria. loquitur verò de charitate distincta à fide & spe. legatur ab illis verbis, quotquot ergo perfecti.& infrà post columnam vnam & dimidiam,docet ideo esse leuia mandata Dei, quia quod diligendo fit non est graue:& addit charitatem facere præceptorum sarcinam leuem.Quod verò dicit charitatis esse generale præceptum, non significat non esse peculiare præceptum distinctum ab aliis,sed ad ipsum cætera ordinari. & eodem modo intelligendus est in responsione vndecimæ ratiocinationis. Item de dilectione charitatis explicat prædictum præceptum Augustinus *tomo tertio,libro de spiritu & litera, cap.26. & eodem tomo lib.1. de doctrina Christiana, cap.39.* & ex Augustino idem docuit Hugo *in cap.6. Deuteronomij.*Glossa ordinaria,Lyra & Carthusianus *in illud caput.*

Ianſenius *cap.81. concordiæ Euangelicæ*, qui vult præceptum esse generale,& non speciale, nec tam præcipi internum affectum quàm externa opera. & probat Ianſenius ex Bernardo *ſerm.50.in Cantica,* vbi circa illud, ordinauit in me charitatem, loquens de dilectione proximi ait: Est charitas in actu, est in affectu. de illa quidem quæ operis est puto datam esse legem hominibus : nam in affectu quando ita habeat vt mandatur ? ergo illa mandatur ad meritum, ista in præmium datur. Deinde de charitate Dei addit : Audi Dominum de sui dilectione mãdantem:Si diligitis me,sermonem meum seruate, atque hîc quoque ad opera mittimur per iniunctam obseruantiam mandatorum.

Probat secundò Ianſenius, quia Christus dixit in dilectione Dei & proximi comprehendi legem & Prophetas, id est,omnia mandata ; ergo illa generalia sunt.

Meum in hac re iudicium est, in citato loco Deuteronomij contineri præceptum supernaturalis dilectionis Dei, vt Augustinus & alij docuerunt, & secuti sunt meritò Scholastici. Secundò existimo non solùm hoc præceptum,sed alia quæ erga Deum obseruanda sunt, ibi generatim contineri, ex eo quòd Christus dixit in præcepto dilectionis Dei & proximi vniuersam legem contineri,seu ab his pendere ; nomine verò legis intelligit decem præcepta Decalogi : ergo in primo de dilectione Dei continentur tria prima præcepta Decalogi,& ita Maldonatus *in cap.22. Matthæi,versu 39.* dixit duo præcepta dilectionis Dei & proximi esse compendium aliorum.

Iuxta hanc verò doctrinam primò explicari possunt variæ locutiones Augustini & Patrum,qui interdum significant præceptum Deuteronomij sexto esse generale, interdum dicunt esse speciale. Et eodem modo possunt intelligi aliqui Scholastici. Bernardus verò *ſerm.50.citato,* difficile loquitur, sed cùm indicet non esse præceptum de dilectione Dei quantum ad affectum, explicari potest de dilectione omni ex parte perfecta, qualis est in patria,vt ibidem docet ipse Bernardus.

Item ex dictis intelligitur probandam non esse expositionem Caietani suprà relatam,quia Augustinus *libro illo de perfectione iustitiæ, loco allegato*, explicat de dilectione supernaturali, in qua dicit consistere plenissimam iustitiam, & alij communiter de eadem dilectione intelligunt illud præceptum.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm conuenienter detur præceptum de dilectione proximi.

247. Quodl.4. ar.24.ad 1.Et Ro. 13.lect. 2.col 4 Et Gal. 5.lect.3. cor.2. & opuſ.42. cap.14.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter detur præceptum de dilectione proximi. Dilectio enim charitatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos, vt patet Matthæi 5. Sed nomen proximi importat quandam propinquitatem, quæ non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur,quòd inconuenienter detur hoc præceptum.

2. *Præterea, Secundum* Philosophum in 9.Ethicor.amicabilia,quæ sunt ad alterum,venerunt ex amicabilibus,quæ sunt ad seipsum:ex quo videtur, quòd dilectio suiipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.*

* cap.8 nõ multũ à pr. tom.j.

3. *Præterea, Homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconuenienter ergo mandatur, quòd homo diligat proximum sicut seipsum.*

Sed contra est, quòd dicitur Matth.22. Secundum præceptum est simile huic. Diliges proximum tuum sicut teipsum.

Respondeo dicendum, quòd hoc præceptum conuenienter traditur. Tangitur enim in eo,& diligendi ratio, & dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur ex eo quod proximus nominatur. Propter hoc enim ex charitate diligere debemus alios: quia sunt nobis proximi,& secundum naturalem Dei imaginem, & secundum capacitatem gloriæ. Nec refert vtrùm dicatur proximus, vel frater, vt habetur 1.Ioan.4. vel amicus, vt habetur Leuit.19. quia per omnia hæc eadem affinitas designatur.Modus autem dilectionis tangitur,cùm dicitur, sicut teipsum. Quod non est intelligendum quantum ad hoc, quòd aliquis proximum sibi æqualiter diligat, sed similiter sibi. Et hoc tripliciter. Primò quidem ex parte finis:vt scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut seipsum propter Deum debet diligere:vt sic sit dilectio proximi sancta. Secundò ex parte regulæ dilectionis, vt scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solùm in bonis : sicut & suæ voluntati satisfacere debet homo solum in bonis,vt sic sit dilectio proximi iusta. Tertiò ex parte rationis dilectionis : vt scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam vtilitatem vel delectationem:sed ea ratione,quòd velit proximo bonum, sicut vult bonum sibiipsi, vt sic dilectio proximi sit vera. Nam cum quis diligit proximum propter suam vtilitatem vel delectationem, non verè diligit proximum, sed seipsum. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

CONCLVSIO est affirmans.

DISPVTATIO XCVIII.

De præcepto dilectionis proximi.

DVBIVM I.

An sit præceptum negatiuum non prosequendi odio proximum.

CERTVM est apud Doctores esse præceptum negatiuum nõ prosequendi odio proximum, & est præceptum naturale ; contra rationem enim est velle malum proximo, vt malum illius est, ex displicentia personæ, vt per seſe manifestum est, vnde etiam est contra rationem odio prosequi inimicum ex displicentia personæ illius.

Sed occurrit statim explicandus locus Matthæi 5. *Audistis quia dictum est antiquis, diliges proximum tuum, & odio habebis inimicum tuum.* de quo loco multa Maldonatus *in caput quintum Matthæi circa versum 21.* & Salmeron *tomo quinto,tractatu 43.*

Difficultas verò est an illa verba fuerint in lege veteri,vel fuerint traditiones Phariſæorum.

Aliqui hæretici senserunt esse traditionem Phariſæorum, vt refert Maldonatus,& reprehendunt veteres Patres quòd aliter senserint. Et idem senserunt alij hæretici,vt refert Hieronymus aduersùs Pelagianos,& ex Catholicis idem sensit Strabo & aliqui alij nostri temporis. Et probant primò, quia *in eo capite quinto Matthæi,* in singulis illis mandatis dicitur:*Audistis quia dictum est*

antiquis. & non dicitur, quia ſcriptum eſt. Secundò, quia Chriſtus ſe opponit illis quæ dicta fuerant, & tamen legi à Deo latæ non ſe opponeret. Tertiò, quia ex lege potiùs colligitur prohibitio odij inimicorum, dicitur enim Exodi 23. verſu 4. *Si videris aſinum odientis te iacentem ſub onere, non pertranſibis, ſed ſubleuabis, &c.* Quartò, quia in Euangelio nulla maior perfectio eſt quàm diligere Deum ex toto corde, &c. quod præcipiebatur *Deuteronomij 6.* Quintò, quia Chriſtus *in eo cap. 5. Matthæi, verſu 20.* dixit: *Niſi abundauerit iuſtitia veſtra pluſquã Scribarum & Phariſæorum, &c.* indicans ſe nó legem, ſed Phariſæorum interpretationes velle corrigere.

Oportet verò aduertere poſſe eſſe ſermonem, vel generatim de omnibus illis de quibus Chriſtus loquebatur *in illo cap. 5. Matthæi,* vel ſpeciatim de aliquo dicto illius capitis. Et primò generatim dicendũ eſt aliqua ibi referri à Chriſto quæ expreſsè continebantur in lege. v. g. *Quicumque dimiſerit vxorem, det illi libellũ repudij,* quod habetur Deuteronomij 24. Et quia hoc non fuit permiſſum in lege noua, docent Patres *in illud caput quintum Matthæi*, Chriſtum voluiſſe addere perfectionem legi veteri, quos Patres refert ibi fideliter Maldonatus.

De aliquo verò peculiari dicto eſt peculiaris difficultas, nempe de illo: *Audiſtis quia dictum eſt antiquis, diliges amicum tuum, & odio habebis inimicum tuum.* circa quod aliqui exiſtimant illud nó haberi in lege veteri, ſed ortum habuiſſe ex prauo intellectu Iudæorum. ita S. Thom. *in cap. 5. Matthæi,* & ibi Pſeudo-Chryſoſtomus, & quædam gloſſa citata à S. Thoma *in catena in cap. 5. Matthæi,* indicant Druemarus *in expoſitione illius capitis*, & alij, & hanc expoſitionem ſimul cum alia refert Caietanus *in illud caput*, & probari poteſt, quia illud non reperitur in lege veteri. Secundò, quia iniquum videretur permittere odium fratris.

Sed plures Patres docent illorum verborum, *odio habebis inimicum tuũ,* ſenſum contineri in lege veteri, Chryſoſtomus *homil. 8.* ex variis in Matthæum, Euſebius Emiſſenus *homil. in illud Matth. 5.* Diliges proximum tuum. Chromatius *in cap. 5. Matthæi.* Hilarius *ibidem*, Auguſtinus *tomo 6. lib. 17. contra Fauſtum, cap. 24.* Gregorius *homil. 38. in Euangelia,* Origenes *tomo 2. Homiliarum in cap. 5. Matthæi,* Gloſſa ordinaria & Anſelmus, & alij minores *in cap. 5. Matthæi,* & eſt valde probabilis ſenſus.

Sed vbi contineatur, & qui ſit ſenſus illorum verborum, non omnes eodem modo explicant. Auguſtinus *ſuprà, & tomo 4. lib. 1. de ſermone Domini in monte, cap. 41.* abſolutè admittit illa verba fuiſſe in veteri lege, *oderis inimicum tuum,* quæ tamen modò non reperiuntur in libris illius veteris legis, & ideo fuit placitum aliquorũ quod refert Salmeron *loco citato,* forſan ea verba ſcripta fuiſſe in aliqua tranſlatione verſionis Græcæ ſeptuaginta Interpretum. Gregorius etiam *homilia citata* docet illum ſenſum haberi in lege veteri. Et inſtituto Auguſtini diſputantis contra Fauſtum maximè deſeruiebat aſſerere non eſſe ea verba in veteri lege, ſi Auguſtinus putaret non eſſe illa verba in veteri lege.

Alij docent reperiri ſenſum illorum verborum in veteri lege, licèt verba nõ reperiantur, quia *Deuteronomij 5.* dicitur de hoſte publico, *delebis nomen eius de ſub cælo,* ita Maldonatus & Salmeron *locis allegatis*, & Euſebius Emiſſenus *ſuprà.*

Sed reſtat ſecundùm hunc ſenſum explicare quis ſit ſenſus illorum verborum, *odio habebis inimicum tuum?* Gloſſa interlinearis, Auguſtinus & Salmeron *ſuprà* cum aliis dicunt odium ſolum eſſe permiſſum, & videtur docuiſſe Origenes *ſuprà.* Auguſtinus verò *vtroque loco citato,* vult inimicum illum vt peccatorem odio eſſe habendũ, non vt hominem, quamuis *loco illo de ſermone Domini in monte,* dicat Auguſtinus, oderis inimicum tuum, vocem eſſe permittentis.

Ego verò cum multis huius ætatis exiſtimo in lege non eſſe ſermonem de affectu interno odij qui eſt intrinſecè malus, ſed de externa illatione damni, vt ſignificat Euſebius *ſuprà.* Ait enim: Quod autem dicitur, & odio habebis inimicum tuum, illud eſſe puto quod filiis Iſraël Dominus præcepit vt Amorrhæos & Moabitas interficerent, & paulò infrà fusè explicat odium illud ſanctum & honeſtum fuiſſe, quia non reſpiciebat perſonam, ſed peccatum. & eundem ſenſum indicat nobis Gregorius non obſcurè *homilia citata.* quos verò alienigenas poſſent filij Iſraël interficere, fusè explicat Salmeron *tractatu citato*, & facile eſt colligere *ex cap. 34. Exodi cap. 5. 7. 23. & 34. Deuteronomij.*

Sciendum verò eſt aliquos viros doctos catholicos, & pios interdum dicere odium fuiſſe præceptũ Iudæis, qui tamen non loquuntur de affectu odij intrinſecè, hic enim affectus non poteſt eſſe in præcepto, ſed loquuntur de externa illatione damni, vt ſuprà dicebam.

Sed obiiciunt aliqui non poſſe prædictos Doctores ſic explicari, quia dicunt illud odium eſſe præceptum in lege veteri, & non in noua lege. Sed hæc obiectio facilem habet ſolutionem, quia in lege veteri præceptum fuit Iſraëlitis vt certos hoſtes interficerent, in lege tamen noua hoc non eſt præceptum, licèt licitum ſit hoſtes aliquos publicos occidere.

Ex dictis facile eſt ſoluere argumenta poſita in principio huius dubij.

Ad primum reſpondetur, idem eſt quod dicitur: *Audiſtis quia dictum eſt,* ac ſi diceretur, quod ſcriptum eſt. & addunt Chryſoſtomus & Theophylactus noluiſſe Chriſtum explicare à quo eſſet dictum, ne videatur contradicere legi, aut illi ſe præferre.

Ad ſecundum, Chriſtum nolle ſe opponere legi, ſed addere perfectionem.

Ad tertium conſtat quid lex præceperit Deuteronomij 5. *Delebis nomen eius de ſub cælo.* Exodi verò 25. ſermo erat de fratre Iudæo.

Ad quartum in Euangelio eſſe plura conſilia euangelica quæ amor ille ſupernaturalis complecti poteſt.

Ad quintum reſpondetur interdum reprehendere mores Phariſæorum, vt in eo capite Matthæi quinto, interdum doctrinam.

Ad ſextum conſtat ex dictis.

DVBIVM II.

An ſit peculiare præceptum dilectionis proximi.

IN præſenti controuerſia aliquorum ſententia fuit non eſſe peculiare præceptum charitatis erga proximum quantum ad internum affectum, ſed generale præceptum quod continet omnia præcepta peculiaria obſeruanda erga proximum. Poteſt verò intelligi & de præcepto dilectionis amicitiæ naturalis, & de præcepto dilectionis ſupernaturalis. Et non eſſe præceptum de dilectione ordinis naturalis probatur primò, quia non poteſt aſſignari tempus huius obligationis ſi quis aliàs impleat præcepta erga proximum, tribuens illi quæ debentur ex ſeptem præceptis ſecundæ tabulæ.

Secundò, quia Patres & Scriptura dum loquuntur de dilectione proximi, planè videntur loqui de dilectione in ordine ad ſupernaturalem finem; ergo ex his non poteſt colligi obligatio præcepti dilectionis naturalis.

Deinde de dilectione ſupernaturali probari poteſt non eſſe ſpeciale præceptum; primò, quia non poteſt aſſignari tempus huius obligationis ſi ſemel demus nos obſeruare erga proximum ſeptem præcepta Decalogi, quæ ad illum pertinent, immo nec videtur proximo neceſſarius noſter affectus internus ſi illi non defuerint externa opera illi debita circa bona corporis pecuniæ & honorem. Sed nonnulli aſſignant tempus huius obligationis

gationis, quod non tam ad obligationem per se quàm ad obligationem per accidens pertinet, vt infrà ostendemus.

Secundò solet probari hæc opinio, quia si quis impleuerit præcepta secundæ tabulæ, ita vt præcepta iustitiæ, misericordiæ, & honoris obseruauerit circa proximum, non se accusat in confessione quòd non dilexerit proximum speciali affectu charitatis.

Tertiò possumus arguere, licèt sit in præcepto affectus specialis charitatis, & amicitiæ erga proximum, tamen probari non potest hunc affectum debere esse charitatis theologicæ propter Deũ formaliter, potest enim esse amicitiæ & beneuolentiæ supernaturalis erga illum, quæ, vt suprà vidimus, est virtus distincta à charitate theologica.

Quartò probari potest hæc sententia ex Bernardo *serm.50. in Cantica*, vbi expressè videtur tradidisse hanc opinionem, & postquam locutus fuit de dilectione Dei, ait: Sic necesse est & illud accipere quòd iuberis diligere proximum sicut teipsum. An non denique satis tibi esse iudices adimplendum istud de proximi dilectione mandatum si id perfectè obserues in quo omni homini rectè de lege naturæ præscribitur: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris.* Et item illud: *Quæcumque vultis vt faciant vobis homines, & vos facite illis.* Hæc Bernardus. quibus manifestè videtur tradere prædictam opinionem. Sed ne omnino videretur negasse affectum aliquem internum, subiunxit statim: Neque hoc dico vt sine affectione simus, & corde arido solas moueamus manus ad opera. Deinde explicat qualis debeat esse affectio, scilicet vt sit honesta secundùm rationem, non tamen ex perfecta charitate theologica, ait enim: Sed est affectio quam caro gignit, & est quam ratio regit, & est quam condit sapientia, & secundam dicit esse necessariam quæ est honesta, & dicit non esse affectualem charitatem, appellatur tamen actualis charitatis, quia mouet ad externũ actum beneficentiæ erga proximum.

Ex his verò quæ retuli ex S. Bernardo constat primò affectualem charitatem non esse necessariam ex præcepto dilectionis proximi. Deinde putat satisfieri obligationi diligendi proximum per implerionem illius præcepti generalis: *Quod tibi non vis, alteri ne feceris*: &, *Quæcumque vultis vt faciant vobis homines, hæc facite illis.*

Quintò arguere possumus ex cap. 21. Matthæi: *Diliges proximum tuum, sicut teipsum.* vbi non videtur esse sermo de dilectione supernaturali, quia hoc præceptum idem videtur cum illo: *Quod tibi non vis, alteri ne feceris*: &, *Quæcumque vultis vt faciant vobis homines, hæc facite illis.*

Probatur, quia dilectio proximi quæ ibi præcipitur, supponit dilectionem propriam, certam, & indubitatam. Hæc verò non est dilectio proximi propter Deum, aliàs potius esset dicendum, diliges proximum tuum propter Deum. quam opinionem multi huius ætatis sequuntur: alij verò viri docti iudicant probabilem.

Nihilominus alij Doctores frequenter sentiunt esse peculiare præceptum supernaturalis dilectionis proximi propter Deum. est expressa sententia S. Thomæ hîc *artic. 2.* Sequitur Bañez *in eum articulum dubio secundo.* P. Valentia *puncto 2.* Et probari potest primò, *ex cap. 22. Matthæi*, vbi cùm Christus dedisset primum mandatum de dilectione Dei, addidit: *Secundum autem simile est huic, diliges proximum tuum, sicut teipsum*: ergo quemadmodum est peculiare præceptum de dilectione Dei, ita est peculiare de dilectione proximi, eodem enim modo loquitur Christus de vtroque, & eadem ratione loquuntur Patres ibi. Deinde primæ Ioannis quarto: *Hoc mandatum habemus à Deo, vt qui diligit Deum, diligat & fratrem suum.* quæ sententia infrà ampliùs explicatur.

De dilectionis verò naturalis præcepto in specie loquuti sunt aliqui recentiores, & docent esse tale præceptum, sicut est præceptum naturalis dilectionis Dei, vt suprà diximus.

In hac controuersia mihi videtur primò probabile esse præceptũ peculiaris dilectionis naturalis erga proximum. Bañez *artic. 2. dub. 2. concluſ. 1.* in confirmatione illius hoc assumit vt certũ. Quod probatur primò, quia est hoc valdè conueniens naturæ rationali. Secundò, quia aliàs absurdum videretur concedere non esse obligationem naturalis amicitiæ inter homines propter Deum. Vt verò assignemus tempus huius obligationis, repetenda est distinctio obligationis per se, & per accidens. Et quidem per accidens, hoc est ratione alterius præcepti, facilè intelligitur posse esse obligationem hanc diligendi proximum quando talis amor prudenter iudicatur medium necessarium ad seruandum aliquod præceptum erga proximum; de obligatione verò per se Bañez *artic. 2. dub. 2. concluſ. 4.* dicit rarissimos esse casus in quibus hoc præceptum speciale obliget, sed loquitur de præcepto supernaturalis dilectionis, de quo infrà.

Alij verò recentiores etiam fatentur non facilè occurrere tempus per se huius obligationis, si aliàs omnia alia præcepta secundæ tabulæ impleantur circa proximum. Mihi verò placet hoc non posse certò assignari, sed obligare ne per multum tẽporis differatur dilectio hæc proximi, quod in aliis præceptis concedendum est.

Secundò si sermo sit de præcepto dilectionis charitatis supernaturalis, mihi placet sententia S. Thomæ, nempe esse tale præceptum, & testimonia pro ea opinione adducta vim habent. Ratione etiam potest confirmari, quia hoc est valde consentaneum naturæ rationali eleuatæ ad ordinem gratiæ. Secundò, quia videtur absurdum concedere non esse obligationem diligendi proximum propter Deum in ordine ad bona supernaturalia. Tertiò, quia erga proximum obligamur circa res minoris momenti; ergo non est cur negemus esse obligationem diligendi illum propter Deum, quæ dilectio maioris momenti est in ordine ad bonum proximi, & ad conuictum cum illo.

De tempore verò quo obligat hoc præceptum, Bañez, vt retuli, putat rarissimos esse casus, in quibus obliget. loquitur verò de obligatione per se; & certè de obligatione per accidens, iuxta dicta philosophandum est vt dicamus posse esse obligationem eliciendi actum charitatis quando est medium necessarium ad implendum aliud præceptum.

De obligatione verò per se putat Bañez satisfacere huic præcepto qui semel in anno optat salutem spiritualem proximis, quod intelligendum est ex affectu charitatis. P. Valentia hîc *quæst. 19. punct. 2.* putat esse diligendum proximum quoties est obligatio benefaciendi illi. quod tamen non video qua ratione probetur. Et certè non video quid dici possit de tempore obligationis huius præcepti, nisi quòd non sit differenda dilectio per multum temporis. Restat satisfacere argumentis contrariæ opinionis.

Et ad primum de tempore obligationis dilectionis naturalis constat ex dictis. Ad secundum fateor Scripturam & Patres frequenter loqui de dilectione supernaturali, sed ex hoc non sequitur non esse præceptum dilectionis naturalis.

Ad primum de tempore obligationis dilectionis supernaturalis iam dictum est, nonnulli verò assignant tempus huius obligationis, quando talis actus est necessarius ad faciendum aliquem actum erga proximum ex obligatione alterius præcepti. Sed hoc ad obligationem per accidens pertinet, & nos quærimus & disputamus de obligatione per se ex natura huius præcepti dilectionis supernaturalis.

Ad secundum respondetur non esse certum quod assumitur: nam Bañez *loco citato*, affirmat plures viros bonæ conscientiæ se accusare quòd omiserint talem dilectionem.

Ad

Ad tertium variè ſolet reſponderi, ſed facile reſpondetur teſtimonia Scripturæ & Patrum loqui de dilectione proximi propter Deum. An verò præter obligationem huius dilectionis ſit obligatio diligendi proximum ex virtute ſpecialis amicitiæ erga illum, & non formaliter propter Deum, alia quæſtio eſt, & quidem ſi beneuolentia erga proximum non diſtinguitur à virtute ſpeciali miſericordiæ, certum eſt, eſſe obligationem miſericordiæ ſpiritualis & corporalis erga proxmũ. Si verò talis beneuolentia eſt virtus diſtincta à miſericordia, difficile poterit probari eſſe obligationem peculiarem diligendi proximum ex ratione formali talis amicitiæ diſtinctæ à charitate & miſericordia.

Ad quartum aliqui viri docti, & magni nominis Theologi ingenuè fatentur Bernardum in ea fuiſſe ſententia, propter cuius authoritatem cenſent probabilem eam opinionem.

Alij reſpondent Bernardum conceſſiſſe neceſſariam eſſe actualem charitatem. Sed contra hoc eſt Bernardum expreſsè negare affectualem charitatem, vnde affectum illum ſolum videtur vocare actualem charitatem, quia mouet ad externum actum charitatis & beneuolentiæ erga proximum. Fortè ſolùm voluit Bernardus non eſſe neceſſarium perfectiſſimum actum charitatis qui ſecum affert dulcedinem & deuotionẽ, hunc enim actum vocat affectionem quam condit ſapientia, & ſic intelligenda alia quæ ibi docet Bernardus. Quod autem indicat ſatisfieri huic præcepto per impletionem illius: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris.* &, *Quæcumque vultis vt faciant vobis homines, & vos facite illis,* de opere externo, & materia præcepti explicandum eſt. Item in illa propoſitione, *Quæcumque vultis vt faciant vobis homines, hæc facite illis,* inducitur etiam dilectio interna voluntatis.

Ad quintum reſpondetur in illis verbis, *Diliges proximum tuum ſicut teipſum,* includi hanc dilectionem, quia includitur omnis dilectio qua homo diligit ſeipſum, & certè Chriſtus Dominus non loquebatur de ſola dilectione naturali, ſed multo magis de ſupernaturali propter Deum, vt quæ eſſet perfectior, & fideli magis neceſſaria.

Ex dictis intelligi poteſt illud Ioannis 13. *Mãdatum nouum do vobis, vt diligatis inuicem, ſicut dilexi vos.* Variè enim exponitur, vt oſtendit ibi Maldonatus: nam Græci & ex Latinis Rupertus dicunt appellari nouum, quia priùs præceptum fuit vt diligeremus proximum ſicut noſipſos; nunc verò plus quàm nos. Auguſtinus & Beda ex effectu putant vocari nouum, eo quòd nos renouet, per illud enim denudamur à veteri homine. Tertiò alij nouum appellant propter ſpiritum gratiæ nouæ legis qui datur ad impletionem eius præcepti. Quartò alij nouum interpretantur quod deſuetudine antiquatum ferè, ſingulari Chriſti commendatione veluti reuixerit. Quintò eodem ferè modo alij docuerũt appellari nouum, quòd in veteri lege ceremoniarum multitudine penè obrutum, iis ſublatis in Euangelio elucere ceperit; alij nouum dici putant quantum ad illud quod Chriſtus pro regula dilectionis à ſeipſo aſſignetur, dicens: *Sicut dilexi vos.* Et quamuis in his expoſitionibus ſit aliqua diuerſitas, tamen Doctores videntur ponere ibi eſſe ſermonem de ſingulari præcepto dilectionis, vt expreſsè docuit Caietanus in eum locum.

Maldonatus duobus modis exponit, altero vt nouitas non tam referatur ad mandatum, quàm ad ſtudium, ac ſi diceret Chriſtus, mandatum de nouo do vobis; altero vt referatur ad mãdatum, & dicatur nouum phraſi Hebraica, id eſt, excellens & præſtans, ſicut dicitur: *Cantate Domino canticum nouum*, Pſal. 95. 97. 149.

Oportet verò explicare quomodo in præcepto dilectionis proximi ſit intelligenda illa particula, *ſicut,* cùm dicitur: *Diliges proximum tuum ſicut teipſum.* Nonnulli docent ſenſum eſſe vt ea velimus proximo quæ nobis volumus. Alij referunt ad modum, vt eo modo quo nobis bona volumus, velimus ea proximo. Alij referunt ad affectum. & Maldonatus *in cap. 22 Matthæi, verſu 29.* hæc omnia putat comprehendi in illa particula, *ſicut.*

Sanctus Thomas verò *artic. 7.* tribus rationibus explicat eam particulam. Prima eſt, ratione finis, vt proximũ diligamus propter Deum ſicut noſipſos. Secunda ex parte regulæ dilectionis, vt non conſentiat in aliquo malo. Tertia ex parte rationis diligẽdi, vt non diligatur propter propriam vtilitatem vel delectationem, ſed propter bonum proximi, quæ omnia comprehenduntur in illis verbis: *Quæcumque vultis vt faciant vobis homines, & vos facite illis.* Notat verò S. Thomas non eſſe obligationem diligendi æqualiter proximum ſicut ſeipſum, iuxta ea quæ ſuprà diximus ad quæſt. 32.

Demum placet hoc loco explicare quo ſenſu Auguſtinus interdum dicat proximum eſſe diligendum propter Deum, *quinto de doctrina Chriſtiana, cap. 22.* vbi docet proximum non propter ſe eſſe diligendum, ſed propter Deum, quia ſi propter ſe, inquit Auguſtinus, fruimur eo, ſi propter Deũ, vtimur. Docuerat verò Auguſtinus Deo eſſe fruendum, aliis verò rebus vtendum. quo modo loquendi ſæpe vtitur Auguſtinus, & vult in dilectione creaturæ ſemper debere eſſe ordinem ad Deum, id eſt, vt diligatur creatura ob cauſam honeſtam, & dicit Auguſtinus hominem frui creatura quando ita diligit illam vt finem, vt neque virtualiter, neque actualiter referatur in Deum vt finem vltimum, vt bene explicat P. Vaſquez *1. 2. tomo 1. diſput. 1. cap. 1. & 2. & diſput. 32. cap. 2. & diſput. 47. & 48.* quibus locis plura adducit loca Auguſtini.

Reſtat explicare ad quæ opera obliget præceptum diligendi inimicos. Diſputant Doctores ſpeciatim de dilectione inimicorum propter peculiarem difficultatem quæ eſt in hac dilectione, de qua S. Thomas *ſuprà quæſt. 25. artic. 9.* Et ibi Interpretes, Angelus *in ſumma, verbo diligere.* Sylueſter *verbo charitas.* Ponenda verò eſt vt certa doctrina S. Thomæ *quæſt. 25. artic. 8.* eſſe obligationem non ſolùm non proſequendi odio inimicum, ſed etiam diligendi illum, & faciendi aliqua opera erga illum. Et primò quando inimicus eſt in neceſſitate, obligatio eſt ſuccurrendi illi per eleemoſynam, iuxta dicta ſuprà *ad quæſt. 32.* hæc verò obligatio eſt virtutis miſericordiæ, non charitatis theologicæ.

Secundò quod attinet ad ſigna externa quæ vrbanitatis cauſa ex conſuetudine exhiberi ſolent inter homines, obſeruandum eſt an ex omiſſione alicuius talis ſigni ſequatur ſcandalum, iuxta ea quæ diximus *ad quæſt. 43.* Si enim ex circumſtantiis ea omiſſio haberet ſpeciem mali, non eſſet licita ne aliquis ex ea ſumeret occaſionem peccandi. Item docent Interpretes S. Thomæ *quæſt. 25. in artic. 9.* non eſſe obligationem exhibendi ſigna ſalutationis, quia hæc non ſolent omnibus exhiberi. Sed Bañez *in eum articulum dubio primo,* docet ex circumſtantiis eſſe iudicandum an aliàs ſint debita talia ſigna ex peculiari titulo. Exemplum verò ſigni externi aſſignant Doctores in reſalutatione inimici quando ille priùs ſalutationem exſoluit, in quo caſu omnes agnoſcunt obligationem reſalutandi, tunc enim omiſſio reſalutandi vix poſſet eſſe ſine peccato. Quando verò peccatum ſcandali ſit mortale, iudicandum eſt ex dictis ad quæſtionem 43.

Difficultas tamen eſt an liceat excipere inimicos à communi dilectione. negare videtur S. Thomas *quæſt. 25. citata, artic. 8. & 9. & infrà quæſt. 83. artic. 8.* & alij *in hæc loca.* Sylueſter & Armilla *verbo charitas,* & aſſignãt exemplum in eo qui orat pro toto populo, aut beneficium tribuit alicui Reipublicæ. Et videntur loqui etiam quando ea beneficia non ſunt debita, ſed ſolùm quando quis vult illa conferre, cenſent hoc ipſo eſſe obligationem non excludendi inimicos ab eo beneficio, aliàs ea excluſio

videre

videretur pertinere ad vindictam.

Dicendum verò est primò, in oratione omnino interna sine peccato potest quis orare pro aliquibus aliis omissis. Explicatur, quia fieri potest vt illi qui omittuntur non sint in necessitate: item vt orans non omittat ex prauo affectu, & cùm omissio sit interna, & occulta, non est scandalum; ergo ex nullo capite est peccatum. Et ampliùs explicatur, quia ex vsu piorum hominum constat posse hominem aliquam satisfactionem applicare aliquibus, & non aliis; ergo & impetrationem.

Secundò tamen poterit esse peccatum ea omissio si fiat ex prauo affectu, vel quando proximi illi omnes sint in necessitate, & sic possunt intelligi Doctores citati.

Tertiò externa exclusio à communi beneficio poterit esse peccatum quando fieret cum scandalo actiuo, iuxta generales regulas scandali traditas ad quæstionem 43.

Restat explicare quando sit obligatio remittendi iniuriam. Et primò numquam licitum est odium inimici, vt suprà explicui.

Secundò licitum potest esse vt qui iniuriam intulit puniatur iustè, vel à Deo, vel ab homine, seruato iuris ordine, in quo non est controuersia vlla apud Doctores, quia in hac voluntate nihil est contra rationem.

Tertiò nomine remissionis iniuriæ intelligi potest remissio pecuniariæ satisfactionis, & ad hanc per se loquendo non tenetur offensus qui passus est iniuriam, ex communi enim sententia quilibet habet ius petendi recompensationem damni iniustè sibi illati.

Quartò potest quis obligari ad ostendenda signa reconciliationis externa, vel ratione scandali, vel quando illi alia ratione signa talia essent debita, præsertim si inimicus postulet veniam, & velit reconciliari, & satisfactionem æqualem illatæ iniuriæ offerat.

Tandem solet quæri quis prior debeat veniam petere, & offerre reconciliationem quando vterque alteri intulit iniuriam. legatur Nauarrus *in summa cap.14. num. 25.* Considerandæ verò sunt circumstantiæ personarum, & conditiones secundùm æqualitatem vel inæqualitatem iniuriæ illatæ: nam ex vna parte persona inferior videtur obligari ad reconciliationem cum superiori. Ex alia, qui maiorem intulit iniuriam debet offerre satisfactionem, & ideo, vt dixi, in peculiari euentu considerandæ sunt circumstantiæ.

DVBIVM III.

An sit præceptum diligendi seipsum.

IN hac controuersia priùs explicandum est an sit naturale præceptum diligendi seipsum. nomine autem præcepti naturalis possumus intelligere, & præceptum naturalis ordinis, & naturalis dilectionis; & secundò possumus intelligere præceptum supernaturalis dilectionis quod dicitur naturale, id est, ex natura rei, non solùm positiuum.

Aliqui indicant non esse peculiare præceptum dilectionis propriæ, sed generale, & probant ex Augustino *primo de doctrina Christiana, cap.23.* vbi docet non fuisse necessarium dare præceptum de dilectione sui, quia non potest homo non diligere seipsum, sed fuit necessarium præcipere modum dilectionis, id est, vt ordinatè se diligat. Secundò probant ex S.Thoma hîc *articulo tertio ad primum*, vbi recipit doctrinam Augustini, & addit modum esse præcipiendum, nempe vt homo ordinatè se diligat, & hoc dicit fieri per hoc quòd diligat Deum & proximum; ergo sentit non esse necessarium aliud peculiare præceptum. Et Bañez *in articulum tertium*, dixit hominem maximè se diligere quando sui oblitus in amorem Dei totus rapitur. Et Bernardus *tractatu de diligendo Deum*, dixit gradum quartum amoris esse seipsum propter Deum diligere, quod perfectiùs fieri putat dum animus diuino inebriatus amore oblitus sui totus pergit in Deum. & ante illum quartum gradum, §. *amor*, dixit amorem quo homo diligit seipsum non præcipi, sed naturæ inseri.

Deinde ratione probatur, quia non potest assignari tempus huius dilectionis per se loquendo, & seclusis aliis circumstantiis, si enim quis adimplet præceptum dilectionis Dei & proximi, & præcepta Decalogi, non potest assignari tempus in quo debeat seipsum diligere formaliter propter Deum.

Secundò, quia in confessione communiter nullus se solet accusare quòd seipsum non dilexerit ex charitate theologica, nempe propter Deum.

Alij verò docent esse præceptum peculiare diligendi seipsum propter Deum. quæ sententia infrà explicabitur.

Sciendum verò est dubium hoc breuiter disputari à Doctoribus qui solùm videntur loquuti de amore supernaturali & charitate theologica, & tamen etiam potest esse quæstio de amore naturali secundùm substantiam.

Secundò sciendum est cùm dicunt Doctores non fuisse necessarium dare præceptum diligendi seipsum, non velle non esse tale præceptum, sed non fuisse explicatum in lege veteri expresè, & sic possunt explicari aliqua testimonia Patrum, & Doctorũ Scholasticorum.

His positis, mihi placet primò esse præceptum negatiuum naturale, quo prohibetur odium inordinatum suipsius, quod est certum apud Doctores.

Secundò generalis amor est in præcepto, quia in omnibus actibus virtutum distinctis à charitate Dei, & amicitia erga proximum diligit homo seipsum, quia honestatem obiecti vult ex complacentia sui, vt sæpe diximus & explicuimus.

Tertiò etiam est obligatio in bonis spiritualibus, & corporalibus seipsum diligendi potius quàm alium, iuxta ea quæ supra diximus agentes de ordine charitatis, & de misericordia.

Quartò existimo interdum posse esse obligationem per accidens diligendi seipsum, quando talis dilectio iudicaretur necessaria ad vitandum aliquod peccatum, iuxta ea quæ de obligatione per accidens diximus circa dilectionem Dei & proximi.

Quintò existimo esse præceptum peculiare diligendi seipsum propter Deum dilectione supernaturali charitatis theologicæ. Hæc est sententia S.Thomæ, vt colligitur *ex quæst.25.artic.4.& ex hac quæst.artic.3.* & idem docent Interpretes in loca citata S.Thomæ. vnde Bañez hîc *in art.3.* dixit non fuisse necessarium in lege exprimere hoc præceptum, & colligitur ex Augustino & aliis citatis pro prima opinione, dum contendunt non fuisse necessarium dari tale præceptum de dilectione sui, planè enim supponunt esse naturale præceptum talis dilectionis. & hoc vult Bernardus cùm dixit amorem suipsius non præcipi, sed inseri naturæ, id est, non præcipi præcepto aliquo positiuo, sed naturali lege. Confirmari potest, quia *Leuitici 19.* dicitur: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*: ergo sicut est obligatio diligendi proximum ex charitate, ita & seipsum. Immo ex hoc sumitur ratio pro hac opinione, quia si est obligatio diligendi proximum ex charitate; ergo potiori ratione erit obligatio diligendi seipsum ex charitate, vt ipse rerum ordo videtur postulare. Verum est tamen id quod docuit S. Thomas *quæst.illa 25.artic.4.* charitatem posse considerari vno modo secundùm rationem communem amicitiæ, & hac ratione formaliter non potest homo diligere seipsum, quia amicitia est ad alterum: vt docent Philosophi, & per se constat, & docuit Gregorius *homil.17. in Euangelia.* Alio modo possumus loqui de charitate, vt est amicitia cum Deo primariè, & ex consequenti cum

his

his quæ sunt Dei, & sic homo potest seipsum diligere ex charitate.

Circa tempus verò huius obligationis variæ possent esse opiniones, sicut in simili de aliis præceptis charitatis erga Deum & proximum; & sicut in illis, ita in hoc nobis videtur philosophandum, vt huius præcepti impletio non multum differatur. & certè interdum potero satisfacere huic præcepto si diligam Deum in ordine ad comparandam iustificationem extra sacramentum, verumetiam postquam quis iustificatus est, & perseuerat in statu iustitiæ, potest esse obligatio diligendi seipsum propter Deum, & poterit huic obligationi satisfacere, si occurrente tempore diligendi Deum, iuxta supradicta, diligat se propter Deum, tũc enim iuxta doctrinam traditam *ad quæst. 23.* Deus diligitur vt amicus, & homo vt res illius, sicut loco allegato diximus ex S. Thoma, cùm Deus diligitur in proximo, potiùs Deus diligitur, & tamen dicimus tunc proximum diligi propter Deum.

Ex dictis facile est soluere quæ adducebantur pro prima opinione. Ad Augustinum & S. Thomam respondetur solùm velle non fuisse necessarium dari in lege expressè positiuum præceptum propriæ dilectionis.

Ad Bernardum respondetur illum non negare præceptum propriæ dilectionis, sed perfectionem dicit esse hominem non diligere Deum intuitu propriæ vtilitatis, sed propter ipsum Deum, sui etiam oblitum, id est, proprij commodi.

Ad rationem de tempore huius obligationis constat ex dictis. Ad vltimum fortè aliquos non se accusare in confessione ob ignorãtiam, aut saltem se accusare confusè, dicentes seipsos inordinatè nimis dilexisse, & non in ordine ad Deum, & ob honestam causam. Item, vt audio, aliqui viri pij & docti huius omissionis, si fortè omiserint, se accusant.

Restat de dilectione naturali aliquid dicere, & primò certum est esse præceptum naturale negatiuum non diligendi seipsum amore inordinato & contra rationẽ. Secundò etiam certum est posse esse obligationem per accidens faciendi talem actum si iudicaretur necessarius ad vitandum aliquod peccatum. Difficultas verò solùm est de obligatione per se; & aliqui viri docti putant non esse talem obligationem. alij censent hanc opinionem esse falsam, valdè tamen probabilem ob argumenta suprà facta, quæ de hac dilectione habent peculiarem vim.

Mihi tamen placet esse talem obligationem, & de eius tempore philosophandum est. iuxta dicta in simili fateor excusari hominem ab hac obligatione si habens fidem & charitatem diligat se dilectione supernaturali charitatis.

QVÆSTIO XLV.

De dono sapientiæ, in sex articulos diuisa.

DEINDE considerandum est, de dono sapientiæ, quod respondet charitati. Et primò de ipsa sapientia, secundò de vitio opposito.

Circa primum quæruntur sex.

Primò, vtrùm sapientia debeat numerari inter dona Spiritus sancti.

Secundò, in quo sit sicut in subiecto.

Tertiò, vtrùm sapientia sit speculatiua tantum, vel etiam practica.

Quartò, vtrùm sapientia, quæ est donum, possit esse cum peccato mortali.

Quintò, vtrùm sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem.

Sextò, quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICVLVS I.

Vtrùm sapientia debeat inter dona Spiritus sancti computari.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd sapientia non debeat inter dona Spiritus sancti computari. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, vt suprà dictum est. Sed virtus se habet solum ad bonum. Vnde &* Augustin. dicit in lib. de libero arbitrio, quòd nullus virtutibus malè vtitur: ergo multo magis dona Spiritus sancti se habent solum ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum. Dicitur enim Iacob. 3.* Quædam sapientia est terrena, animalis, diabolica. *Ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritus sancti.* 249. * Infr. a. 4. ad 1. & 2. Et 3. d. 35. q. 2. a. 1. q. 1. * 1. 2. qu. 68. a. 8. * Lib. 3. de lib. arb. c. 18. & 16. 17. * Lib. 12. c. 14. circa princ. tom. 5. 94 ar. 7. & 1. 2. q. 62. a. 1. li. 14. de Trinit. c. 1. & lib. 12. c. 14. tom. 3.

2. *Præterea, Sicut* Augustin. dicit 12. de Trinit. Sapientia est diuinarum rerum cognitio. Sed cognitio diuinarum rerum, quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiã, quæ est virtus intellectualis. Cognitio autem diuinorum supernaturalis pertinet ad fidem, quæ est virtus theologica, vt ex suprà* dictis patet: ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum.*

3. *Præterea, Iob 28. dicitur:* Ecce timor Domini ipsa est sapientia & recedere à malo, intelligentia. *Vbi secundùm literam Septuaginta interpretum, qua vtitur Augustin. habetur: Et pietas ipsa est sapientia. Sed tam timor, quàm pietas ponuntur dona Spiritus sancti. Ergo sapientia non habet numerari inter dona Spiritus sancti, quasi donum ab aliis distinctum.*

Sed contra est, quòd Isai. 11. dicitur: Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ & intellectus.

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in principio Metaph. Ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam certissimè de aliis iudicatur, & secundùm quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, & per eam potest de omnibus, quæ sunt illius generis, iudicare & ordinare: dicitur esse sapiens in illo genere, vt in Medicina vel Architectura, secundùm illud 1. ad Corinth. 3.* Vt sapiens architectus fundamentum posui. *Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, inquantum per regulas diuinas omnia potest iudicare & ordinare. Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum sanctum, secundùm illud 1. ad Corinth. 2.* Spiritualis iudicat omnia. *Quia, sicut ibidem dicitur, Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Vnde manifestum est, quòd sapientia est donum Spiritus sancti.* Lib. 1. ca. 2 tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum dicitur dupliciter. Vno modo quod est verè bonum & simpliciter perfectum: alio modo dicitur aliquid esse bonum secundùm quandam similitudinem, quod est in malitia perfectum, sicut dicitur bonus latro, vel perfectus latro: vt patet per Philosophum in 5. Metaph. Et sicut circa ea, quæ sunt verè bona inuenitur aliqua altissima causa, quæ est summum bonum: quod est vltimus finis, per cuius cognitionem dicitur homo verè sapiens: ita etiam in malis est inuenire aliquid ad quod alia referuntur, sicut ad vltimum finem, per cuius cognitionem homo dicitur esse sapiens ad malè agendum, secundùm illud Hierem. 4.* Sapientes sunt vt faciant mala: bene autem facere nescierunt. *Quicumque autem auertitur à fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi præstituat: quia omne agens agit propter finem. Vnde si præstituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur sapientia terrena: si autem in bonis corporalibus, vocatur sapientia animalis: si autem in aliqua excellentia, vocatur sapientia diabolica, propter imitationem superbiæ diaboli: de quo dicitur Iob 41.* Ipse est rex super vniuersos filios superbiæ. Lib. 5. text. 22. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd sapientia, quæ ponitur donum Spiritus sancti, differt ab ea, quæ ponitur virtus intellectualis acquisita.

quisita. Nam illa acquiritur studio humano, hæc autem est desursum descendens, vt dicitur Iacob.3. Similiter etiam differt à fide. Nam fides assentit veritati diuinæ secundùm seipsam. Sed iudicium quod est secundùm veritatem diuinam, pertinet ad donum sapientiæ. Et ideo donum sapientiæ præsupponit fidem: quia 1.1 c.3. parum med. *vnusquisque bene iudicat quæ cognoscit, vt dicitur in 1.* Ethic.

Ad tertium dicendum, quòd sicut pietas, quæ pertinet ad cultum Dei, est manifestatiua fidei, inquantum per cultum Dei protestamur fidem: ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur, quòd pietas est sapientia, & eadem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quod homo habet rectum iudicium de diuinis, quod Deum timet & colit.

CONCLVSIO est affirmans.

Disputari posset hoc loco circa solutionem secundi argumenti de distinctione doni sapientiæ ab habitu fidei, sed de hac distinctione virtutum & donorum disputat S.Thomas generatim *1.2.quæst.68.* & ibi Interpretes P.Vasquez *disputat.89.* P.Valentia *1.2.quæst.7.de virtutibus, punct.2.* & aliquid diximus *ad quæst.8.& 9.*

ARTICVLVS II.

Vtrùm sapientia sit in intellectu, sicut in subiecto.

250. 3.dist.35. q.2.ar.1. q3. * cap.18 parū ante med. et Epist. 130.t.2. * qu 24. art.1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd sapientia non sit in intellectu sicut in subiecto. Dicit enim * Augustin. in libro de gratia noui Testamenti, quòd sapientia est charitas Dei. Sed charitas est sicut in subiecto in voluntate, non in intellectu: vt supra * habitum est. Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subiecto.

2. *Præterea, Eccles.6. dicitur:* Sapientia doctrinæ secundùm nomen eius est, *dicitur enim sapientia quasi sapida scientia: quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes, siue dulcedines: ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.*

3. *Præterea, Potentia intellectiua sufficienter perficitur per donum intellectus. Sed ad id quod potest fieri per vnum, superfluum esset plura ponere: ergo non est in intellectu.*

Li 1 c.6. parū ante med. *Sed contra est, quòd * Gregor. dicit in 2.Moralium quòd sapientia contrariatur stultitiæ. Sed stultitia est in intellectu: ergo & sapientia.*

Ar. pæc. *Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, sapientia importat quandam rectitudinem iudicij, secundùm rationes diuinas. Rectitudo autem iudicij potest contingere dupliciter. Vno modo secundùm perfectum vsum rationis: alio modo propter connaturalitatem quandam ad ea, de quibus iam est iudicandum: sicut de his, quæ ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem rectè iudicat ille qui didicit scientiã moralem. Sed per quandam connaturalitatem ad ipsam, rectè iudicat de eis ille, qui habet habitum castitatis. Sic ergo circa res diuinas ex rationis inquisitione, rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis. Sed rectum iudicium habere de eis secundùm quandam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam, secundùm quod donum est Spiritus sancti. Sicut * Dionys.* Cap. 1. par. 1. in fine. *dicit in 2.cap. de diuin.domin. quòd Hierotheus est perfectus in diuinis, non solum discens, sed & patiens diuina. Huiusmodi autem compassio, siue connaturalitas ad res diuinas fit per charitatem, quæ quidem vnit nos Deo: secundùm illud 1.ad Corinth.6.* Qui adhæret Deo, vnus spiritus est. *Sic ergo sapientia, quæ est donum, causam quidem habet in voluntate scilicet charitatem. Sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est rectè iudicare, vt suprà * habitum est.*

Ar prec. & 1.2. q. 13. art. 1. ad 2. & q 14 a 2. *Ad primum ergo dicendum, quòd Augustin. loquitur de sapientia, quantum ad suam causam, ex qua etiam sumitur nomen sapientiæ: secundùm quod saporem quendam importat.*

Vnde patet responsio ad secundum: si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis, quod non videtur, quia talis expositio non conuenit nisi secundùm nomen quod habet sapientia in Latina lingua. In Græco autem non competit, & fortè nec in aliis linguis. Vnde potius videtur nomen sapientiæ ibi accipi pro eius fama,

A *qua à cunctis commendatur.*

Ad tertium dicendum, quod intellectus habet duos actus, scilicet præcipere & iudicare, ad quorum primum ordinatur donum intellectus: ad secundum autem secũdum rationes diuinas donum sapientiæ, sed secundum rationes humanas, donum scientiæ.

CONCLVSIO est affirmans.

In solutione secundi explicat S.Thomas illud Ecclesiastici 6. versu 2. *Sapientia doctrinæ secundùm nomen eius est*, & refutat sensum illorum qui dixerunt sapientiam esse quasi sapidam scientiam. quem sensum in Lyra reprehendit Iansenius in illud caput, quia ille liber scriptus est Latino sermone, & S.Thomas hîc docet nomẽ sapientiæ famã significare, & secundùm hoc sensus erit sapientiam esse rem æstimatione dignam propter illustrem eius formam. quod verò addit, *& non est multis*
B *manifesta*, significat sapientiæ æstimationem & pretium non multis esse cognitum. Iansenius explicat, sapientia est vt prædicatur ardua & excelsa non quibusuis obuia. Alqui codices Græci habent, sapientia doctrinæ secundùm nomen eis, id est, nomine solùm nota, non reipsa.

ARTICVLVS III.

Vtrùm sapientia sit speculatiua tantum, an etiam practica.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd sapientia non sit practica, sed speculatiua tantum. Donum enim sapientiæ est excellentius, quam sapientia, secundùm quod est intellectualis virtus. Sed sapientia, secundùm quod est intellectualis virtus, est speculatiua tantum. Ergo multo magis sapientia, quæ est donum, est speculatiua, & non practica. 251. Suprà q. 10 art. 7. cor. Et 1. q.64.a.1. cor. Et d. 35.q.2.a. 1.q 3 co.

C

2. *Præterea, Practicus intellectus est circa operabilia, quæ sunt contingentia. Sed sapientia est circa diuina, quæ sunt æterna & necessaria: ergo sapientia non potest esse practica.*

3. *Præterea, Gregor. dicit in 6. Moral. quòd in contemplatione principium, quod Deus est, quæritur. In operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur. Sed ad sapientiam pertinet diuinorum visio, ad quam nõ pertinet sub aliquo fasce laborare: quia, vt dicitur Sapient.8. Non habet amaritudinem conuersatio eius, nec tædium conuictus illius. Ergo sapientia est contemplatiua tantum, non autem practica siue actiua.* 1.6.Moral.c.28. circa medium.

Sed contra est, quòd dicitur ad Coloss.4. In sapientia ambulate ad eos qui foris sunt. *Hoc autem pertinet ad actionem, ergo sapientia non est solum speculatiua, sed etiam practica.*

*Respondeo dicendum, quòd sicut * Augustin. dicit in 12.de Tri-* 1.1.12.c. 14.t.1.
D *nit. Superior pars rationis sapientiæ deputatur, inferior autem scientiæ. Superior autem ratio, vt ipse in eodem libro * dicit, intendit rationibus supernis, scilicet diuinis, & cõspiciendis & consulendis: conspiciendis quidem secundùm quod diuina in seipsis contemplatur: consulendis autem, secundùm quod per diuina iudicat de humanis actibus, & per diuinas regulas dirigens actus humanos. Sic ergo sapientia secundùm quod est donum, non solum est speculatiua, sed etiam practica.* * Lib.12. c.7.in fi. tom.1.

*Ad primum ergo dicendum, quòd quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit, vt habetur in libro de * causis. Vnde ex hoc ipso quod sapientia, quæ est donum, est excellentior quam sapientia, quæ est virtus intellectualis, vtpote magis de propinquo Deum attingens per quandam spiritus vnionem animæ ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.* Perposs. 10o inter opera Aristo. habetur hic liber.

E *Ad secundum dicendum, quòd diuina in se quidem sunt necessaria & æterna. Sunt tamen regulæ contingentium quæ humanis actibus subsunt.*

Ad tertium dicendum, quòd prius est considerare aliquid in seipso quàm secundùm quod ad alterum comparatur. Vnde ad sapientiam prius pertinet contemplatio diuinorum, quæ est visio principij, & posterius dirigere actus humanos secundùm rationes diuinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiæ prouenit amaritudo aut labor. Sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, & labor in requiem.

CONCLVSIO est affirmans; qua verò ratione idem habitus possit esse practicus & speculatiuus, optimè explicat P. Vasquez *tom.1.in primam partem, disp.8.& 9.*

ARTICVLVS IV.

Vtrùm sapientia possit esse sine gratia, & cum peccato mortali.

252. *AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd sapientia possit esse sine gratia cum peccato mortali. De his enim quæ cum peccato mortali haberi non possunt, præcipuè sancti gloriantur, secundùm illud 2.Corinth.1.* Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ. *Sed de sapientia sua non debet aliquis gloria, secundùm illud Ierem.9.* Non glorietur sapiens in sapientia sua. *Ergo sapientia potest esse sine gratia cum peccato mortali.*

2. *Præterea, Sapientia importat cognitionem diuinorum, vt* * *dictum est. Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis diuinæ, secundùm illud Rom.1.* Veritatem Dei in iniustitia detinent. *Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.*

Ar.1.huius q. — Sap. 15. ca.18. in prin.l.3. — 3. *Præterea,* Augustin.dicit 15.de Trinit.de charitate loquens: Nullum est isto Dei dono excellentius: hoc solum est quod diuidit inter filios regni æterni, & filios perditionis æternæ. Sed sapientia differt à charitate. Ergo non diuidit inter filios regni & filios perditionis: ergo potest esse cum peccato mortali.*

Sed contra est, quòd dicitur Sapient.1. In maleuolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.

Respondeo dicendum, quòd sapientia, quæ est donum Spiritus sancti, sicut dictum est, facit rectitudinem iudicij circa res diuinas, vel per regulas diuinas de aliis, ex quadam connaturalitate siue vnione ad diuina, quæ quidem est per charitatẽ, vt* dictum est. Et ideo sapientia de qua loquimur, præsupponit charitatem. Charitas autem non potest esse cum peccato mortali, vt ex suprà* dictis patet. Vnde relinquitur, quòd sapientia, de qua loquimur, non potest esse cum peccato mortali.*

* Art 2. huius q. & suprà q 23.a.5. — * qu.24. art 12.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis, siue etiam in rebus diuinis per rationes humanas, de qua sancti non gloriantur. Sed eam se fatentur non habere, secundùm illud Prouerb.30. Sapientia hominum non est mecum. *Gloriantur autem de sapientia diuina, secundùm illud 1.ad Corinth.1.* Factus est nobis sapientia à Deo.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de cognitione diuinorum quæ habetur per studium & inquisitionem rationis, quæ potest haberi cum peccato mortali, non autem de illa sapientia, de qua loquimur.

Ad tertium dicendum, quòd sapientia etsi differat à charitate, tamen præsupponit eam: & ex hoc ipso diuidit inter filios perditionis & regni.

CONCLVSIO est negans, & bene explicatur à S.Thoma.

ARTICVLVS V.

Vtrùm sapientia sit in omnibus habentibus gratiam.

253. 2.2.q.68. a.5.ad 1. *AD quintum sic proceditur. Videtur, quòd sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam. Maius enim est sapientiam habere, quàm sapientiam audire. Sed solum perfectorum est sapientiam audire, secundùm illud 1.ad Corinth.2.* Sapientiam loquimur inter perfectos. *Cùm ergo non omnes habẽtes gratiam sint perfecti, videtur quod multò minus omnes habentes gratiam, sapientiam habeant.*

Li.1.c.1. tom.3. — 2. *Præterea, Sapientis est ordinare, vt Philosophus dicit in principio* Metaphys. & Iac.3, dicitur: quod est iudicans sine simulatione. Sed non omnium habentium gratiam est de aliis iudicare, aut alios ordinare, sed solum prælatorũ: ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.*

Lib.2.c. 26. — 3. *Præterea, Sapientia datur contra stultitiam, vt* Gregor. dicit in 2.Moral. Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, vt patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato mortali in amentiam inciderunt: ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.*

Sed contra est, quòd quicumque est sine peccato mortali, diligitur à Deo, quia charitatem habet, qua Deum diligit: Deus autem diligentes se diligit, vt dicitur Prouerb.8. Sed Sapient.7. dicitur, quod neminem diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat. Ergo in omnibus habẽtibus gratiam sine peccato mortali existentibus est sapientia.

Respondeo dicendum, quòd sapientia, de qua loquimur, sicut dictum est, importat quandam rectitudinem iudicij circa diuina & conspicienda & consulenda. Et quantum ad vtrumque ex vnione ad diuina secundùm diuersos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto iudicio tam in contemplatione diuinorum, quàm etiam in ordinatione rerum humanarum, secundùm diuinas regulas, quantum est necessariũ ad salutem. Et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem: quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Vnde dicitur 1.Ioan.2.* Vnctio docet vos de omnibus. *Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum. Et quantum ad contemplationem diuinorum, in quantum scilicet altiora quædam mysteria & cognoscunt, & aliis manifestare possunt, & etiam quantum ad directionem humanorum secundùm regulas diuinas, in quantum possunt secundùm eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas: quas Spiritus sanctus distribuit, prout vult: secundùm illud 1. ad Cor.12.* Alij datur per Spiritum sermo sapientiæ, &c.

Ar. præc.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur ibi de sapientia, secundùm quod se extendit ad occulta mysteria diuinorum, sicut & ibidem dicitur: Loquimur Dei sapientiam in mysterio absconditam.

Ad secundum dicendum, quòd quamuis ordinare alios homines, & de eis iudicare, pertineat ad solos prælatos: tamen ordinare proprios actus & de eis iudicare, pertinet ad vnumquemque: vt patet per Dionys.in epistola ad Demophilum.*

Parum à medio illius, incipit Hebræorum historia.

Ad tertium dicendum, quòd amentes baptizati, sicut & pueri, habent quidem habitum sapientiæ, secundùm quod est donum Spiritus sancti: sed non habent actum propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis vsus rationis.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm septima beatitudo respondeat dono sapientiæ.

254. 1.2.q.69. a.5.co.5. & ad 1. & art.4. cor.5. & 2.2.q.8. a.4.co. *AD sextum sic proceditur. Videtur, quòd septima beatitudo non respondeat dono sapientiæ. Septima enim beatitudo est: Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur. Virumque autem horum pertinet immediatè ad charitatem. Nam de pace dicitur in Psal.118.* Pax multa diligentibus legem tuam: *Et vt Apost.dicit Rom.5.* Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. *Qui quidem est spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba pater, vt dicitur Rom.8. Ergo septima beatitudo magis debet attribui charitati, quam sapientiæ.*

2. *Præterea, Vnumquodque magis manifestatur per proximùm effectum, quàm per remotũ. Sed proximus effectus sapientiæ videtur esse charitas, secundùm illud Sapient.7.* Per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei, & Prophetas constituit. *Pax autem & adoptio filiorum viaentur esse remoti effectu, cùm procedant ex charitate, vt* dictum est. Ergo beatitudo sapientiæ respondens, deberet magis determinari secundùm dilectionem charitatis, quàm secundùm pacem.* 1.2.q.69.a.3.

3. *Præterea, Iac.3. dicitur:* Quæ desursum est sapientia primum quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia & fructibus bonis, iudicans sine simulatione. *Beatitudo ergo correspondens sapientiæ, non magis debuit accipi secundùm pacem, quàm secundùm alios effectus cælestis sapientiæ.*

Sed

Ti.1.c.9. parū ante med. tom.4.

*Sed contra est, quòd * Aug. dicit in lib. de sermone Domini in monte, quòd sapientia conuenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi.*

Respondeo dicendum, quòd septima beatitudo congruè adaptatur dono sapientiæ, & quantum ad meritum, & quantum ad præmium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur: Beati pacifici. *Pacifici autem dicuntur quasi pacem facientes, vel in seipsis, vel etiam in aliis, quorum vtrumque contingit per hoc, quòd ea in quibus pax constituitur, ad debitum ordinem rediguntur. Nam* lib.19.c. 13. parū à princ. tom.5. * Lib. 1. Metaph. c.1.3. *pax est tranquillitas ordinis, vt * Augustin. dicit 19. de ciuitate Dei. Ordinare autem pertinet ad sapientiam vt patet per * Philosophum in principio Metaphys. Et ideo esse pacificum conuenienter attribuitur sapientiæ: ad præmium autem pertinet quod dicitur: Filij Dei vocabuntur. Dicuntur autem aliqui filij Dei, inquantum participant similitudinem filij vnigeniti & naturalis, secundùm illud Rom.8.* Quos præscíuit conformes fieri imaginis filij sui: *qui quidem est sapientia genita. Et ideo participando donum sapientiæ, ad Dei filiationem homo pertingit.*

Ad primum ergo dicendum, quòd charitatis est habere pacem: Sed facere pacem, est sapientiæ ordinantis. Similiter etiam Spiritus sanctus intantum dicitur spiritus adoptionis, inquantum per eum datur nobis similitudo filij naturalis, qui est genita sapientia.

Ad secundum dicendum, quòd illud est intelligendum de sapientia increata, quæ primo se nobis vnit per donum charitatis: & ex hoc reuelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa, quæ est donum, non est causa charitatis, sed magis effectus.

Ar.3.huius quæ. *Ad tertium dicendum, quòd sicut iam* dictum est, ad sapientiam, secundùm quod est donum, pertinet non solum contemplari diuina: sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio à malis, quæ contrariantur sapientiæ. Vnde & timor dicitur esse initium sapientiæ, inquantum facit recedere à malis. Vltimum autem est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem redigãtur: quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo conuenienter Iacobus dicit, quòd sapientia, quæ desursum est, quæ est donum Spiritus sancti, primum est pudica, quasi vitans corruptelas peccati: deinde autem pacifica, quod est finalis effectus sapientiæ, propter quod ponitur beatitudo. Iam verò omnia quæ sequuntur, manifestant ea, per quæ sapientia ad pacem perducit, & ordine congruo. Nam homini per pudicitiam à corruptelis recedenti primo occurrit, quòd quantũ ex se potest, modum in omnibus teneat: & quantum ad hoc dicitur modesta. Secundo, vt in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat: & quãtum ad hoc subdit, suadibilis. Et hæc duo pertinent ad hoc, quòd homo conſequatur pacem in seipso. Sed vlterius ad hoc, quòd homo sit pacificus etiam aliis, primò requiritur, vt bonis eorum non repugnet: & hoc est quod dicit: Bonis consentiens. Secundò, quòd defectibus proximi & compatiatur in affectu, & subueniat in effectu: & hoc est quod dicitur: Plena misericordia & fructibus bonis. Tertiò requiritur, vt charitatiuè emendare peccata aliorum satagat: & hoc est quod dicit: Iudicans sine simulatione: ne scilicet correctionem prætendens, odium intendat explere.*

Conclvsio est affirmans ex Augustino *tom.4. lib.3. de sermone Domini in monte, cap.9.*

In solutione tertij explicat S. Thomas locum Iacobi capitis tertij. *Quæ desursum est sapientia primùm quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordiæ, & fructibus bonis, iudicans sine simulatione.* Explicat verò S. Thomas hæc verba de sapientia quam putat esse donum peculiare Spiritus sancti, & dicit esse pudicam, quia vitat corruptelas peccati; pacificam, quia omnia ad ordinem redigit, sine ordine verò non est pax; modestã, quia modum in omnibus constituit; suadibilis, quia acquiescit consiliis aliorum; bonis consentiens, quia aliorum bonis non repugnat; plena misericordiæ, quia succurrit necessitatibus aliorum; iudicans sine simulatione, eo quòd ex charitate vult corripere, quæ rectè accommodatitiè dicta & explicata sunt.

Lud. de Torres de fide, spe & charit.

A Scire verò oportet ibi esse sermonem de doctrina Christiana, & vult Apostolus ex effectibus & operibus illam ostendere, prohibet enim in eo capite nẽ quis velit docere quæ ex libidine proprij ingenij & humani iudicij luxurie oriuntur, sed veram doctrinam, & ideo dixit: *Quis sapiens inter vos ostendat ex bona conuersatione sua in mansuetudine sapientiæ*, id est, cum sapienti mansuetudine, in qua dixerat capite primo suscipiendam esse veram doctrinã, quæ iuuat ad salutem animæ. Ad hoc verò dixerat abiiciendam esse omnem immunditiam, & addit, *quòd si amarum Zelum habetis in cordibus vestris, nolite gloriari & mendaces esse aduersùs veritatem*, id est, propter iram & contentiones vestras fit vt vnusquisque vestrûm contra veritatem propria placita defendat, & hanc appellat doctrinam terrenam, & sapientiam diabolicam, B quia vbi est contentio, est inconstantia, & omne opus prauum. Post hæc verò subiungit, *quæ autem desursum est sapientia primùm quidem pudica est*, dixerat enim capite primo, versu 21. *Propter quod abiicientes omnem immunditiam, & abundantiam malitiæ, in mansuetudine suscipite insitum verbum*, & propter hanc mansuetudinem credit. *Deinde pacifica*, ad hanc verò pacem conseruandam necessaria est in Doctoribus modestia in disputando & docendo, & ideo subdit, *modesta*, & *suadibilis*, vel quia hac ratione facilè potest suaderi aliis; vel quia habens illam facilè suadetur ne bonis contradicat. *Plena misericordiæ*, quia non ex indignatione, sed ex misericordia vult docere, & succurrere ignorantiæ aliorum, vera enim iustitia, vt docuit in quadam homilia Gregorius, compassionem habet, non indignationem absque fictione & simulatione vlla. C

QVÆSTIO XLVI.

De stultitia quæ sapientiæ opposita est, in tres articulos diuisa.

DEINDE considerandum est, de stultitia, quæ opponitur sapientiæ.

Et circa hoc quæruntur tria.

Primò, vtrùm stultitia opponatur sapientiæ.

Secundò, vtrùm stultitia sit peccatum.

Tertiò, ad quod vitium capitale reducatur.

D Circa hanc quæstionem de stultitia an sit speciale peccatum, legatur S. Thomas *artic.2.* & Interpretes *1.2. ad quæst.7.* de ignorantia, vbi P. Vasquez *disputat.118.* sapienter rem tractat.

QVÆSTIO XLVII.

De prudentia secundùm se, in sexdecim articulos diuisa.

CONSEQVENTER post virtutes theologicas, primò considerandum est circa virtutes Cardinales de prudentia. Et primò de prudentia secundùm se: secundò de partibus eius: tertiò de dono ei correspondente: quartò de vitiis oppositis: quintò de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum quæruntur sexdecim.

Primò, vtrùm prudentia sit in voluntate, vel in ratione.

Secundò, si est in ratione, vtrùm in practica tantum, vel etiam in speculatiua.

Tertiò, vtrùm sit cognoscitiua singularium.

Quartò, vtrùm sit virtus.

Quintò, vtrùm sit virtus specialis.

Sextò, vtrùm præstituat finem virtutibus moralibus.

Septimò, vtrùm constituat medium in eis.

Octauò, vtrùm præcipere sit proprius actus eius.

Nonò, vtrùm solicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam.

Decimò, vtrùm prudentia se extendat ad regimen multitudinis.

Vndecimò, vtrùm prudentia, quæ est respectu boni proprij, sit eadem specie cum ea, quæ se extendit ad bonum commune.

Duodecimò, vtrùm prudentia sit in subditis, an solum in principibus.

Decimotertiò, vtrùm inueniatur in malis.

Decimoquartò, vtrùm inueniatur in omnibus bonis.

Decimoquintò, vtrùm insit nobis à natura.

Decimosextò, vtrùm perdatur per obliuionem.

Post tractatum de virtutibus theologicis agit S.Th. de prudentia, vna ex quatuor virtutibus Cardinalibus.

ARTICVLVS I.

Vtrùm prudentia sit in vi cognoscitiua, an in appetitiua.

258. AD primum sic proceditur. Videtur, quòd prudentia non sit in vi cognoscitiua, sed in vi appetitiua. Dicit enim * Augustinus in lib. de moribus Ecclesiæ, prudentia est amor, ea quibus adiuuatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens. Sed amor non est in vi cognoscitiua, sed in appetitiua: ergo prudentia est in vi appetitiua.

2. Præterea, Sicut ex prædicta diffinitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitiuæ virtutis, vt suprà * habitum est. Ergo prudentia non est in vi cognoscitiua, sed in vi appetitiua.

3. Præterea, Philosophus dicit in 6. Ethicor. quòd in arte quidem volens peccans, eligibilior est, circa prudentiam autem minus: quemadmodum & circa virtutes. Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiua, ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiua, quam in ratione.

Sed contra est, quòd * Augustinus dicit in lib. 83. quæst. Prudentia est cognitio rerum appetendarum & fugiendarum.

Respondeo dicendum, quòd sicut * Isidorus dicit in lib. Etymolog. prudens dicitur, quasi porrò videns. Perspicax enim est, & incertorum ☞ videt casus. Visio autem non est virtutis appetitiuæ sed cognoscitiuæ. Vnde manifestum est, quòd prudentia directè pertinet ad vim cognoscitiuam, non autè ad vim sensitiuam: quia per eam cognoscuntur solum ea, quæ præsto sunt, & sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex præsentibus vel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, propriè rationis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Vnde relinquitur quod prudentia propria sit in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, voluntas mouet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitiuæ virtutis est amor, vt suprà * dictum est. Sic ergo prudentia dicitur esse amor: non quidem essentialiter, sed inquantum amor mouet ad actum prudentiæ. Vnde & postea subdit * Augustinus quod prudentia est amor bene discernens ea, quia adiuuetur ad tendendum in Deum, ab his, quibus prudentia impediri potest. Dicitur autem amor discernere, inquantum mouet rationem ad discernendum.

Ad secundum dicendum, quòd prudens considerat ea quæ sunt procul, inquantum ordinantur ad adiuuandum, vel impediendum ea quæ sunt præsentialiter agenda. Vnde patet, quòd ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem, est consilium in ratione, & electio in appetitu: quorum duorum consilium magis propriè pertinet ad prudentiam. Dicit enim * Philosophus in 6. Ethicor. quòd prudens est bene consiliatiuus. Sed quia electio præsupponit consilium: (est enim appetitus præconsiliati, vt dicitur in 3.* Ethic.) ideo etiam eligere potest attribui prudentiæ consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit.

Ad tertium dicendum, quòd licus prudentiæ non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus: quod est finis practicæ rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maximè est contrarium prudentiæ: quia sicut finis est potissimus in vnoquoque: ita & defectus qui est circa finem, est pessimus. Vnde ibidem Philosophus subdit, quòd prudentia non est solum cum ratione, sicut ars. Habet enim, vt * dictum est, applicationem ad opus: quod fit per voluntatem.

CONCLVSIO est, prudentia est in vi cognoscitiua.

ARTICVLVS II.

Vtrùm prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculatiuam.

259. AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd prudentia non solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculatiuam. Dicitur enim Prouerb. 10. Sapientia est viro prudentia: sed sapientia principaliùs consistit in contemplatione: ergo & prudentia.

2. Præterea, Ambros. dicit in 1. de officiis: Prudentia in veri inuestigatione versatur, & scientiæ plenioris infundit cupiditatem. Sed hoc pertinet ad rationem speculatiuam: ergo prudentia consistit etiam in ratione speculatiua.

3. Præterea, In eadem parte animæ ponitur à Philosopho ars & prudentia, vt patet in 6.* Ethicor. Sed ars non solum inuenitur practica, sed etiam speculatiua, vt patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia inuenitur & practica & speculatiua.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in 6.* Ethic. quòd prudentia est recta ratio agibilium. Sed hoc nō pertinet nisi ad rationem practicam: ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

Respondeo dicendum, quòd sicut * Philosoph. dicit in 6. Ethic. prudentia est bene posse consiliari. Consilium autem est de his, quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum, quæ sunt agenda propter finem, est ratio practica. Vnde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Vnde consideratio causæ altissimæ in quolibet genere, pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum, causa altissima est finis communis toti vitæ humanæ, & hunc finem intendit prudentia. Dicit enim * Philosophus in 6. Ethicor. quòd sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter: sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis, ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene viuere, dicitur prudens simpliciter. Vnde manifestū est, quod prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter: est enim circa bonum humanum. Hoc autem non est optimum eorum, quæ sunt. Et ideo signanter dicitur, quòd prudentia est sapientia viro, non autem sapientia simpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd * Ambros. & etiam * Tullius nomen prudentiæ largius sumūt pro qualibet cognitione humana, tam speculatiua quam practica. Quamuis dici possit, quod ipse actus speculatiuæ rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione & consilio quantum ad suum exercitium: & per consequens cadit sub ordinatione prudentiæ. Sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad obiectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio, nec sub prudentia.

Ad tertium dicendum, quòd omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile, pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectæ, ☞ & ad ea de quibus est consilium: & huiusmodi sunt in quibus non sunt viæ determinatæ perueniendi ad finem, vt dicitur in 3.* Ethicor. Quia ergo ratio specula

speculatiua quædam facit, puta syllogismum, propositionem, & alia huiusmodi, in quibus proceditur secundùm certas & determinatas vias: inde est quòd respectu horum potest saluari ratio artis, non autem ratio prudentiæ. Et ideo inuenitur aliqua ars speculatiua, non autem aliqua prudentia.

CONCLVSIO est, prudentia solùm est in ratione practica.

ARTICVLVS III.

Vtrùm prudentia sit cognoscitiua singularium.

260. Inf.q.55. ar.2. ad 2. & q.49.art.2. ad 1. & q.5.ad 2. & art.7. cor. * Ar.1.& 2. huius quæst.

*AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd prudentia non sit cognoscitiua singularium. Prudentia enim est in ratione, vt * dictum est. Sed ratio est vniuersalium, vt dicitur in 1.* Physic. Ergo prudentiæ non est cognoscitiua nisi vniuersalium.*

2. Præterea, Singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi à ratione. Ergo prudentia, quæ est ratio recta, non est singularium.

3. Præterea, Particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu. Multi enim habentes sensus exteriores perspicaces, non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

* Lib.1. Physic. text. 40. tom.2. Li.6.c.7. circa fin. tom.5. A.1.ad 3. 265.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in 6. Ethicor. quòd prudentia non est vniuersalium solùm, sed oportet etiam singularia cognoscere.*

*Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, ad prudentiam pertinet non solùm consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quæ est finis practicæ rationis. Nullus autem potest conuenienter alteri aliquid applicare, nisi vtrumque cognoscat, scilicet & id quod applicandum est, & id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens & cognoscat vniuersalia principia rationis, & cognoscat singularia, circa quæ sunt operationes.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio primò quidem & principaliter est vniuersalium. Potest tamen vniuersales rationes ad particularia applicare. Vnde syllogismorum conclusiones non solum sunt vniuersales, sed etiam particulares, quia intellectus per quandam reflexionem se ad materiam extendit: vt dicitur Li.3.tex. 20.1.2. *in 3. de * anima.*

Ad secundum dicendum, quòd quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi: inde est quòd sunt incertæ prouidentiæ nostræ, vt dicitur Sapient.9. tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ vt in pluribus accidunt: quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

Li.6.c.8. ad fin. to.5.

*Ad tertium dicendum, quòd sicut * Philosophus dicit in 6. Ethicor. prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria: sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam & per experimentum ad promptè iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita, quòd prudentia sit in sensu interiori, sicut in subiecto principali: sed principaliter quidem est in ratione, per quandam autem applicationem, pertingit ad huiusmodi sensum.*

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm prudentia sit virtus.

261. Inf.q.55. a.1.ad 2. & 1.q.17.art.1. ad 3. & q.61.a.1. cor. * Li.1.c.23.in fin. tom.1. * Lib.6. ca.5.non procul à fin.t.5.

*AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd prudentia non sit virtus. Dicit enim * Augustin.1.de lib.arbit. quòd prudentia est appetendarum & vitandarum rerum scientia. Sed scientia contra virtutem diuiditur, vt patet in prædicamentis: ergo prudentia non est virtus.*

*2. Præterea, Virtutis non est virtus. Sed artis est virtus, vt * Philosophus dicit in 6.Ethicor. Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia. Dicitur enim 2.Paral.2.de Hiram, quòd sciebat calare omnem sculpturam, & adinuenire prudenter quodcunque in opere necessarium est: ergo prudentia non est virtus.*

3. Præterea, Nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata: alioquin frustrà diceretur in Prou.23.cap. Prudentiæ tuæ pone modum. *Ergo prudentia non est virtus.*

Lud.de Torres de fide, spe, charit. & prudent.

*Sed contra est, quòd * Gregor.in 2.Moral. prudentiam, temperantiam, fortitudinem, & iustitiam dicit esse quatuor virtutes.* Li 2.Moral c.36.

*Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, cùm de virtutibus in communi ageretur, virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Bonum autem potest dici dupliciter. Vno modo materialiter, pro eo quod est bonum: alio modo formaliter secundùm rationem boni. Bonum autem inquantum huiusmodi, est obiectum appetitiuæ virtutis. Et ideo si quis habitus sunt, qui faciant rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, id est, ad id quod est bonum, non sub ratione boni. Plus autem habent de ratione virtutis habitus illi, qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, id est, id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut * dictum est, applicatio rectæ rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliæ virtutes intellectuales: sed etiam habet rationem virtutis, quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur.* Ar.1 huius q.ad 3 & 1.2. q.55 a.2. & 3 & q. 56.& 57. Ar 3 huius q & a.1.ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustin. ibi largè accepit scientiam pro qualibet recta ratione.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus dicit, artis esse virtutem: quia non importat rectitudinem appetitus. Et ideo ad hoc, quòd homo rectè vtatur arte, requiritur quòd habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his, quæ sunt artis. Tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem. Tum quia ars habet determinata media per quæ peruenitur ad finem: dicitur tamen aliquis prudenter operari in his, quæ sunt artis per similitudinem quandam. In quibusdam autem artibus propter incertitudinem eorum, quibus peruenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali & in nauigatoria, vt dicitur in 3. Ethicor.* Li.3.c.5. tom.5.

Ad tertium dicendum, quòd illud dictum sapientis non est sic intelligendum, quòd ipsa prudentia sit moderanda: sed quia secundùm prudentiam est aliis modus imponendus.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS V.

Vtrùm prudentia sit virtus specialis.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quòd prudentia non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi diffinitione virtutis. Sed prudentia ponitur in communi diffinitione virtutis: quia in 2. Ethic. diffinitur virtus habitus electiuus in mediocritate existens, determinata ratione quo ad nos, prout sapiens determinabit. Recta autem ratio intelligitur secundùm prudentiam: vt dicitur in 6.* Ethicor. Ergo prudentia non est specialis virtus.* 262. 3 di.9 q. 1 a.1.o.1. q.2. cor. & di 32. q.1.ar.1. q 2.& a. q.2 ar.1. q.3.ad 2. * Li.2.c. 6 Li.6.c.5. à med.& c vlt.circa med.

*2. Præterea, * Philosophus dicit in 6.Ethicor. quòd virtus moralis rectè facit operari finem; prudentia autem ea, quæ sunt ad finem. Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute. Non est ergo virtus specialis.* * Lib. 6. c.12. circa med. & circa finem libri.t.5.

3. Præterea, Specialis virtus habet speciale obiectum. Sed prudentia non habet speciale obiectum. Est enim recta ratio agibilium: vt dicitur in 6. Ethicor. Agibilia autem sunt omnia opera virtutum: ergo prudentia non est specialis virtus.* * Li.6. c. 5.10.5.

Sed contra est, quòd condiuiditur & connumeratur aliis virtutibus. Dicitur enim Sapient.8. Sobrietatem & prudentiam docet, iustitiam & virtutem.

*Respondeo dicendum, quòd cùm actus & habitus recipiant speciem ex obiectis, vt ex suprà * dictis patet: necesse est quòd habitus, cui respondet speciale obiectum ab aliis distinctum, specialis sit habitus: si est bonus, est specialis virtus. Speciale autem obiectum dicitur non solùm secundùm materialem considerationem ipsius, sed magis secundùm rationem formalem, vt ex suprà dictis * patet. Nam vna & eadem res cadit sub actu diuersorum habituum, & etiam diuersarum potentiarum secundùm rationes diuersas. Maior autem diuersitas obiecti requiritur ad diuersi-* 1.2 q.54. a.2. & q. 2.3. & q. 18.a.2. & q.54.a.2. 1.2 q.74. a.2 & in hac qu. art.2.

tatem potentiæ,quàm ad diuersitatem habitus, cùm plures habitus inueniantur in vna potentia,vt suprà * dictum est. Diuersitas ergo rationis obiecti,quæ diuersificat potentiam, multo magis diuersificat habitum. Sic ergo dicendum est,quòd cùm prudentia sit in ratione,vt * dictum est,diuersificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundùm materialem diuersitatem obiectorum. Nam sapientia, scientia, & intellectus sunt circa necessaria:ars autem & prudentia circa contingentia. Sed ars circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus, & huiusmodi: prudentia autem est circa agibilia:quæ scilicet in ipso operante consistunt,vt suprà * habitum est. Sed à virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundùm formalem rationem potentiarum distinctiuam, scilicet intellectiui,in quo est prudentia: & appetitiui,in quo est virtus moralis. Vnde manifestum est prudentiã esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

1.2.q.54. art.1. Ar.2 huius qu. 1.2.q.54. art.4.

Ad primum ergo dicendum,quòd illa diffinitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali:in cuius diffinitione conuenienter ponitur virtus intellectualis,communicans in materia cum ipsa, scilicet imprudentia. Quia sicut virtutis moralis subiectum est aliquid participans rationem: ita virtus moralis habet rationem virtutis, inquantum participat virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum,quòd ex illa ratione habetur,quòd prudentia adiuuet omnes virtutes, & in omnibus operetur. Sed hoc non sufficit ad ostendendũ,quòd non sit virtus specialis:quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem, quæ aliqualiter operetur in omnibus speciebus eiusdem generis,sicut Sol aliqualiter influit in omnia corpora.

Ad tertium dicendum, quòd agibilia sunt quidem materia prudentiæ, secundùm quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia moralium virtutum, secundùm quod sunt obiectum virtutis appetitiuæ, scilicet sub ratione boni.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs VI.

Vtrùm prudentia præstituat finem virtutibus moralibus.

263. 1.q.22.a.1.ad 1.& 2.2.47. 66.ar.5. ad 3. Et 3.dist.33. q.1.ar.2. & 3.cor.

AD sextum sic proceditur. Videtur,quòd prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. Cùm enim prudentia sit in ratione,virtus autem moralis in vi appetitiua: videtur quòd hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem,sicut ratio ad vim appetitiuam. Sed ratio præstituit finem potentiæ appetitiuæ. Ergo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus.

2. *Præterea, Homo excedit res irrationales secundùm rationem:sed secundùm alia cum eis communicat. Sic ergo se habent aliæ partes hominis ad rationem, sicut se habet homo ad creaturas irrationales. Sed homo est finis creaturarum irrationalium,* Lib. 2. Physic. tex.34 t. 2.& li.1. Polit.ca. 5.to.5. vt dicitur in 2.* Polit. *Ergo omnes aliæ partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est recta ratio agibilium, vt * dictum est. Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo præstituit finem omnibus virtutibus moralibus.*

* Ar.2. huius q.

3. *Præterea, Proprium est virtutis, vel artis, seu potentiæ, ad quam pertinet finis, vt præcipiat aliis virtutibus, seu artibus, ad quas pertinent ea,quæ sunt ad finem.Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus, & præcipit eis: ergo præstituit eis finem.*

Lib.6.ca. 12 circa med.t.3. Sed contra est, quòd* Philosophus dicit in 6. Ethicor. quòd *virtus moralis intentionem finis facit rectam. Prudentia autem, quæ ad hanc. Ergo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solùm disponere de his quæ sunt ad finem.*

Respondeo dicendum, quòd finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanæ animæ est secundùm rationem esse,vt patet per Dionysium 4.cap.de diuin.nomin. Vnde necesse est,quòd fines moralium virtutum præexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculatiua sunt quædam vt naturaliter A *nota,quorum est intellectus,& quædam, quæ per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia: ita in ratione practica præexistunt quædam,vt principia naturaliter nota.Et huiusmodi sunt fines virtutum moralium: quia finis se habet in operabilibus,sicut principium in speculatiuis,vt suprà * habitum est. Et quædam sunt in ratione practica,vt conclusiones. Et huiusmodi sunt ea, quæ sunt ad finem, in quæ peruenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans vniuersalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solùm disponere de his,quæ sunt ad finem.*

1.2.q.7. & q.21. a.7 ad 2. & q.26. a.1 & 2. 2.qu.13. art.3.

Ad primum ergo dicendum , quòd virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis, quæ dicitur synderesis , vt in 1. * *habitum est:non autem prudentia, ratione iam* dicta. Et per hoc patet responsio ad secundum.*

1.2.q.79. art.12. * In cor. art.

B *Ad tertium dicendum, quòd finis non pertinet ad virtutes morales,tanquam ipsa præstituant finem:sed quia tendunt in finem à ratione naturali præstitutum, ad quod iuuantur per prudentiam,quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Vnde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus,& moueat eas. Sed synderesis mouet prudentiam, sicut intellectus principiorum,scientiam.*

Conclvsio est negans.

Articvlvs VII.

Vtrùm ad prudentiam pertineat inuenire medium in virtutibus moralibus.

C AD septimum sic proceditur. Videtur,quòd ad prudentiam non pertineat inuenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium,est finis moralium virtutum.Sed prudentia non præstituit finem moralibus virtutibus, vt * ostensum est. Ergo non inuenit in eis medium. 264. Infr qu. 123.a.12. & 14.a. 1.& 12. q.6.a.3. ad 3. Et q.66.a.2. Et 3 dist. 33 qu.2. art.5.

2. *Præterea, Illud quod est per se, non videtur causam habere,sed ipsum esse est suiipsius causa: quia vnumquodque dicitur esse per causam suam. Sed existere in medio conuenit virtuti morali per se,quasi positum in eius diffinitione,vt ex * dictis patet.Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.* * Ar.præ. Ar.5.huius qu. Lib. 2. de inuect. in fol. 4.ante fin. Ar.5.huius quæ. arg.2.

3. *Præterea,Prudentia operatur secundùm modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ: quia vt Tullius dicit in 2.* Rhetor. Virtus est habitus per modum naturæ rationi consentaneus. Ergo prudentia non præstituit medium virtutibus moralibus.*

D *Sed contra est, quòd in supraposita * diffinitione virtutis moralis dicitur, quod est in medietate existens determinata ratione, prout sapiens determinabit.*

Respondeo dicendum, quòd hoc ipsum, quod est conformari rationi rectæ, est finis proprius cuiuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit,ne propter concupiscentias homo diuertat à ratione. Et similiter fortitudo ne à recto iudicio rationis diuertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis præstitutus est homini secundùm naturalem rationem. Naturalis enim ratio dictat vnicuique,vt secundùm rationem operetur. Sed qualiter & per quæ homo in operando attingat medium rationis, pertinet ad dispositionem prudentiæ. Licèt enim attingere medium sit finis virtutis moralis:tamen per rectam dispositionem eorum quæ sunt ad finem,medium inuenitur. Et per hoc patet responsio ad primum.

E *Ad secundum dicendum, quòd sicut agens naturale facit vt forma sit in materia: non tamen facit vt formæ conueniant ea, quæ per se ei insunt:ita etiam prudentia medium constituit in passionibus & operationibus, non tamẽ facit quòd medium quærere conueniat virtuti.*

Ad tertium dicendum , quòd virtus moralis per modum naturæ intendit peruenire ad medium. Sed quia medium , secundùm quod medium,non eodem modo inuenitur in omnibus: ideo inclinatio naturæ,quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ.

Conclvsio est affirmans.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm præcipere sit principalis actus prudentiæ.

265. Inf.q.51. a.2.Br. di.15. Et 2.2.3. Ro. Alec. 3.fen. Et Eph. lect. 8. col.2. * Lib.14. c.9 circa fin.to 3. * Lib. 6. c.5.in pr. tom.5. * Ar.6. & 7. huius q.1.2. qu.14. & 1. Lib.6. c. 10. & in fine lib. tom.5. * Art. 2. huius q. 2.2.q.14. art.2.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod præcipere non sit principalis actus prudentiæ. Præcipere enim pertinet ad bona quæ sunt fienda. Sed * Augustin. 14. de Trinitate, ponit actum prudentiæ præcauere insidias. Ergo præcipere non est principalis actus prudentiæ.

2. Præterea, * Philosophus dicit in 6. Ethicor. quòd prudentis est bene consiliari. Sed alius actus videtur esse consiliari & præcipere, vt ex suprà * dictis patet. Ergo prudentiæ principalis actus non est præcipere.

3. Præterea, Præcipere vel imperare videtur pertinere ad voluntatem, cuius obiectum est finis, & quæ mouet alias potentias animæ. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiæ actus non est præcipere.

Sed contra est, quod * Philosophus dicit in 6. Ethicor. quòd prudentia præceptiua est.

Respondeo dicendum, quòd prudentia est recta ratio agibilium, vt suprà * dictum est. Vnde oportet quòd ille sit præcipuus actus prudentiæ, qua est præcipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus, quorum primus est consiliari: quod pertinet ad inuentionem. Nam consiliari est quærere, vt supra * habitum est. Secundus actus est iudicare de inuentis, & hoc facit speculatiua ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit vlterius. Et est tertius actus eius præcipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliorum & iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quod iste est principalis actus rationis practicæ, & per consequens prudentiæ. Et huius signum est quòd perfectio artis consistit in iudicando, non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quàm qui peccat nolens: quod videtur esse ex defectu iudi-
Li.6.c.5. non long. a fine, tom.5. cij. Sed in prudentia est econuerso, vt dicitur in 6. * Ethic. Imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus præcipiendi se extendit & ad bona prosequenda, & ad mala cauenda: & tamen præcauere insidias non attribuit Augustin. prudentiæ quasi principalem actum ipsius: sed quia iste actus prudentiæ non manet in patria.

Ad secundum dicendum, quòd bonitas consilij requiritur vt ea, quæ sunt bene inuenta, applicentur ad opus. Et ideo præcipere pertinet ad prudentiam, quæ est bene consiliatiua.

Ad tertium dicendum, quòd mouere absolutè pertinet ad voluntatem. Sed præcipere importat motionem cum quadam ordi-
Ar.2.huius q. & 2.2.q.47. natione. Et ideo est actus rationis, vt suprà * dictum est.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm solicitudo pertineat ad prudentiam.

266. Inf.q.48. ar.vnico ad 5. Et q.54.a.2. col. Lib.10. Etymol. ca.12. & incipit, Sapiens inter pr. & med. * Ar.hu. ius qu. Li.4.c.3. a med. tom.5.

AD nonum sic proceditur. Videtur, quòd solicitudo non pertineat ad prudentiam: Solicitudo enim inquietudinem quandam importat. Dicit enim * Isidor. in lib. Etym. quòd solicitus dicitur qui est inquietus. Sed motio maximè pertinet ad vim appetitiuam. Ergo & solicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitiua, sed in ratione: vt suprà * habitum est. Ergo solicitudo non pertinet ad prudentiam.

2. Præterea, Solicitudini videtur opponi certitudo veritatis. Vnde dicitur 1. Reg. 9. quòd Samuel dixit ad Saul, De asinis, nudiustertius perdidisti, ne solicitus sis: quia inuentæ sunt. Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cum sit virtus intellectualis. Ergo solicitudo opponitur prudentiæ magis, quam ad eam pertineat.

3. Præterea, * Philosophus dicit in 4. Ethic. quod ad magnanimum pertinet, pigrum esse & otiosum: propriæ autem opponitur solicitudo. Cùm ergo prudentia non opponatur magnanimitati,

A quia bonum non est bono contrarium, vt dicitur * in prædicamentis. Ergo videtur quòd solicitudo non pertineat ad prudentiã. In post prædicamenta ca. de oppositis, t.1.

Sed contra est, quòd dicuur 1. Pet. 4. Estote prudentes, & vigilate in orationibus. Sed vigilantia est idem solicitudini. Ergo solicitudo pertinet ad prudentiam.

Respondeo dicendum, quòd sicut dicit * Isid. in libr. Etym. Solicitus dicitur quasi solers citus, inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi, velox est ad prosequendum ea, quæ sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cuius præcipuus actus est circa agenda præcipere de præconsiliatis & iudicatis. Vnde * Philosophus dicit in 6. Eth. quòd oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tardè. Et inde est quod solicitudo propriè ad prudentiam pertinet. Et propter hoc * Augustin. dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, quòd prudentiæ sunt excubiæ atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasione fallamur. B

Li.1.c.2. & incipit, Sapiens, inter prin. & med. * Li.6.c. 9 parum à princ. tom.5. Ca.24.in med illius, t.1.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus quidem pertinet ad vim appetitiuam sicut ad principium mouens: tamen secundum directionem & præceptum rationis, in quo consistit ratio solicitudinis.

Ad secundum dicendum, quòd secundum Philosophum in 1. Ethicor. Certitudo non est similiter quærenda in omnibus, sed in vnaquaque materia secundum proprium modum. Quia verò Li.1.ca.3. circa pr. & cap.7. circa fin. tom.5. materia prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse, quòd omnino solicitudo tollatur.

Ad tertium dicendum, quòd magnanimus dicitur esse piger & otiosus; non quia de nullo sit solicitus, sed quia non est superfluè solicitus de multis: sed confidit in his de quibus confidendum est, & circa illa non superfluè solicitatur. Superfluitas enim timoris & diffidentiæ facit superfluitatem solicitudinis: quia timor facit consiliari nos, vt supra * dictum est, cũ de passione timoris ageretur. C 2.2.q.14. art.2.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS X.

Vtrùm prudentia se extendat ad regimen multitudinis..

267. Inf.q.58. a.3. ad 3. Et q.66. art.1. col. * Li.1.c. 1. circa finem præcipuè, t.5.

AD decimum sic proceditur. Videtur, quòd prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solum ad regimen suiipsius. Dicit enim * Philosophus in 5. Ethic. quòd virtus relata ad bonum commune, est iustitia. Sed prudentia differt à iustitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

2. Præterea, Ille videtur esse prudens, qui sibiipsi bonum quærit & operatur. Sed frequenter illi, qui quærunt bona communia, negligunt sua. Ergo non sunt prudentes. D

3. Præterea, Prudentia diuiditur contra temperantiam & fortitudinem. Sed temperantia & fortitudo videntur dici solum per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam prudentia.

Sed contra est, quod Dominus dicit Mat. 24. Qui putas est fidelis seruus & prudens quem constituit dominus super familiam suam?

Respondeo dicendum, quòd, sicut Philosop. dicit in 6. * Ethic. Quidam posuerunt quòd prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium. Et hoc ideo, quia existimabant quod non oportet hominem quærere nisi bonum proprium. Sed hæc existimatio repugnat charitati, quæ non quærit quæ sua sunt: vt dicitur 1. ad Corinth. 13. Vnde & Apostol. de seipso dicit 1. ad Corinth. 10. Non quærens quod mihi vtile E sit, sed quod multis, vt salui fiant. Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc iudicat, quod bonum commune sit melius quam bonum vnius. Quia ergo ad prudentiam pertinet rectè consiliari, iudicare, & præcipere de his, per quæ peruenitur ad debitum finem; manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum priuatum vnius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

Li.6.c.3. circa finem videtur in. nui, t.5.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune, dicitur legalis iustitia: ita prudentia relata ad bonum commune, vocatur prudentia politica. Nam sic se habet

politica ad iustitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui quærit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quærit bonum suum propter duo. Primò quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ, vel ciuitatis, aut regni. Vnde & Valerius Maximus dicit de antiquis Romanis, quòd malebant esse pauperes in diuite imperio, quam diuites in paupere imperio. Secundò, quia cum homo sit pars domus, & ciuitatis, oportet quòd consideret quid si sibi bonum ex hoc, quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum: quia vt * Augustin. dicit in lib. Confess. Turpis est omnis pars suo toti non conueniens, vel non congruens.*

Ad tertium dicendum, quòd etiam temperantia & fortitudo possunt referri ad bonum commune. Vnde de actibus earum dantur præcepta legis: vt dicitur in 5. Ethicor. Magis tamen prudentia & iustitia, quæ pertinent ad partem rationalem, ad quam directè pertinent communia, sicut ad partem sensitiuam pertinent singularia.*

Li.4.c.4. in tit. de Actis familia in fin.

Li.1.c.8. inter medium & fin. to.1.

Li.5.c.1. à medio, tom.5.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs XI.

Vtrùm prudentia, quæ est respectu boni proprij, sit eadem specie cum ea, quæ se extendit ad bonum commune.

268. Inf.q.48. a.vnico, cor. fin. & ad 2. Et 2.2.q. 57.art.9. ad 1.

* Li.6.c. 2.in pr. tom.5.

* Li.3.c. 3.à med. tom.5.

Ad vndecimum sic proceditur. Videtur, quòd prudentia, quæ est respectu boni proprij, sit eadem specie cum ea, quæ se extendit ad bonum commune. Dicit enim Philosoph. in 6. Ethic. quòd politica & prudentia idem habitus est: esse autem non idem ipsis.*

2. Præterea, Philosoph. dicit in 3. Polit. quòd eadem est virtus viri boni, & boni principis. Sed politica maximè est in principe, in quo est sicut architectonica. Cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quòd sit idem habitus prudentia & politica.*

3. Præterea, Ea quorum vnum ordinatur ad aliud, non diuersificant speciem, aut substantiam habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica & prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

Sed contra est, quod diuersæ scientiæ sunt, politica, quæ ordinatur ad bonum commune ciuitatis: œconomica, quæ de his est, quæ pertinent ad bonum commune domus vel familiæ: & monastica, quæ est de his quæ pertinent ad bonum vnius personæ. Ergo pari ratione & prudentiæ sunt species diuersæ, secundum hanc diuersitatem materiæ.

Arist. hius quæ. & 1.2.q. 54.ar.2.

* 1.2. in Prologo & q.102. art.1.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, species habituum diuersificantur secundum diuersitatem obiecti, quæ attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium, quæ sunt ad finem, attenditur ex parte finis, sicut ex suprà* dictis patet. Et ideo necesse est, quòd ex relatione ad diuersos fines diuersificentur species habitus. Diuersi autem fines sunt bonum proprium vnius, & bonum familiæ, & bonum ciuitatis & regni. Vnde necesse est, quod prudentiæ differant specie secundum differentiam horum finium: vt scilicet vna sit prudentia simpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium: alia autem œconomica, quæ ordinatur ad bonum commune domus, vel familiæ. Et tertia politica, quæ ordinatur ad bonũ cõmune ciuitatis, vel regni.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus non intendit docere, quòd politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiæ, sed prudentiæ, quæ ordinatur ad bonum commune. Quæ quidem prudentia dicitur secundum communem rationem prudentiæ: prout scilicet, est quædam ratio recta agibilium. Dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus ibidem dicit, ad bonum virum pertinet posse bene principari, & bene subiici. Et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis. Sed virtus principis & subditi differt specie, sicut etiam virtus viri & mulieris, vt ibidem dicitur.*

Loco citato in arg.

Ad tertium dicendum, quòd etiam diuersi fines, quorum vnus ordinatur ad alium, diuersificant speciem habitus, sicut equestris & militaris & ciuilis differunt specie, licet finis vnius ordinetur ad finem alterius. Et similiter licet bonum vnius ordinetur ad bonum multitudinis: tamen hoc non impedit quin talis diuersitas faciat habitus differre specie. Sed ex hoc sequitur quòd habitus qui ordinatur ad finẽ vltimũ, sit principalior, & imperet aliis habitibus.

Conclvsio est negans.

Articvlvs XII.

Vtrùm prudentia sit in subditis, an solum in principibus.

269. Inf.q.49. a.3. ad 3. Et q.50. a.2.cor.

* Lib.3. Polit. c.3.à med. tom.5.

* Lib.1. c.vlt.post med. t.5.

* Li.6.c. 8.tom.5.

* Art.2. huius q.

* Li.6.c.a. 2. in pr. tom.5.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quòd prudentia non sit in subditis, sed solùm in principibus. Dicit enim Philosophus in 5. Politicorum, quòd prudentia sola est propria virtus principis: aliæ autem virtutes sunt communes subditorũ & principum. Subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera.*

2. Præterea, In primo Politicorum dicitur, quòd seruus omnino non habet quid consiliatiuum: sed prudentia facit bene consiliatiuos, vt dicitur in 6.* Ethicor. Ergo prudentia non competit seruis, seu subditis.*

3. Præterea, Prudentia est præceptiua: vt suprà dictum est. Sed præcipere non pertinet ad seruos vel subditos, sed solum ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solum in principibus.*

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 6. Ethicor. quòd prudentiæ politicæ sunt duæ species. Vna quæ est legum positiua, quæ pertinet ad principes: alia quæ retinet commune nomen politicæ, quæ est circa singularia. Huiusmodi autem singularia peragere, pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non est solum principum, sed etiam subditorum.*

Respondeo dicendum, quòd prudentia in ratione est: regere autem & gubernare propriè rationis est; & ideo vnusquisque in quãtum participat de regimine, & gubernatione, in tantum conuenit sibi habere rationem & prudentiam. Manifestum est autem, quòd subditi, inquantum est subditus; & serui, inquantum est seruus, non est regere & gubernare, sed magis regi & gubernari: & ideo prudentia non est virtus serui, inquantum est seruus: nec subditi, inquantum est subditus. Sed quia quilibet homo inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum conuenit ei prudentiam habere. Vnde manifestum est quòd prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicæ, vt dicitur in 6. Ethic. in subditis autem est ad modum artis manu operantis.*

Li.6.c.2. circa pr. tom.5.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Philosophi est intelligendum, per se loquendo: quia scilicet prudentia non est virtus subditi, inquantum huiusmodi.

Ad secundum dicendum, quòd seruus non habet quid consiliatiuum, inquantum est seruus, sic enim est instrumentum domini: est tamen consiliatiuus, inquantum est animal rationale.

Ad tertium dicendum, quòd per prudentiam homo non solùm præcipit aliis, sed etiam sibiipsi, prout scilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.

Conclvsio est, non est in subditis vt subditi sunt, sed bene est in illis vt rationales sunt.

Articvlvs XIII.

Vtrùm prudentia possit esse in peccatoribus.

270. Inf.q.56. a.3.ad 2. Et q.54. a.1.ad 3. Et vit.q. 5.a.2.co. & ad 3.

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur, quòd prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim Dominus Luc.16. Filij huius seculi, prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt. Sed filij huius seculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

2. Præterea, Fides est nobilior virtus, quam prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo & prudentia.

3. Præterea, Prudentis hoc opus maximè dicimus, bene consiliari: vt dicitur in 6. Ethic. Sed multi peccatores sunt boni consilij. Ergo multi peccatores habent prudentiam.*

Li.6.c.5. circa pr. & c.7. à med.t.5.

Sed

L.6.c.12. Sed contra est, quòd Philosoph. dicit in 6. Ethic. Impossibile est prudentem esse non entem bonum. Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

Respondeo dicendum, quòd prudentia dicitur tripliciter. Est enim quædam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea, quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini, habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine, non est verè bonum, sed secundum similitudinem: sicut dicitur aliquis bonus latro. Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro, qui conuenientes vias adinuenit ad latrocinandum. Et huiusmodi est prudentia, de qua Apostolus dicit ad Rom. 8. Prudentia carnis, mors est: quæ scilicet finem vltimum constituit in delectatione carnis. Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinuenit vias accommodatas ad finem verè bonum, sed est imperfecta duplici ratione. Vno modo quia illud bonum quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanæ vitæ, sed alicuius specialis negotij; puta cum aliquis adinuenit vias accommodatas ad negotiandum, vel ad nauigandum, dicitur prudens negotiator, vel nauta. Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiæ: puta cum aliquis rectè consiliatur, & bene iudicat etiam de his, quæ pertinent ad totam vitam: sed non efficaciter præcipit. Tertia autem prudentia est & vera & perfecta, quæ ad bonum finem totius vitæ rectè consiliatur, iudicat, & præcipit. Et hæc sola dicitur prudentia simpliciter, quæ in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis & malis, maximè illa quæ est imperfecta propter finem particularem. Nã illa quæ est imperfecta propter defectum principalis actus, etiam non est nisi in malis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia. Vnde non dicitur simpliciter quòd sint prudentes, sed in generatione sua.

Ad secundum dicendum, quòd fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum: tum quia principia prudentiæ sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æstimationem per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum. Vnde prudentia non potest esse sine virtutibus, vt suprà * ostensum est. Tum etiam quia prudentia est præceptiua rectorum operum: quod non contingit nisi existente appetitu recto. Vnde fides, licet sit nobilior, quàm prudentia propter obiectum: tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex peruersitate appetitus.

2.q.58. a.5. & q.65.a.2.

Ad tertium dicendum, quòd peccatores possunt quidem esse bene consiliatiui ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum. Ad finem autem bonum totius vitæ non sunt bene consiliatiui perfectè: quia consilium ad effectum non perducunt: Vnde non est in eis prudentia, quæ se habet solum ad bonum. Sed, sicut Philosophus dicit in 6. * Ethic. est in talibus dinotica, id est, naturalis industria, quæ se habet ad bonum & malum: vel astutia, quæ se habet solum ad malum, quam suprà * diximus falsam prudentiam, vel prudentiam carnis.

Lib.6.c.12. 11.à me. tom.5.

* In cor. art.

CONCLVSIO est negans.

ARTICVLVS XIV.

Vtrùm prudentia sit in omnibus habentibus gratiam.

271. Inf.q.51. a.1.ad 3. AD quartumdecimum sic proceditur. Videtur, quòd prudẽtia non sit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur industria quædam, per quam sciant bene prouidere quæ agenda sunt. Sed multi habentes gratiam carent tali industria. Ergo non omnes habentes gratiam, habent prudentiam.

Ar.præc. & 8. 2. Præterea, Prudens dicitur qui est bene consiliatiuus, vt * dictum est. Sed multi habent gratiam qui non sunt bene consiliatiui, sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam, habent prudentiam.

A 3. Præterea, Philosoph. dicit in 3. Top. quòd iuuenes non constat esse prudentes. Sed multi iuuenes habent gratiam. Ergo prudentia non inuenitur in omnibus gratiam habentibus.

Sed contra est, quod nullus habet gratiam nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus, nisi habeat prudentiam. Dicit enim * Greg. in 2. moral. quòd cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. Ergo omnes habentes gratiam, habent prudentiam.

* Lib.2.ca. 31. parũ ante me.

Respondeo dicendum, quòd necesse est virtutes esse connexas, ita vt qui vnam habet, omnes habeat: sicut suprà * ostensum est. Quicunque autem habet gratiam, habet charitatem. Vnde necesse est quod habeat omnes alias virtutes. Et ita cùm prudentia sit virtus, vt * ostensum est, necesse est quòd habeat prudentiam.

* 1.2.q.65. art.1. ad 2. * Ar.4.huius qu.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est industria. Vna quidem, quæ est sufficiens ad ea quæ sunt de necessitate salutis: & B talis industria datur omnibus habentibus gratiam: quos vncti o docet de omnibus, vt dicitur 1. Ioan. 2. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi & aliis potest prouidere, non solum de his, quæ sunt necessaria ad salutem, sed etiam de quibuscunque pertinentibus ad humanam vitam. Et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui indigent regi consilio alieno, saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gradum habent, vt aliorum requirant consilia, & discernant consilia bona à malis.

Ad tertium dicendum, quòd prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum. Vnde indiget ad sui generationem experimento tempore, vt dicitur in 2. * Ethicor. Vnde non potest esse in iuuenibus, nec secundum habitum, nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione diuina. Vnde in pueris baptizatis nondum habentibus vsum rationis, est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum, sicut etiam in amantibus. In his autem, qui iam habent vsum rationis, est etiam secundum actum, quantum ad ea quæ sunt de necessitate salutis. Sed per exercitium meremur augmentum quousque perficiatur, sicut & cæteræ virtutes. Vnde & Apostolus dicit ad Heb. 5. c. quòd perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni & mali.

* Lib.2. in prin. lib. & lib. 6. c.2.à me. tom.5.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS XV.

Vtrùm prudentia insit nobis à natura.

AD quintumdecimũ sic proceditur. Videtur quòd prudentia insit nobis à natura. Dicit enim * Philosoph. in 6. Ethic. quòd ea quæ pertinent ad prudentiam, naturalia videntur esse, scilicet synesis, gnome, & huiusmodi: non autem ea, quæ pertinent ad sapientiam speculatiuam. Sed eorum, quæ sunt vnius generis, eadem est originis ratio. Ergo etiam prudẽtia inest nobis à natura. 272. 2.dist.23. q.1.ar.2. col.6. Et ver q.18. a.7.ad 7. * Li.6.c. cap.1. & méd.t.5.

2. Præterea, Ætatum variatio est secundum naturam. Sed prudentia consequitur ætates: secundum illud Iob 12. In antiquis est sapientia, & in multo tempore prudentia. Ergo prudentia est naturalis.

3. Præterea, Prudentia magis conuenit naturæ humanæ, quàm naturæ brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias: vt patet per * Philosophum in 8. De historiis animalium. Ergo prudentia est naturalis. * Li.8.c. 1 & li.9. c.& 6.t.

Sed contra est, quod * Philosophus dicit in 2. Ethic. quod virtus intellectualis plurimum ex doctrina habet & generationem & augmentum: ideò experimento indiget & tempore. Sed prudentia est virtus intellectualis, vt suprà * habitum est. Ergo prudentia non inest nobis à natura, sed ex doctrina & experimento. * Li.2.c. 1.to.6. Ar.4.huius qu.

Respondeo dicendum, quòd, sicut ex * præmissis patet, prudentia includit cognitionem & vniuersalium, & singularium operabilium, ad quæ prudens vniuersalia principia applicat. Quantum ergo ad vniuersalem cognitionem eadem ratio est de prudentia, & de scientia speculatiua: quia vtriusque prima principia vniuersalia sunt naturaliter nota, vt ex suprà * dictis patet, nisi quòd principia communia prudentiæ, sunt magis connaturalia homini. Vt enim * Philosophus dicit in 10. Ethicorum. Vita quæ est secundum speculationem * 1.& 3. Ar.6.huius qu. Lib.10.c. 7. & 8. tom.5.

est

Lib. 10. c.7. & 8. tom.5. est melior quàm quæ est secundum hominem. Sed alia principia vniuersalia posteriora, siue sint rationis speculatiuæ, siue practicæ, non habentur per naturam, sed per inuentionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum, circa quæ operatio consistit, est iterum distinguendum: quia operatio consistit circa aliquid, vel sicut circa finem, vel sicut circa ea, quæ sunt ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ sunt determinati: & ideo potest esse naturalis 1.2.q.63. a.1.&2. inclinatio respectu horum finium, sicut suprà * dictum est, quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes, quibus inclinantur ad rectos fines: & per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quæ sunt ad finem in rebus humanis, non sunt determinata, sed multipliciter diuersificantur secundum diuersitatem personarum & negotiorum. Vnde quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini ineſſe naturaliter, licet ex naturali dispositione vnus sit aptior ad huiusmodi discernenda, quàm alius, sicut etiam accidit circa conclusiones speculatiuarum scientiarum. Quia ergo prudentia non est circa fines, sed Ar.6.huius quæ. circa ea quæ sunt ad finem, vt suprà * habitum est, ideo prudentia non est naturalis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam, secundum quod ordinatur ad fines. Vnde suprà præmiserat quòd principia sunt eius, quod est eius gratia, id est, finis. Et propter hoc non facit inter ea mentionem de eubulia, quæ est consiliatiua eorum, quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd prudentia magis est in senibus, non solum propter naturalem dispositionem quietantem motum passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in brutis animalibus sunt determinatæ viæ perueniendi ad finem. Vnde videmus quòd omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem eius, quæ cùm sit cognoscitiua vniuersalium, ad infinita singularia se extendit.

Conclvsio est negans.

Articvlvs XVI.

Vtrùm prudentia possit amitti per obliuionem.

273. 1.2.q.53. ar.1.cor. Et ver.q 28.art.7. ad 6. AD sextumdecimum sic proceditur. Videtur, quòd prudentia possit amitti per obliuionem. Scientia enim cùm sit necessariorum, est certior quàm prudentia, quæ est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per obliuionem. Ergo multo magis prudentia.

Li.1.c.1. & 2.t.5. 2. Præterea, Sicut * Philosophus dicit in 2. Ethic. Virtus ex eisdem generatur & corrumpitur, contrario modo factis. Sed ad generationem prudentiæ necessarium est experimentum: quod fit ex multis memoriis, vt dicitur in principio * Metaph. Ergo cùm Li.1.c.1. non long. è pr. tom.3. obliuio, memoriæ opponatur, videtur quod prudentia per obliuionem possit amitti.

3. Præterea, Prudentia non est sine cognitione vniuersalium. Sed vniuersalium cognitio potest per obliuionem amitti: ergo & prudentia.

Li.6.c.5. in fin. tom.5. Sed contra est, quòd * Philosophus dicit in 6. Ethic. quòd obliuio est artis, & non prudentiæ.

Respondeo dicendum, quòd obliuio respicit cognitionem tantum, & ideo per obliuionem potest aliquis artem totaliter perdere, & similiter scientiam; quæ in ratione consistunt. Sed prudentia Ar.8.huius qu. non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu: quia, vt * dictum est, principalis eius actus est præcipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum & operandum. Et ideo prudentia non directè tollitur per obliuionem, sed magis corrumpitur Li.6.c.5. à medio, tom.5. per passiones. Dicit enim * Philosophus in 6. Ethic. quòd delectabile & triste peruertit æstimationem prudentiæ. Vnde Daniel. 13. dicitur: Species decepit te: & concupiscentia subuertit cor tuũ, & Exod. 23. dicitur: Ne accipias munera, quæ excæcant etiam prudentes. Obliuio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per obliuionem tolli potest.

*Ad primum ergo dicendum, quòd scientia est in sola ratione: vnde de ea est alia ratio, vt suprà * dictum est.* In corp. a. & 1.2. q.53.a.1.

Ad secundum dicendum, quòd experimentum prudentiæ non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio rectè præcipiendi.

*Ad tertium dicendum, quòd prudentia principaliter consistit non in cognitione vniuersalium, sed in applicatione ad opera, vt * dictum est. Et ideo obliuio vniuersalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia: sed aliquod impedimentum ei affert, vt dictum est.* Ar.3.huius quæ.

Conclvsio est negans.

DISPVTATIO XCIX.

De natura prudentiæ.

IN hac disputatione explicandum nobis est obiectum prudentiæ, deinde actus, & tandem habitus.

Dvbivm I.

An obiectum prudentiæ sit verum practicum singulare.

ANte omnia sciendum est prudentiæ vocabulum varios habere significatus. Primò enim sumi solet pro quacumque veri cognitione quæ humano studio comparatur siue speculatiua sit, siue practica. sic videtur vsus hoc nomine Ambrosius 1. *de officiis, cap.* 24. cùm ait: In veri inuestigatione versatur, & scientiæ plenioris infundit cupiditatem. & Cicero 1. *de officiis,* cùm dicit: Prudentia in veri cognitione consistit, maximè naturam attingit humanam. Sic S. Thomas *art.* 2. *ad* 2.

Deinde significat cognitionem tantùm practicam rerum quæ vel expeti, vel repudiari debent. Sic Augustin. 1. *de libero arbitrio, cap.* 13. & *libro* 83. *quæstionum, quæstione* 31. cùm dicit prudentiam esse rerum appetendarum & vitandarum scientiam.

Rursus significat omnes facultates intellectus quæ ad instruendas actiones humanæ vitæ conducunt. quo sensu sumitur sæpe ab Aristotele 6. *Ethicorum.*

Tandem peculiari ratione sumitur à Philosophis & Theologis pro vna ex quatuor virtutibus cardinalibus, & de hac disputat S. Th. *hac quæstione*, & nos volumus in hoc dubio explicare obiectum eius.

Dicendum verò est primò obiectum huius virtutis esse verum. est communis Doctorum cum Aristotele 6. *Ethicorum, cap.* 5. Qua autem ratione versetur circa verum, infrà ostendemus, modò solùm contendimus non versari circa bonum, quia prudentia non est virtus voluntatis, sed intellectus, ex communi sensu Doctorum, quos Isidorus secutus est *lib.* 10. *Originum, cap.* 15. & S. Thomas cum Philosophis.

Sed solet obiici August. 1. *de moribus Ecclesiæ, cap.* 15. vbi omnes quatuor virtutes Cardinales per amorem definit, & dicit prudentiam esse amorem benè discernentem ea quibus adiuuatur in Deum. Respondet S. Thomas *art.* 1. *ad primum*, prudentiam dici amorem non essentialiter, sed quia amor est qui mouet potentias ad suos actus. & quamuis Augustinus ex vario affectu diuidat virtutes, tamen non est essentialis explicatio & definitio virtutum omnium, sed natura prudentiæ explicatur per adiunctum affectum.

Secundò dicendum est prudentiæ obiectum non esse verum speculatiuum. hæc etiam conclusio est communis, & ratio est quia prudentia dirigit ea quæ agenda sunt in ordine ad aliquem finem, ac proinde obiectum eius

eius est verum practicum. quòd verò prudentia dicatur aliquando speculatiua aliqua cognitio, vt suprà dicebam, nihil refert, laxè enim sumitur tunc illud vocabulum, si ad presſam & strictam virtutis prudentiæ rationem comparetur.

Tertiò dicendum est obiectum prudentiæ esse singulare. Est certa & communis, & ratio est, quia versatur circa operationes singulares in singulari materia.

Quartò dicendum est hoc obiectum distinctum esse ab obiectis aliarum virtutum. Est communis doctrina, & facilè potest explicari. Et ab obiectis virtutum quæ sunt in voluntate differt, quia obiectum illud est specialis aliqua ratio boni: obiectum verò prudentiæ est verum. Ab obiecto autem virtutis intellectualis speculatiuæ differt, quia illud est verum speculatiuum, hoc practicum. Obiectum verò artis & prudentiæ in eo distinguuntur ab Aristotele *6.Ethicorum, cap.*3. quòd vnum ad mores pertinet, nempe obiectum prudentiæ; alterum verò non ita. legatur P. Vasquez 1. 2. *disput.* 85. *cap.*1. S. Thomas hîc *art.*2.*ad* 3.

Ex his verò dicendum est quintò hoc obiectum prudentiæ posse constituere peculiarem habitum. Est certa & communis doctrina, & probari potest ex doctrina de habitibus in genere; quia omne peculiare obiectum difficile potest constituere peculiarem habitum distinctum ab habitibus qui versantur circa alia obiecta specialia. qua ratione sæpe vtitur S. Thomas ad probandum aliquam virtutem esse peculiarem, & distinctam ab aliis. Habet etiam prædictum obiectum peculiarem actum, de quo & de habitu dicemus in sequentibus.

Dvbivm II.

An prudentia præstituat finem virtutibus moralibus.

In præsenti controuersia Caietanus *ad articulum sextum huius quæstionis*, P. Valentia *disput.*4.*q.*1.*puncto* 3. putant Scotum & S. Thomam contrarias docuisse sententias circa præsentem difficultatem; nos verò referemus primò sententias Scoti & S. Thomæ; deinde conabimur explicare mentem Aristotelis, & quid veritas habeat; tandem dicemus posse in concordiam redigi relatas opiniones.

Scotus 3.*distinct.*37.*quæst.vnica.*§.*licèt illud videatur*, docuit prudentiam non solùm versari circa media in ordine ad finem vltimum, sed etiam versari circa finem particularem, verbi gratia circa castitatem.

Probat primò quia virtus moralis semper sequitur ordine naturæ prudentiam aliquam; ex electione verò finis particularis generatur virtus moralis; ergo prior est prudentia.

Secundò, quia aliàs non responderet vna prudentia vni virtuti morali, quia prudentia est vna vnitate finis.

Caietanus tamen & P. Valentia *suprà* putant prudentiam versari tantùm circa media, & hanc esse sententiã S. Thomæ contrariam sententiæ Scoti, quia S. Thomas *art.sexto, in corpore*, docuit ad prudentiam non pertinere præstituere finem virtutibus moralibus, sed disponere de his quæ sunt facienda. Et probatur primò ex Aristotele *6.Ethicorum, cap.*12. & 13. vbi id videtur docere. Secundò, quia per syndereſim sufficienter proponitur finis cuiusuis virtutis. v. g. honestas iustitiæ amabilis est. Tertiò, quia prudentia solùm versatur circa illa de quibus est consultatio; hæc verò non est de fine, sed de mediis ad finem comparandum.

Verùm vt explicare possimus quid dicendum sit, notanda est doctrina Aristotelis, ipse enim *6.Ethicorum, cap.* 12. & 13. voluntatem finis abstricti à materia appellauit propositum, & 3.*Ethicorum, cap.*2. appellauit voluntatem finis. Docet verò *cap. illo* 12. propositum non fieri à prudentia, sed electionem; electionem verò alio modo sumit quàm Scholastici solent vsurpare, Scholastici enim sumunt pro voluntate mediorum. Aristoteles autem eo loco non solùm intelligit voluntatem mediorum, sed voluntatem materiæ in qua est honestas finis, vt bene notauit P. Vasquez 1.2.*disp.*40.*cap.*1.

Secundò notandum est id quod capite illo 12. docuit Aristoteles propositum fieri à voluntate, prudẽtiam verò facere illa, quæ ad finem ordinantur; ipsam verò cõplacentiã honestatis virtutis moralis non fieri à prudentia, sed à voluntate sola, præuia syndereſi. Ad tale verò propositum non esse necessarium habitum, docet P. Vasquez 1.2.*disp.*1.*cap.*2. de quo nos suprà *ad quæst.*4. & Aristoteles 2.*Ethicorum, cap.*6. definit virtutem habitum electiuum in mediocritate consistentem. Ex quibus verbis planè constat nomine electionis intelligere voluntatem etiam finis circa talem materiam, & ad hanc esse necessarium habitum propter difficultatem quæ est in materia.

Ex dictis facilè intelligitur ad affectum quo voluntas amplectitur honestatem virtutis secundùm se non esse necessariam prudentiam, quia de tali fine non est consultatio, vt docuit Aristoteles 3.*Ethicorum, cap.* 3. S. Thomas 1.2.*quæst.*14.*art.* 2. quia, vt docuit ibi Aristoteles, de non dubiis non est consultatio. Et quamuis possit esse dubium an hæc res vel illa sit honesta, tamen de ipsa honestate secundùm se dubitari non potest quòd sit appetibilis, aut saltem practica, dubitatio esse non potest, vt 1.2.*disp.*45. *cap.* 2. docuit P. Vasquez, & iuxta hanc doctrinam dicendum est prudentiam non præstituere finem abstractum à materia virtutibus moralibus, quia ad affectum circa illum finem sola syndereſis sufficit, neque est necessaria prudentia aut consultatio, cùm nullum sit de fine sic abstracto dubium.

Secundò dicendum est prudentiam esse necessariam ad eligenda media in ordine ad finem: nam de illis potest esse consultatio, quia potest esse dubium, an & quomodo iudicentur vtilia ad finem. & de hac conclusione non est controuersia.

Tertiò dicendum est esse necessariam prudentiam vt præstituat finem in materia singulari, & eligat mediocritatem. ita docuit P. Vasquez *disp.illa* 41.*cap.*1. & P. Valentia *loco citato*, dicens materiam finis præstitui à prudentia, non finem formaliter. quod etiam docuit Caietanus, & est sensus Aristotelis 2. *Ethicorum, cap.*6. & *lib.*6. *cap.*13. & S. Thomas *art.*7. & ratio est, quia talem materiam assignare non est solius syndereſis, necessaria enim est consultatio, quia potest esse dubium. Sicut ergo prudentia disponit de mediis ad finem, ita de materia finis, ac proinde de fine vt contracto in materia.

Ex dictis intelligi potest S. Thomam & Scotum non docuisse contraria: nam S. Thomas 1.2 *quæst.*66. *art.*3.*ad* 3. ait: Ad tertium dicendum quòd prudentia non solùm dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem. Est autem finis vniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur secundùm rectam rationem prudentiæ, vt dicitur *in* 2. *Ethicorum*. Hæc S. Thomas. quibus planè docet sententiam quam tradidimus; in hac verò quæstione non negat prudentiam præstituere finem in materia: nam *articulo* 7. dixit prudentiæ esse inuenire modum in virtutibus moralibus, & hunc dicit esse finem virtutis moralis 1.2.*loco citato, in responsione illa ad* 3. Et ita explicuit S. Thomam P. Vasquez 1.2.*disp.*41.*cap.*1. qui meritò pro eadem sententia retulit Scotum *loco allegato*, solum enim voluit Scotus finem peculiarem dictari à prudentia, id est, finem in peculiari materia, & hoc modo intellecta vera est prima ratio Scoti. Secunda verò non habet difficultatem, quia, vt infrà dicemus, circa omnem materiam virtutis moralis, est vna prudentia. sine causa igitur Caiet. & alij tribuunt Scoto quòd senserit contra S. Th.

DVBIVM III.

An prudentia sit necessaria ad actum virtutis theologicæ.

DIfficultas potest intelligi & de prudentia acquisita respectu fidei acquisitæ, & de prudentia infusa respectu fidei infusæ. Et de supernaturali fide loquens S. Thomas 1.2.*quæst.*61.*art.*4.*ad* 1.sentit fidem posse esse sine prudentia infusa, & alij *ibidem.*

Notandum verò est id quod docuit S.Thomas 1. 2. *quæst.*64.*art.*4. in virtutibus theologicis non esse mediũ ex parte obiecti,Deus enim nequit nimis amari,ac proinde non erit ex hac parte necessaria prudentia ad inueniendum medium in virtutibus theologicis.

Docet autem S. Thomas *in ea quæstione art.* 4. in his virtutibus esse medium ex parte subiecti,vt diximus suprà *circa quæstionem* 27.Et Caietanus *in hac* 2.2.*quæst.*53.*in art.*5. Nam ex parte subiecti considerandum est quando & quomodo sit eliciendus actus virtutis theologicæ,ne fiat contra aliquam virtutem aliam,in applicatione potentiæ ad actum virtutis theologicæ, & hoc sensu aliqui dixerunt necessariam esse prudentiam ad virtutes theologicas,non tamen ad inueniendum medium illius, & P.Vasquez 1.2.*disp.*53.*cap.vlt.*docuit fidem ideo posse esse sine prudentia, quia non est necessaria consultatio an sit Deo credendum: nam statim atque speculatiuè nobis constat aliquid dictum esse à Deo,credendum illi est.Neque est necessaria alia consultatio prudentiæ, sicut ad complacentiam honestatis in communi, sufficit iudicium synderesis.

Sed dicet aliquis aliquando posse esse dubium an hîc & nunc sit aliquid credendum tamquam reuelatum à Deo; ergo tunc necessaria est prudentia. Respondeo hoc dubium solum posse esse speculatiuum circa propositionem obiecti an sit sufficienter propositum: nam si semel iudicemus obiectum esse sufficienter propositum, nihil aliud requiritur vt quis teneatur credere. Sed hoc iudicium solet dici laxè ad prudentiam pertinere,non quia sit prudentiæ quæ est peculiaris virtus, sed quia,vt diximus dubio primo, ex Ambrosio & aliis,& ex S.Thoma *art.*2. *ad* 2. aliquando significat cognitionem necessariam ad actum honestum, & hîc necessaria est prædicta cognitio,vt credamus cum ratione, non temerariè & sine fundamento.

Intelligitur verò ex dictis id quod docuit S.Thomas *art.*7.ad prudentiam pertinere inuenire medium in virtutibus moralibus. An verò sit aliquis actus imperij in intellectu necessarius ad operationes humanas, disputatur à Doctoribus 1.2.*quæst.*17.

DVBIVM IV.

An sit vnus habitus prudentiæ.

DIfficultas est de acquisita, & infrà dicemus de infusa, est enim habitus diuersus prudentiæ infusæ ab habitu prudentiæ acquisitæ. Item dubium hoc intelligitur de prudentia circa bonum proprium;de prudentia verò qua alij gubernantur, dicemus ad quæstionem quinquagesimam.

Prima opinio est asserentium tot esse prudẽtias quot sunt virtutes morales. ita docuit Scotus *in* 3. *distinct.*36. *quæstione vnica,*§.*quantum ergo.*Gabriel *quæst.vnica,art.*1.*notatione* 1.Ocham *art.*3.*q.*12. *& quodlib.*4.*q.*6.*art.*1. Almaynus *tractatu* 3.*moralium, cap.*7. Et præcipua ratio est quia fieri potest vt homo prudenter iudicet in vna materia virtutis, & non in alia; ergo signum est esse diuersas prudentias. Secundò, quia istæ materiæ virtutum moralium sunt idoneæ ad constituendas diuersas virtutes in voluntate; ergo & in intellectu.

A Secunda sententia est asserentium esse vnum tantùm habitum prudentiæ. ita docuit Durandus *in* 3. *dist.* 36.*q.* 3.*art.*5.Burdanus *sexto Ethicorum,quæst.*13. Caietanus 1.2. *quæst.*60. *in art.* 5. *circa solutionem primi*, vbi hanc opinionem tradit P. Vasquez 1. 2. *disputat.* 85.*cap.*2.P.Valentia hic *disputat.* 4.*quæst.* 3.*puncto* 2. quæ ex dicendis explicabitur.

Dicendum verò est primò habitum prudentiæ esse virtutem. Est communis Theologorum,& probari potest ex Patribus,Ambrosio *primo de officiis,cap.*27. Augustino *de moribus Ecclesiæ*, *cap.* 15. Gregorio 2. *moralium, cap.* 36. Cassiano *collatione* 1. *cap.* 23. & ex aliis Patribus frequenter,& docuerunt Philosophi,Aristoteles 2.*Ethicorum,cap.*5.Cicero 1. *Tusculanarum quæstionum,*Seneca *Epistola* 68. Plutarchus *lib. de virtute morum.* Volunt verò B esse virtutem intellectualem; hæc verò definitur ab Aristotele 6.*Ethicorum,cap.* 8. qua anima dicit verum affirmando,& negando; aliæ verò definitiones virtutis quæ circumferri solent de virtutibus voluntatis intelliguntur,vt notauit P.Vasquez 1.2.*disp.*84.*cap.*30.& iuxta prædictam definitionem probatur prudentiam esse virtutem, quia prudentia versatur circa verum, iuxta suprà dicta.Qua verò ratione semper versetur circa verum, cùm versetur circa singularia & contingentia, dicemus infrà.

Secundò dicendum est prudentiam esse specialem virtutem. Hæc est communis Doctorum, & ex dictis facilè intelligitur, quia habet obiectum distinctum ab obiectis aliarum virtutum.Et primò distinguitur à virtutibus voluntatis, quia istæ versantur circa bonum, C prudentia autem circa verum. Deinde à scientia distinguitur secundùm Aristotelem 6. *Ethicorum*, *cap.* 5. quia scientia versatur circa necessaria, prudentia verò circa contingentia, & S. Thomas *art.* 5. docet eodem modo differre prudentiam à sapientia, & intellectu, differt item ab arte,iuxta Aristotelem *loco citato*, quia ars est habitus cum ratione effectiuus. Prudentia autem habitus artium, id est,ars non versatur circa materiam morum, prudentia verò versatur circa materiam morum, vt bene explicat P.Vasquez 1. 2. *disp.* 85. *cap.*1.& sic intelligitur S.Thomas 1.2.*quæst.*57.*cap.* 4. vbi agit de distinctione artis,& prudentiæ.

Tertiò dicendum est prudentiam, quæ versatur circa proprium bonum, esse vnum tantùm habitum. hanc amplector cum S. Thoma, & Doctoribus secundæ opi- D nionis. Probat Durandus, quia hæc prudentia versatur circa bonum humanum proprium cui est vna ratio boni.Sed hoc argumentum parum habet efficacitatis,quia non explicat quæ sit vna ratio veri circa quam versatur prudentia.Secundò probat Durandus, quia est vnus habitus medicinæ qui versatur circa omnes ægritudines corporis; ergo vnus est habitus prudentiæ quæ versatur circa omnes ægritudines animæ. Sed quidquid sit de antecedenti,argumentum non concludit, quia medicina versatur circa comparandam vnam sanitatem,cùm tamen prudentia non versetur circa comparandam vnam virtutem,sed diuersas.

S.Thomas probat, quia obiectum prudentiæ est verum,& est vnica ratio veri in qualibet materia virtutis moralis. quæ ratio optima est,& ex dicẽdis intelligetur.

E Placet ergo ratio Caietani 1. 2. *loco citato*, qua vtitur etiam P.Vasquez suprà,nempe ideo esse vnam prudentiam secundùm speciem, etiamsi versetur circa materias diuersarum virtutum moralium, quia est vnus modus iudicandi de agibilibus, secundùm quod expedit homini ad finem apprehensum. modus autem est in assignanda materia, & mediis, inueniendo mediocritatem; virtus verò moralis voluntatis diuersa est in diuersa materia ex diuersa difficultate,& honestate peculiari; rectè ergo S.Thomas dixit esse vnam rationem veri quam attingit prudentia.

Quartò

Quartò dicendum est hunc habitum prudentiæ acquisitæ habere extensionem circa diuersas materias, & quidem generatim habitum acquisitum habere augmentum secundùm extensionem, docuit P. Vasquez 1. 2. *disputatione* 80. *cap.* 2. qui efficaciter probat talem extensionem concedendam esse, quidquid negent recentiores aliqui. Hoc ergo modo de prudentia acquisita philosophandum est. Sicut enim potest contingere vt quis sit facilis ad temperatè comedendum, & non ad bibendum, ita fieri potest vt sit prudens in vna materia, & non in alia. Quomodo verò partes extensionis eiusdem habitus inter se vniantur, explicandum est in materia de habitibus.

Ex dictis facile solui possunt argumenta contrariæ sententiæ. Ad primum vix potest satisfieri secundùm opinionem negantium augmentum extensionis in habitibus acquisitis. Secundùm nostram verò doctrinam facilè respondetur illud non esse signum diuersi habitus: nam nullus constituit plures habitus, & virtutes temperantiæ; & tamen potest quis facilè operari in vna materia temperantiæ, & non in alia propter diuersas difficultates in diuersis materiis.

Ad secundum dicendum est esse diuersam rationem, & manifestum discrimen: nam in illis materiis respectu voluntatis, est diuersa ratio boni cum diuersa difficultate. At verò respectu iudicij prudentiæ, idem est obiectum formale, cùm sit idem modus iudicandi, vt explicatum est.

DVBIVM V.

Quomodo habitus prudentiæ versetur circa verum.

QVæstionis causa sumitur ex eo quòd prudentia versatur circa contingentia quæ possunt aliter se habere quàm iudicantur. Aliqui ex eo putant prudentiam non versari circa falsum, quia existimant actum prudentiæ solùm esse imperium quo intellectus præcipit facere quod voluntas voluit. Sed hæc opinio admittenda non est, nam licèt sit imperium actus prudentiæ, negari non debet esse etiam iudicium quod pertineat ad habitum prudẽtiæ, vt infrà dicemus.

Alij respondent prudentiam non versari circa falsum, quia actus imperij non est enunciatio. Sed hoc refutat & meritò, P. Vasquez 1. 2. *disputat.* 49. *cap.* 3. *ad quartum.* nam in intellectu non est actus aliquis distinctus à simplici apprehensione qui non inuoluit iudicium. At actus ille imperij quo intellectus dicit, fac hoc, inuoluit desiderium superioris respectu alicuius inferioris, ac si diceret, voluntas mea est vt facias hoc. Rursus prudentia alios actus habet qui inuoluunt iudicium; ergo ex hac parte non sunt exempti à falsitatis nota.

Alij respondent veritatem practicam non sumi ex conformitate iudicij cum obiecto, sed ex conformitate iudicij cum appetitu recto: hæc autem veritas practica esse potest, etiamsi sit falsitas speculatiua, & disconuenientia iudicij cum obiecto. & hunc actum practicè verum putant esse solum actum imperij quo intellectus præcipit, idque conforme est appetitui recto, & probari potest ex Aristotele 6. *Ethicorum, cap.* 2. vbi dixit actiuæ mentis veritatem consentaneam esse appetitui recto. Secundò probari potest ex S. Thoma qui 1. 2. *quæstione* 57. *artic.* 3. *ad* 3. dixit: Ad tertium dicendum quòd veritas intellectus practici aliter accipitur quàm veritas intellectus speculatiui: nam verum intellectus speculatiui accipitur per conformitatem intellectus ad rem, verum autem intellectus practici per conformitatem ad appetitum rectum. & *artic.* 4. *in corpore* planè videtur sentire prudentiam supponere appetitum rectum, & ita Caietanus 1. 2. *quæstione* 57. *in artic.* 5. putat hanc esse sententiam S. Thomæ, & Aristotelis, & probat, quia aliàs prudentia non esset virtus, quia non versaretur circa obiectum verum, quia, vt suprà dicebamus, obiectum cùm sit contingens, potest aliter se habere quàm iudicetur.

Alij verò censent veritatem prudentiæ non esse sumendam per ordinem ad appetitum rectum, sed per conformitatem cum obiecto. ita Scotus *in* 3. *distinctione* 36. *quæstione* 1. *artic.* 2.

Dicendum verò est primò actum prudentiæ esse verum per conformitatem ad obiectum quod enuntiat. ita P. Vasquez 1. 2. *disputat.* 58. *parte* 2. *& disputat.* 85. *cap.* 1. quia, vt infrà dicemus, ante appetitum rectum, qui pertinet ad habitum virtutis, est actus prudentiæ, nempe iudicium: ergo non est verus per conformitatem cum appetitu recto qui eliciatur à virtute, & prior sit actu prudentiæ. Et idem est de actu prudentiæ qui sequitur post appetitum rectum virtutis, qui licèt hoc habeat, habet etiam dirigere ad opus cùm sit actus practicus, & ideo meritò P. Vasquez *disputat.* 58. *cap.* 2. interpretatur Augustinum vt solùm voluerit hoc esse peculiare veritatis practicæ vt enuntiet aliquid consentaneum appetitui recto, & eodem modo explicat S. Thomam, neque enim negat veritatem practicam sumi per ordinem ad obiectum, sed vult hoc esse discrimen inter verum practicum & speculatiuum quòd speculatio non respicit appetitum, praxis tamen respicit. Quod verò docuit S. Thomas *quæstione illa* 57. *art.* 4. appetitum rectum esse priorem, intelligit de actu imperij, putat enim esse actum imperij post voluntatem rectam, de quo an sit constituendus, agendum est 1. 2. *quæstione* 17.

Secundò dicendum est actum prudentiæ esse conformem alicui appetitui recto, nempe proposito finis secundùm se. ita docuit P. Vasquez 1. 2. *quæstione* 14. *artic.* 6. *& disputat.* 41. *cap.* 1. *& disputat.* 84. *cap.* 3. *& disputat.* 85. *cap.* 2. Et probari potest ex Aristotele 10. *libro Ethicorum, cap.* 8. Docet enim principia prudentiæ esse ex virtutibus moralibus, rectitudinem verò moralium virtutum esse ex prudentia, vbi Eustratius per illa principia rectum virtutis propositum interpretatur. Quid verò sit hoc propositum, suprà diximus, nempe voluntatem finis secundùm se, & hoc sensu potest explicari S. Thomas 1. 2. *quæstione illa* 57. *artic.* 4. *in corpore.* vbi ait in humanis actibus se habere finem, sicut principia in speculatiuis: vt dicitur 7. *Ethicorum*, & ideo ad prudentiam requiri hominem bene esse dispositum circa finem, & hoc dicit fieri per appetitum rectum; citat verò *caput* 8. illius libri. & idem docuit Aristoteles 6. *Ethicorum, cap.* 1.

Tandem dicendum est iudicium prudentiæ semper esse verum, licèt admisceatur aliquod aliud iudicium speculatiuum falsum. ita P. Vasquez 1. 2. *disputat.* 58. *cap.* 2. *& disputat.* 85. *cap.* 1. Et explicatur, quia licèt reuera sit falsum speculatiuè hanc fœminam esse vxorem Petri, tamen prudentia rectè potest iudicare honestum esse hîc & nunc Petrum accedere ad illam tamquam ad suam, propter probabilem opinionem. Et similiter licèt sit falsum hunc hominem esse pauperem, tamen si sit probabile, verissimè iudicat prudentia honestum esse dare illi eleemosynam, & fortè iuxta hanc distinctionem possent contrariæ opiniones redigi in concordiam, vt vna intel

intelligatur de conformitate cum appetitu recto, quatenus prudentia versatur circa obiectum honestum, licèt alias iudicium speculatiuum sit falsum. Alia verò vt dicatur versari circa obiectum verum quatenus versatur circa obiectum honestum sub ratione honesti. Sic enim iudicium prudentiæ conformatur obiecto, quamuis habeat admixtum iudicium speculatiuum falsum.

DVBIVM VI.

Quæ sit causa materialis, & efficiens habitus prudentiæ acquisitæ.

CIrca secundam partem de causa efficienti res est facilis, habitus enim acquisitus secundùm communem doctrinam traditam à Doctoribus in materia de habitibus producitur à suis actibus, & sic facilè intelligitur quod docuit S. Thomas *art.* 15. prudentiam non inesse nobis à natura sola, acquiritur enim ex cognitione singularium circumstantiarũ in diuersis materiis negotiorum, & personarum, ad quam acquirendam duo maximè iuuant, alterum est experientia propria, alterum seniorum doctrina. legatur Aristoteles *6. Ethicorum, cap.* 8. & 11. Nazianzenus *Oratione ad Nicobulum.* Cassianus *collatione* 2. *cap.* 10. De augmento huius habitus acquisiti sicut de augmento aliorum acquisitorum philosophandum est.

Circa causam materialem difficultas potest esse de subiecto proximo, id est, de potentia, & de subiecto remoto, hoc est, de persona. & certum est intellectum esse subiectum proximum huius habitus, sicut aliorum habituum intellectualium.

De sensu verò interno posset aliquis quærere an sit aliquis habitus prudentiæ, & S. Thomas *art.* 3. *ad* 3. docet prudentiam non esse in sensu nisi per quandam applicationem, & sic explicat Aristotelem qui *6. Ethicorum, cap.* 8. dixit prudentiam non esse in sensu exteriori, sed in interiori, & quòd non sit in exteriori, probari potest, quia in tali sensu non est iudicium aliquod. Dicitur verò esse in interiori per quandam applicationem, non sicut in subiecto principali, quia non est in tali sensu iudicium, vt diximus in libris de anima, sed per memoriam sensitiuam iuuatur intellectus hominis ad prudenter iudicandum.

Circa subiectum remotum quærit S. Thomas *art.* 12. an prudentia sit in subditis, vel solùm in principibus. Et respondet subditum posse considerari formaliter vt subditum, & sic proprium illius est regi & gubernari, non regere & gubernare. Vnde concludit prudentiam non esse virtutem serui in quantum seruus est, vel potest considerari subditus vt capax rationis, & sic habet aliquid regionis secundùm arbitrium, & ita est in illo prudentia. Assignat deinde discrimen inter modum quo prudentia est in Principe, & modum quo prudentia est in subdito, ex Aristotele *6. Ethicorum, cap.* 8. Quòd prudentia Principis est ad modum artis Arithmeticæ, in subditis verò ad modum artis manu operantis, id est, in Principe tanquam in Magistro operis artis, in subdito tanquam in ministro exequente opus. Et iuxta hanc doctrinam intelligi debet Aristoteles qui 3. *Ethicorum, cap.* 3. dixit prudentiam esse propriam virtutem principis.

Sciendum verò est Caietanum interpretari S. Thomam, vt non loquatur de prudentia monastica. i. quæ versatur solùm circa bonum proprium, sed de politica quæ versatur circa bonum commune, de hac enim videtur loqui S. Thomas in argumentis.

Sed P. Valentia *puncto* 4. putat loqui S. Thomam de vtraque prudentia, quod mihi magis probatur, primò quia loquitur simpliciter de prudentia quæ conuenit homini ratione prædito. Secundò, quia secundùm vtramque prudentiam superior regit inferiorem. Tertiò, quia in responsione ad tertium dicit prudentiam non solùm præcipere aliis, sed sibiipsi, quod non est verum de politica, sed de monastica.

Deinde potest difficultas esse de peccatoribus an sit in illis prudentia de qua agit S. Thomas *artic.* 13. & concedit in peccatore imperfectam prudentiam respectu particularis finis, non tamen perfectam quæ est circa bonum finem totius vitæ.

Nos verò disputamus modò de prudentia acquisita, & sermo potest esse de habitu, & de actu. Et sanè de habitu acquisito manere potest in eo qui peccauit mortaliter, quia habitus acquisitus non corrumpitur solo vno actu contrario secundùm communem doctrinam authorum, in materia de habitibus, & ita in specie huius dubij docuit P. Valentia hîc *puncto* 4.

Deinde in eo qui peccat mortiferè concedi potest aliquis actus prudentiæ acquisitæ, quia iuxta supradicta licèt sit imprudens in vna materia, potest prudenter & honestè operari in alia.

Tertiò verum est quod docuit S. Thomas in eo qui peccauit mortiferè non manere prudentiam simpliciter perfectam, siquidem peccat in vna materia, & fortè S. Thomas loquitur de prudentia infusa.

Ex dictis intelligi potest id de quo disputat S. Thomas *artic.* 14. an prudentia sit in iustis, & de prudentia infusa dicemus infrà, de acquisita verò dicendum est habitum posse esse in iustis, vt probatum est de peccatoribus.

Secundò actus imprudentiæ qui mouet ad peccatum mortale, non habet effectum in illis quamdiu sunt in statu iustitiæ.

Tertiò bene docet Valentia *puncto* 4. prudentiam acquisitam non semper esse in iustis, quia aliquando comparant gratiam & sanctitatem habentes prauos habitus acquisitos.

Deinde de iuuenibus dixit Aristoteles *6. Ethicorum, cap.* 8. eos non habere prudentiam perfectam & absolutam, & idem S. Thomas *artic.* 14. *ad* 3. eo quòd acquiritur exercitio actuum. & ita *Iob* 12. dicitur, *In antiquis est sapientia, & in multo tempore prudentia.*

De Beatis an in illis maneat prudentia, disputant S. Thomas 1. 2. *quæst.* 67. *art.* 1. & Augustinus *tomo* 3. *lib.* 14. *de Trinitate, c.* 9. Et vterque meritò affirmat, quod intelligi potest de habitu & actu, vt constat ex dictis de actu huius virtutis.

Tandem de damnatis dicendum est in illis non manere prudentiam, quia semper malè operantur.

Restat explicare quomodo amittatur prudentia.

Sermo est de acquisita, nam de infusa infrà dicendum est.

S. Thomas *art.* 16. assignat differentiam inter prudentiam & artem, quòd ars potest omnino amitti per obliuionem, sicut & scientia, quæ in cognitione consistit; prudentia verò, quia respicit appetitum rectum, posse amitti per prauos habitus, & impediri per obliuionem, & hoc modo P. Valentia *puncto* 5. explicat illud Aristotelis *6. Ethicorum*, & hîc *cap. 5. in fine*, obliuionem artis esse, non prudentiæ.

Pro explicatione ponendũ est hoc loco quod docuimus 3. *de anima*, agentes de memoria sensitiua, species illius corrumpi per prauam dispositionem organi à qua pendet organum sensus, vt etiam docuit S. Thomas *de memoria, & reminiscentia, lectione* 3. P. Vasquez 1. 2. *disp.* 81. *cap.* 3. & alij communiter, solo enim otio & negatione vsus nullum habitum existimo corrumpi posse, de quo in materia de habitibus: hac ergo ratione potest cõtingere obliuio artis, quòd nõ ita facilè & frequenter

potest

potest contingere circa prudentiam, quia, vt exponit citatum locum Eustratius, semper operamur ex prudentia, non tamen ex arte, est enim frequens materia prudentiæ, & sic etiam exponit Medina 1.2. *quæst.* 53. *in fine articuli* 3.

Deinde per prauum affectum tunc potest corrumpi habitus prudentiæ quando ex illo oritur vt quis imprudenter operetur in materia virtutis moralis, tunc enim prauus affectus est causa contrarij habitus prudentiæ, & eodem sensu dicitur corrumpi per prauum affectum.

Difficultas verò est an per actum imprudentiæ quo quis mouetur ad peccatum veniale, corrumpatur aliquid habitus acquisiti prudentiæ. Quæstionis causa est ex vna parte quòd tales actus possunt generare aliquam facultatem, quod in aliquibus materiis potest experimento constare: ex altera verò parte potest contingere vt qui habet in vna materia vnum actum imprudentiæ, habeat circa aliam materiam eiusdem virtutis actum prudentiæ mouentis ad actum honestum, iuxta doctrinam suprà traditam de augmento extensiuo habitus acquisiti, vnde poterit fieri vt idem habitus simul corrumpatur, & augeatur. Verùm quia hoc non est absurdum secundùm diuersas partes extensionis, ideo prior pars mihi placet.

DVBIVM VLTIMVM.

An sit & qualis prudentia infusa.

ESse quasdam virtutes infusas diuersas essentialiter ab acquisitis, docent multi Theologi cum S. Thoma 1.2. *quæst.* 63. & ibi Interpp. vbi P. Vasquez *disp.* 86. & Doctores qui concedunt virtutes morales infusas, comprehendunt etiam prudentiam, & S. Thomas *in hac q. art.* 14. *ad* 3. expressè agnoscit prudentiam infusam diuersam ab acquisita, & interpretes in eum articulum, apertè P. Valentia *disp.* 4. *quæst.* 1. *puncto* 4.

Prudentia autem infusa præstituit finem in materia peculiari virtutibus moralibus, in ordine ad supernaturalem finem; oportet verò ea quæ de acquisita diximus speciatim ostendere de infusa.

Et primò de obiecto dicendum, esse verum practicum singulare in ordine ad supernaturalem affectum, iuxta ea quæ *dubio* 1. diximus de obiecto prudentiæ acquisitæ.

Secundò de actu huius prudentiæ philosophandum est in ordine ad virtutes morales infusas, sicut de actu prudentiæ acquisitæ in ordine ad virtutes morales acquisitas philosophati sumus suprà.

Tertiò de habitu dicendum est esse vnum tantùm in ordine ad bonum proprium, sicut de habitu prudentiæ acquisitæ dictum est. de modo autem quo versatur circa verum, dictum est etiam à nobis.

Deinde posset esse dubium de causa efficienti huius habitus. Et sentiendum est, sicut de causa habitus infusi fidei diximus suprà *ad quæstionem* 6. Et ex communi sensu dicendum est solum Deum esse causam efficientem cùm sit habitus supernaturalis secundùm substantiam.

Rursus de causa materiali res est facilis, & de potentia dicendum est esse intellectum, iuxta dicta *suprà*. de personis verò primò dicendum est esse in subditis & in Superioribus eo modo quo suprà explicuimus; in peccatoribus verò qui peccant mortaliter, non manet habitus infusus prudentiæ, quia secundùm doctrinam S. Thomæ 1.2. *quæst.* 65. *art.* 2. *& quæst.* 71. *art.* 4. virtutes morales infusæ amittuntur cum charitate. Referri verò solet 1.2. in materia de connexione virtutum, opinio recentiorum asserentium prudentiam infusam in peccatore manere etiam quantum ad habitum, quod ibi refutandum est. An verò hoc probetur aliqua efficaci ratione, non est huius loci. item an sit in peccatore actus huius virtutis, licèt non fiat ab habitu, disputatur 1. 2. *locis citatis*, & legi potest P. Vasquez 1. 2. *disp.* 88. facilè verò intelligi potest hunc habitum infusum esse in iustis, etiam qui non comparauerunt habitum prudentiæ acquisitæ: vt docuit S. Thomas *art.* 14. *ad* 3. vbi etiam de augmento huius habitus sicut de augmento aliorum habituum infusorum philosophatur S. Thomas.

Et primò dicendum est habitum prudentiæ hominis iusti augeri per actum intensiorem. In hac conclusione non est controuersia, sicut neque in simili de augmento habitus charitatis. De augmento per actum remissum dicendum est secundò in homine iusto augeri posse meritoriè per actum remissum, quia potest iustus liberè exercere tales actus ex voluntate honesta.

Deinde de corruptione huius facilè est philosophari, corrumpitur enim per actum imprudentiæ qui mouet ad peccatum mortale, habitus verò infusus, vt sæpe diximus, vno actu contrario corrumpetur totus, in quo differt ab acquisito habitu.

Difficultas verò est an per actum imprudentiæ qui mouet ad peccatum veniale, corrumpatur vel diminuatur talis habitus infusus, in quo mihi probabilius est quod dixi in simili de habitu fidei, nempe non amitti, suprà *ad quæst.* 1. sequeretur enim posse amitti habitum fidei supernaturalem non amissa charitate, quæ non amittitur nisi per peccatum mortiferum, & eodem modo dicendum est non diminui propter eandem rationem, quæ duo habent locum in habitu prudentiæ infusæ.

QVÆSTIO XLVIII.

De partibus prudentiæ, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est, de partibus prudentiæ.
Et circa hoc quæruntur quatuor.
Primò, quæ sunt partes prudentiæ.
Secundò, de partibus quasi integralibus eius.
Tertiò, de partibus subiectiuis eius.
Quartò, de partibus potentialibus.

Hæc quæstio vnum tantùm habet articulum, in quo S. Thomas enumerat omnes partes prudentiæ siue quasi integrantes vel subiectiuas seu potentiales, de quibus disputaturus est in sequentibus quæstionibus.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrùm conuenienter assignentur tres partes prudentiæ.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter assignentur tres partes prudentiæ. Tullius enim in * *2. Rhet. ponit tres partes prudentiæ, scilicet memoriam, intelligentiam, & prouidentiam. Macrobius autem* * *secundum sententiam Plotini, attribuit prudentiæ sex, scilicet rationem, intellectum, circumspectionem, prouidentiam, docilitatem, & cautionem. Aristot. autem* * *in 6. Ethicor. dicit ad prudentiam pertinere eubuliam, synesim & gnomen. Facit etiam mentionem circa prudentiam de eustochia & solertia, sensu, & intellectu. Quidam autem alius Philosophus Græcus dicit, quod ad prudentiam decem pertinent, scilicet eubulia, solertia, prouidentia, regnatiua, militaris, politica, œconomica, dialectica, rhetorica, & physica: Ergo videtur quod vel vna assignatio sit superflua, vel alia diminuta,*

274. Inf. q. 49. Et 3. dist. 33 qu. 3. art. 1.
* Tullius in li. 2 de Inuent. in fol. 4. ante fin.
* Macrobius li. 1. in Somnium Scipionis c. 8.
* Lib. 6. c. 9. 10. & 11. to. 5.

2. Præterea, Prudentia diuiditur contra scientiam. Sed politica, œconomica, dialectica, rhetorica, physica sunt quædam scientiæ. Non ergo sunt partes prudentiæ.

3. Præterea, Partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiua, vel intelligentia, ratio, sensus, & docilitas non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitiuos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

4. Præterea, Sicut consiliari & iudicare & præcipere sunt 1.2.q.16. art.1. actus rationis practicæ: ita etiam & vti, sicut supra habitum * est. Sicut ergo eubulia adiungitur prudentiæ quæ pertinet ad consilium, & synesis & gnome, quæ pertinent ad iudicium: ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad vsum.

5. Præterea, Solicitudo ad prudentiam pertinet, sicut suprà Q. præc. art. 9. dictum * est: ergo etiam inter partes prudentiæ solicitudo poni debuit.

*Respondeo dicendum, quòd triplex est pars, scilicet integralis, ut paries, tectum & fundamentum sunt partes domus: subiectiua, sicut bos & leo sunt partes animalis: & potentialis, sicut nutritiuum, & sensitiuum sunt partes animæ. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Vno modo ad similitudinem partium integralium: vt scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicuius, quæ necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiæ, scilicet sex, quas enumerat * Macrobius, quibus* Locis in arg. citatis. addenda est septima, scilicet memoria, quam ponit Tullius, & eustochia siue solertia, quam ponit Aristot. Nam sensus prudentiæ, etiam intellectus dicitur. Vnde Philosoph. dicit * in 6. Ethic. Horum ergo oportet habere sensum, hic autem est intellectus. Quorum* Li 6. c. 11. circa fin. tom. 5. octo quinque pertinent ad prudentiam, secundum id, quod est cognoscitiua, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas, & solertia. Tria verò alia pertinent ad eam, secundum quod est præceptiua applicando cognitionem ad opus, scilicet prouidentia, circunspectio, & cautio. Quorum diuersitatis ratio patet ex hoc, quòd circa cognitionem tria sunt consideranda. Primo quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est memoria: si autem præsentium, siue contingentium, siue necessariorum, vocatur intellectus, siue intelligentia. Secundò ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam, & ad hoc pertinet docilitas: vel per inuentionem, & ad hoc pertinet eustochia, quæ est bona coniecturatio. Huius autem pars,* Li. 6. c. 9. & 2. Poster. circa fin. tom. 5. vt dicitur in sexto * Ethic. est solertia, quæ est ☞ vera coniecturatio medij, vt dicitur in primo Posteriorum. Tertiò considerandus ☞ est vsus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel iudicanda. Et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc, quòd rectè præcipiat, tria debet habere. Primò quidem, vt ordinet aliquid accommodum ad finem: & hoc pertinet ad prouidentiam. Secundò, vt attendat circunstantias negotij: quod pertinet ad circunspectionem. Tertiò, vt vitet impedimenta: quòd pertinet ad cautionem.

Partes autem subiectiuæ virtutis dicuntur species eius diuersæ. Et hoc modo partes prudentiæ, secundum quod propriè ☞ sumuntur, sunt prudentia, per quam aliquis regit seipsum: & prudentia, per quam aliquis regit multitudinem, quæ differunt specie, vt Q. 47 ar. 11. *dictum * est. Et iterum prudentia, quæ est multitudinis regitiua, diuiditur in diuersas species secundum diuersas species multitudinis. Est autem quædam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum, cuius regula est prudentia militaris. Quædam verò multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo vnius domus, vt familiæ; cuius regula est prudentia œconomica. Et etiam multitudo vnius ciuitatis vel regni, cuius quidem regula directiua est in principe regnatiua, in subditis autem politica simpliciter dicta. Si verò prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam* Q. præc. art. 2. ad 1. *speculatiuam, vt suprà dictum * est, tunc etiam partes eius ponuntur dialectica, rhetorica & physica, secundum tres modos procedendi in scientiis. Quorum vnus est per demonstrationem ad scientiam causandam: quod pertinet ad physicam, vt sub physica intelligantur omnes scientiæ demonstratiuæ. Alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam: quod pertinet ad dialecticam. Tertius modus est ex quibusdam coniecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum: quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici, quòd hæc tria pertinent ad prudentiam etiam propriè dictam, quæ ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam coniecturis. Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiæ, eubulia, quæ est circa consilium: & synesis, quæ est circa iudicium eorum, in quibus oportet quandoque à communi lege recedere. Prudentia verò est circa principalem actum, qui est præcipere.*

*Ad primum ergo dicendum, quòd diuersæ assignationes differunt, secundum quod diuersa genera partium ponuntur, vel secundum quod sub vna parte vnius assignationis includunt multæ partes alterius assignationis: sicut * Tullius sub prouidentia includit cautionem & circunspectionem: sub intelligentia autem rationem, docilitatem, & solertiam.* * Loco citato in argum.

*Ad secundum dicendum, quòd œconomica & politica non accipiuntur hic secundum quod sunt scientiæ, sed secundum quod sunt prudentiæ quædam. De aliis autem tribus patet responsio ex * dictis.* In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd omnia illa ponuntur partes prudentiæ non secundum suam communitatem, sed secundum quod se habent ad ea quæ pertinent ad prudentiam.

Ad quartum dicendum, quòd rectè præcipere & rectè vti semper se concomitantur: quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quæ pertinent ad vsum.

Ad quintum dicendum, quòd solicitudo includitur in ratione prouidentiæ.

Conclvsio est affirmans, & sanè satis exacta est enumeratio quam assignat S. Thomas.

QVÆSTIO XLIX.

De singulis prudentiæ partibus integralibus, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de singulis prudentiæ partibus quasi integralibus.
Et circa hoc quæruntur octo.
Primò, de memoria.
Secundò, de intellectu vel intelligentia.
Tertiò, de docilitate.
Quartò, de solertia.
Quintò, de ratione.
Sextò, de prouidentia.
Septimò, de circunspectione.
Octauò, de cautione.

ARTICVLVS I.

Vtrùm memoria sit pars prudentiæ.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd memoria non sit pars prudentiæ. Memoria enim, vt probat * Philosoph. est in parte animæ sensitiua. Prudentia autem est in ratiocinatiua, vt patet in * 6. Ethic. Ergo memoria non est pars prudentiæ. 2755. Supr. qu. 43. cor. Et 3. diff. 33 qu. 3. a. 1. q. 1. * In lib. de Memoria. & 1. 2. c. 1. * lib. 6. c. 2. & 7. simul. tom. 5.

2. Præterea, Prudentia per exercitium acquiritur & perficitur. Sed memoria ineſt nobis à natura. Ergo memoria non est pars prudentiæ. c. 5. nô procul à fine, 2. 5.

3. Præterea, Memoria est præteritorum, prudentia autem est futurorum operabilium, de quibus est consilium, vt dicitur in * 6. Ethic. Ergo memoria non est pars prudentiæ. * Li. 2. de Inuent. in fol. 4. ante fin. lib.

Sed contra est, quod Tullius in 2. * Rhetor. ponit memoriam inter partes prudentiæ.

Respondeo dicendum, quòd prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum * est. In his autem non potest homo dirigi per ea, quæ sunt simpliciter, & ex necessitate vera, sed ex his, quæ vt in pluribus accidunt. Oportet enim principia conclusionibus q. 4. art. 2. & 4.

*sionibus esse proportionata: & ex talibus talia concludere, vt dicitur * in 6. Ethic. Quid autem sit in pluribus verum, oportet per experimentum considerare. Vnde & in * 6. Ethic. Philosophus dicit, quòd virtus intellectualis habet generationem & augmentum ex experimento & tempore. Experimentum autem est ex pluribus memoriis, vt patet in primo * Metaphys. Vnde consequens est, quòd ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Vnde conuenienter memoria ponitur pars prudentiæ.*

*Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut dictum * est, prudentia applicat vniuersalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus: vnde multa, quæ pertinent ad partem sensitiuam, requiruntur ad prudentiam, inter quæ est memoria.*

*Ad secundum dicendum, quòd sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, (sed eius complementum est ex exercitio vel gratia) ita etiam, vt Tullius dicit * in sua Rhet. memoria non solum à natura perficitur, sed etiam habet plurimum artis & industriæ. Et sunt quatuor, per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum est, vt eorum quæ vult memorari, quasdam similitudines assumat conuenientes: nec tamen omnino consuetas, quia ea quæ sunt inconsueta, magis miramur: & sic in eis animus magis & vehementius detinetur: ex quo fit, quòd eorum, quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem necessaria est huiusmodi similitudinum vel imaginum adinuentio: quia intentiones simplices & spirituales facilius ex animo elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus, quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia: vnde & memoratiua ponitur in parte sensitiua. Secundò oportet, vt homo ea quæ memoriter vult tenere, sua cõsideratione ordinatè disponat, vt ex vno memorato facilè ad aliud procedatur. Vnde Phil. dicit in lib.* de memoria. A locis videntur reminisci aliquãdo. Causa autẽ est quia velociter ab alio in aliud veniunt. Tertiò oportet, vt homo solicitudinẽ apponat & affectum adhibeat ad ea, quæ vult memorari: quia quanto aliquid magis fuerit impressum animo, tanto minus elabitur. Vnde & Tullius dicit in sua Rhetorica, quod solicitudo conseruat integras simulacrorum figuras. Quartò oportet, quòd ea frequenter meditemur, quæ volumus memorari. Vnde Philosoph. dicit in lib.* de Memoria, quòd meditationes memoriam iuuant: quia, vt in eodem libro dicitur, consuetudo est quasi natura. Vnde quæ multotiens intelligimus, cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab vno ad aliud procedentes.*

Ad tertium dicendum, quòd ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris: & ideo memoria præteritorum, necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

CONCLVSIO est affirmans, & bene explicat S. Thomas rationem ob quam memoria deseruiat prudentiæ.

In solutione secundi optima documenta ad memoriæ facilitatem adducit S. Thomas, vnum est vt eorum quorum quis vult recordari assumat quasdam similitudines conuenientes, non tamen consuetas. & idem docuit Cicero *secundo de oratore, in fine.* Istæ verò similitudines debent esse corporales, quia humana cognitio potentior est circa corporalia, & sensibilia. Et pro hoc statu intellectus percipit & cognoscit per species rerum sensibilium, vt bene docet S. Thomas. qui reddit etiam rationem ob quam istæ similitudines non debent esse consuetæ & vsitatæ, quia in his magis detinetur anima, & insolita magis miratur. Sed hæc doctrina satis intelligi non potest nisi dicamus ex actu intellectionis relinqui in intellectu speciem ad memoriam, vt cum multis Doctoribus probaui non solùm *in libris de anima*, sed etiam *3. parte ad quæstionem 12.* aliàs non potest intelligi quomodo præterita cognitio & affirmatio imaginum illarum memoriæ deseruiret.

Alterum est vt ea quæ homo vult memoriter tenere sua consideratione ordinet, ex ordine enim vnius cum alio facile ex vno ad aliud peruenimus, vt docuit Aristoteles *libro de memoria, cap. 3.* Hoc verò pertinet ad reminiscentiam, de qua dixi *3. de anima.* nam ex cognitione vnius obiecti solet naturaliter excitari cognitio alterius quod cum priori habet aliquam connexionem, idque ex Simonide docuit suprà Orator.

Tertia est vt homo affectum adhibeat ad ea quorum vult recordari, quod pertinet ad intensionem cognitionis, quia quanto magis aliquid manet impressum animo, tanto minus elabitur, quæ impressio commodè intelligi non potest nisi ex cognitione relinquatur aliqua species, & similitudo, & adducit S. Thomas illud Tullij in sua Rhetorica: Similitudo conseruat integras simulachorum figuras.

Quartum vt frequenter fiat meditatio eorum quæ volumus tenere memoria, vnde Philosophus *libro de memoria, cap. 3.* dixit, meditationes iuuare memoriam. Sed etiam ad hoc requiritur specierum productio ex cognitione.

ARTICVLVS II.

Vtrùm intellectus sit pars prudentiæ.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd intellectus non sit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex opposito diuidun- 276.
*tur, vnum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condiuisa prudentiæ, vt patet in * sexto Ethic. Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.*

*2. Præterea, Intellectus ponitur inter dona Spiritus sancti; & correspondet fidei: vt suprà habitum * est. Sed prudentia est alia virtus à fide: vt per supra dicta * patet. Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.*

3. Præterea, Prudentia est singularium operabilium: vt dicitur in 6. Ethic. Sed intellectus est vniuersalium cognoscitiuus & immaterialium: vt patet in tertio * de Anima. Ergo intellectus non est pars prudentiæ.*

*Sed contra est, quòd * Tullius ponit intelligentiam partem prudentiæ, & Macrob. intellectum, quod in idem redit.*

Respondeo dicendum, quòd intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiua, sed prout importat quandam rectam æstimationem alicuius extremi principij, quod accipitur vt per se notum: sicut & prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quæ accipiuntur vt prima: vnde oportet quòd omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia ergo prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quòd totus processus prudentiæ ab intellectu derivetur, & propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

*Ad primum ergo dicendum, quòd ratio prudentiæ terminatur sicut ad conclusionem quandam ad particulare operabile, ad quod applicat vniuersalem cognitionem, vt ex dictis patet. Conclusio autem singularis syllogizatur ex vniuersali & singulari propositione. Vnde oportet quod ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat, quorum vnus est, qui est cognoscitiuus vniuersalium, quod pertinet ad intellectum, cui opponitur virtus intellectualis: quia naturaliter nobis cognita sunt, non solum vniuersalia principia speculatiua, sed etiam practica: sicut nulli esse malefaciendum, vt ex * dictis patet. Alius autem intellectus est, qui, vt dicitur in sexto Ethicor. est cognoscitiuus extremi, id est alicuius primi singularis, seu principij contingentis operabilis propositionis, scilicet minoris quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, vt dictum * est. Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, vt dicitur ibidem: vnde intellectus, qui ponitur pars prudentiæ, est quædam recta æstimatio de aliquo particulari fine.*

*Ad secundum dicendum, quòd intellectus qui ponitur donum Spiritus sancti, est quædam acuta perspectio diuinorum, vt ex supra dictis * patet: aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, vt dictum * est.*

Ad tertium dicendum, quòd ipsa recta æstimatio de fine

particulari, & intellectus dicitur, inquantum est alicuius principij: & sensus, inquantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit * *in 6. Ethic. Horum scilicet singularium oportet habere sensum: hic autem est intellectus. Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari, quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori, quo de particulari iudicamus.*

Lib. 6. ca. 11. circa med. 5.

CONCLVSIO est affirmans, iuxta Tullium, & Macrobium, & nomine intellectus intelligitur principium, & recta cognitio alicuius singularis finis in materia virtutis moralis. Notat verò Caietanus principium & conclusionem prudentiæ esse in sensu interno qui dicitur cogitatiua, eo quòd sit ibi cognitio singularium: sed in libris de anima probaui in sensu interno hominis etiam non esse propriè discursum, singularia verò saltem indirectè cognoscuntur ab intellectu, immo directè, vt probaui 3. *de anima.*

ARTICVLVS III.

Vtrùm docilitas debeat poni pars prudentiæ.

277. Supr. qu. 48. a. vnico co. 5. Sent. 3. dist. 33. q. 3. a. 1. s 5

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd docilitas non debeat poni pars prudentiæ. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiæ.

2. *Præterea, Ea quæ ad virtutes humanas pertinent, sunt in nobis: quia secundum ea, quæ in nobis sunt, laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra, vt dociles simus: sed hoc ex naturali dispositione quibusdam conuenit. Ergo non est pars prudentiæ.*

3. *Præterea, Docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia cùm sit præceptiua, videtur magis ad magistros pertinere, qui etiam præceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiæ.*

Sed contra est, quod * *Macrobius secundum sententiam Platonis, ponit docilitatem inter partes prudentiæ.*

Lib. 1. in Somnium Scipionis in fol. 2. ante me. libri Ar. præc. ad 1. & q. 47. a. 3.

Respondeo dicendum, quòd, sicut suprà dictum * *est, prudentia consistit circa particularia operabilia, in quibus cùm sint quasi infinitæ diuersitates, non possunt ab vno homine sufficienter omnia considerari: nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Vnde in his quæ ad prudentiam pertinent, maximè indiget homo ab alio erudiri & præcipuè ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Vnde Philosoph. dicit* in * *6. Ethicor. Oportet attendere expertorum & seniorum & prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus & opinionibus, non minus quàm demonstrationibus. Propter experientiam enim vident principia: vnde & Prouerb. 3. dicitur. Ne innitaris prudentiæ tuæ, & Eccles. 6. dicitur: In multitudine Presbyterorum, id est seniorum, prudentium sta, & sapientiæ illorum ex corde coniungere. Hoc autem pertinet ad docilitatem, vt aliquis sit bene disciplinæ susceptiuus: & ideo conuenienter docilitas ponitur pars prudentiæ.*

Li. 6. c. 11. in fine, tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd etsi docilitas vtilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipuè tamen ad prudentiam, ratione iam * *dicta.*

In corp. art.

Ad secundum dicendum, quod docilitas, sicut & alia quæ ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est à natura. Sed ad eius consummationem plurimum valet humanum studium: dum scilicet homo solicitè, frequenter, & reuerenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignauiam, nec contemnens propter superbiam.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam aliquis præcipit non solum aliis, sed etiam sibiipsi, vt dictum * *est: vnde etiam in subditis locum habet, vt suprà dictum est* * *ad quorum prudentiam pertinet docilitas, quamuis etiam ipsos maiores oporteat dociles quantum ad aliqua esse: quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ, sibi quantum ad omnia sufficit, vt dictum* * *est.*

* Q. 47. a. 12. ad 3. * Qu. 47. art. 12. * In cor. art.

CONCLVSIO est affirmans cum Platone & Macrobio. ratio S. Thomæ clara est, & doctrina satis vtilis. A eò verò tendit vt reuerenter & solicitè applicemus animum documentis maiorum, non negligentes propter ignauiam, vel contemnentes propter superbiam. de quo *Ecclesiastici* 6. & Aristoteles 6. *Ethicorum, cap.* 11.

Obseruat verò Caietanus, negligentiam vel contemptum audiendi viros prudentes, vel legendi vitas Sanctorum, matrem esse imprudentiæ. Vult etiam S. Thomas *ad* 3. maiores etiam debere esse docibiles, quia in his quæ prudentiæ subsunt, nullus sibi sufficit quantum ad omnia.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm solertia sit pars prudentiæ.

B *AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd solertia non sit pars prudentiæ. Solertia enim se habet ad facilè inuenienda media in demonstrationibus: vt patet in* * *1. Posteriorum. Sed ratio prudentiæ non est demonstratiua, cùm sit contingentium.* * *Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.* 278. Circa finem lib. 1. Posteriorum, tom. 1.

2. *Præterea, Ad prudentiam pertinet bene consiliari: vt dicitur in 6. Ethic. Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quæ est eustochia quædam, id est bona coniecturatio, quæ est sine ratione & velox. Oportet autem consiliari tardè, vt dicitur in 6. Ethic. Ergo solertia non debet poni pars prudentiæ.* Li. 6. c. 5. tom. 5.

3. *Præterea, Solertia, vt dictum* * *est, est quædam bona coniecturatio. Sed coniecturis vti est proprium Rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad Rhetoricam, quam ad prudentiam.* Q. præc. art. 1.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. * *Etymol. Solicitus dicitur quasi solers & citus. Sed solicitudo ad prudentiam pertinet, sicut suprà dictum* * *est. Ergo & solertia.* * Lib. 10. c. 18. & incipit Sapient. * Qu. 47. art. 9.

C *Respondeo dicendum, quòd, prudentis est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio siue opinio acquiritur in operatiuis sicut in speculatiuis, dupliciter. Vno quidem modo per se inueniendo: alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet, vt homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio: ita solertia ad hoc pertinet, vt homo bene se habeat in acquirendo rectam æstimationem per seipsum: ita tamen vt solertia accipiatur pro eustochia, cuius est pars. Nam eustochia est bene coniecturatiua de quibuscunque. Solertia autem est facilis & prompta coniecturatio circa inuentionem medij, vt dicitur in primo Posteriorum. Tamen ille Philosophus qui ponit solertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro omni eustochia. Vnde dicit: Solertia est habitus, qui prouenit ex repentino, inueniens quod congruit.*

D *Ad primum ergo dicendum, quòd solertia non solum se habet circa inuentionem medij in demonstratiuis, sed etiam in operatiuis, puta cùm aliquis videns aliquos alicui amicos factos, coniecturando putat eos fuisse inimicos eiusdem, vt ibidem Philosophus dicit: & hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.*

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus vnam rationem inducit in * *6. Ethicor. ad ostendendum, quòd eubulia, quæ est bene consiliatiua, non est eustochia, cuius laus est in veloci consideratione eius, quod oportet, potest autem aliquis esse bene consiliatiuus, etsi diutius consilietur vel tardius: nec tamen propter hoc excluditur quin bona coniecturatio ad bene consiliandum valeat, & quandoque necessaria sit, quando scilicet ex improuiso occurrit aliquid agendum: & ideo solertia conuenienter pars prudentiæ ponitur.* Li 6. c. 9. tom. 5

Ad tertium dicendum, quòd rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia. Vnde nihil prohibet idem ad Rhetoricam & prudentiam pertinere: & tamen coniecturatio hic non sumitur solum secundum quod pertinet ad coniecturas, quibus vtuntur Rhetores: sed secundum quod in quibuscunque coniicere dicitur homo veritatem.

E CONCLVSIO est affirmans, & sumitur solertia pro celeri coniectatione, iuxta Aristotelem 6. *Ethicorum, cap.* 9. coniecturæ enim sæpe multum iuuant ad vsum prudentiæ. Notat verò Caietanus necessarium esse vt solertia non tantum sibi credat vt docilitatem contemnat, habet enim solertia multum periculi huius.

ARTI

ARTICVLVS V.

Vtrùm ratio debeat poni pars prudentiæ.

279. Supr. qu. 48. a. vni. co. ca. Et 3. dist. 33. q. 3. ar. 1. qu. 4. Li. 6. c. 5. non procul à fine, to. 5.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quòd ratio non debeat poni pars prudentiæ. Subiectum enim accidentis, non est pars eius. Sed prudentia est in ratione sicut in subiecto: vt dicitur in * 6. Ethicor. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, Illud quod est multis commune, non debet alicuius eorum poni pars: vel si ponatur, debet poni pars eius cui potissimè conuenit. Ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, & præcipuè in sapientia & scientia, quæ vtuntur ratione demonstratiua: ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, Ratio non differt per essentiam potentiæ ab intellectu, vt prius habitum * est. Si igitur intellectus ponitur pars prudentiæ, superfluum fuit addere rationem.

p. p. quæ. 79. a. 8. Lib. 1. in Somniũ Scipionis in 2. fol. ante med.

Sed contra est, quòd Macrobius * secundùm sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiæ.

Lib. 6. ca. 5. to. 5.

Respondeo dicendum, quòd opus prudentis est esse bene consiliatiuum, vt dicitur in 6. * Ethicor. Consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedẽs: hoc autem est opus rationis. Vnde ad prudentiam nec sufficit, quod homo sit bene ratiocinatiuus: & quia ea, quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ, dicuntur quasi integrales partes prudentiæ: inde est, quòd ratio inter partes prudentiæ connumerari debet.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro eius bono vsu.

Ad secundum dicendum, quòd certitudo rationis est ex intellectu. Sed necessitas rationis est ex defectu intellectus. Illa enim in quibus vis intellectiua plenariè viget, ratione non indigent: sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus & Angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipuè à conditione intelligibilium, & tanto magis, quanto sunt minus certa seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licèt sint singularia, tamen sunt magis determinata & certa. Vnde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem: vt dicitur in 3. * Ethicor. & ideo quamuis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio, quàm in prudentia: tamen ad prudentiam maximè requiritur, quod sit homo bene ratiocinatiuus, vt possit bene applicare vniuersalia principia ad particularia, quæ sunt varia & incerta.

Lib. 3. c. 3. ante me. sum. 5.

Ad tertium dicendum, quòd etsi intellectus & ratio non sint diuersæ potentiæ, tamen denominantur ex diuersis actibus: Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione & discursu: & ideo vtrumque ponitur pars prudentiæ, vt ex dictis * patet.

* In cor. art. 1. & q. præce. a. 1. & 5.

CONCLVSIO est affirmans ex Macrobio & Plotino, & nomine rationis intelligit ratiocinationem quæ multum iuuat ad perfectionem vsus prudentiæ.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm prouidentia debeat poni pars prudentiæ.

280. Supr. qu. 48. a. vni. co. co. Et 1. q. 22. a. 1. corp. * Lib. 10. c. 15. in cipit: Prudens, in princ.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quòd prouidentia non debeat poni ars prudentiæ. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed prouidentia videtur idem esse quod prudentia: quia, vt Isidorus * dicit in libro Etymologiarum: Prudens dicitur quasi procul videns: & ex hoc etiam nomen prouidentiæ sumitur, vt Boetius dicit in libro de consolatione: ergo prouidentia non est pars prudentiæ.

2. Præterea, Prudentia est solum practica. Sed prouidentia potest etiam esse speculatiua: quia visio ex qua sumitur nomen prouidentiæ, magis pertinet ad speculatiuam, quàm ad operatiuam: ergo prouidentia non est pars prudentiæ.

3. Præterea, Principalis actus prudentiæ est præcipere, secundarius autem iudicare & consiliari. Sed nihil horum videtur importari propriè per nomen prouidentiæ: ergo prouidentia non est pars prudentiæ.

A Sed contra est, auctoritas * Tullij & Macrobij, qui ponunt prouidentiam partem prudentiæ, vt ex * supradictis patet.

Lib. 1. in somniũ Scipionis infol. 2. ante * med. Tullius li. 2. de inuẽt. in fol. 4. ante fin. * Qu. 18. * qu. 47. art. 7.

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum * est, prudentia propriè est circa ea, quæ sunt ad finem: & hoc ad eius officium proprie pertinet, vt ad finem debitè ordinentur; & quamuis aliqua necessaria sint propter finem, quæ subiiciuntur diuinæ prouidentiæ, humanæ tamen prouidentiæ non subiiciuntur nisi contingentia operabilia, quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam præsentia, inquantum huiusmodi, necessitatem quandam habent: necesse est enim sortem sedere dum sedet. Vnde consequens est, quòd contingentia futura secundùm quod sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam, vtrumque autem horum importatur in nomine prouidentiæ. Importat enim

B prouidentia respectum quendam alicuius distantis ad ea quæ in præsenti occurrunt, & ordinanda sunt. Vnde prouidentia est pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd quandocunque multa requiruntur ad vnum, necesse est vnum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur: vnde in quolibet toto necesse est esse vnam formalem partem & prædominantem, à qua totum vnitatem habet. Et secundùm hoc prouidentia est principalior inter omnes partes prudentiæ, quia omnia alia, quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt, vt aliquid rectè ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur à prouidentia sicut à principaliori sua parte.

Ad secundum dicendum, quòd speculatio est circa vniuersalia & circa necessaria, quæ secundùm se non sunt procul, cum sint vbique & semper: etsi sint procul quo ad nos, inquantum ab

C eorum cognitione deficimus. Vnde prouidentia non propriè dicitur in speculatiuis, sed solum in practicis.

Ad tertium dicendum, quòd in recta ordinatione ad finem qui includitur in ratione prouidentiæ, importatur rectitudo consilij & iudicij & præcepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

CONCLVSIO est affirmans ex Tullio & Macrobio, & doctrina articuli facilis.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm circumspectio possit esse pars prudentiæ.

D AD septimum sic proceditur. Videtur, quòd circumspectio non possit esse pars prudentiæ; circumspectio enim videtur esse consideratio quædam eorum, quæ circumstant. Huiusmodi autem sunt infinita, quæ non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia, ergo circumspectio non debet poni pars prudentiæ. 281. Supr. qu. 48. a. vni. co. co. Et dist. 32. q. 3. ar. 3. q. 1.

2. Præterea, Circumstantiæ magis videntur pertinere ad virtutes morales, quàm ad prudentiam. Sed circumspectio nihil aliud esse videtur, quàm respectus circumstantiarum. Ergo circumspectio magis videtur ad morales virtutes pertinere, quàm ad prudentiam.

3. Præterea, Qui potest videre quæ procul sunt, multò magis potest videre quæ circa sunt. Sed per prouidentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea, quæ circumstant. Non ergo oportuit præter prouidentiam ponere circumspectionem partem prudentiæ.

E Sed contra est, auctoritas * Macrob. vt suprà dictum * est. Lib. 2. in Somniũ Scipionis infol. 2. ante med. in * q. præ. art. 1. * q. 47. a. 6. 7. & a. 6. præc. qu. 47. art. 6.

Respondeo dicendum, quòd ad prudentiam, sicut dictum * est, præcipuè pertinet rectè ordinare aliquid ad finem. Quod quidem rectè non fit, nisi & finis bonus sit, & id, quod ordinatur in finem, sit etiam bonum & conueniens fini. Sed quia prudentia, sicut dictum * est, est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt: contingit aliquid secundùm se consideratum esse bonum & conueniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum, vel non opportunum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui secundùm se consideratum, videtur esse conueniens ad alliciendum eius animum ad amorem: sed si contingat

tingat in animo illius ſuperbia,vel ſuſpicio adulationis,non erit hoc conueniens ad finem : & ideo neceſſaria eſt circumſpectio ad prudentiam,vt ſcilicet homo id quod ordinatur in finem, paret etiam cum his quæ circumſtant.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet ea quæ poſſunt circumſtare, ſint infinita:tamen ea quæ circumſtant in actu,non ſunt infinita : ſed pauca quædam quæ ſunt immutant iudicium rationis in agendis.

Ad ſecundum dicendum, quòd circumſtantiæ pertinent ad prudentiam quidem ſicut ad determinandum eam : ad virtutes autem morales, inquantum per circumſtantiarum determinationem perficiuntur.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut ad prouidentiam pertinet proſpicere id,quod eſt per ſe conueniens fini:ita ad circumſpectionem pertinet conſiderare an ſit conueniens fini ſecundùm ea, quæ circumſtant. Vtrumque autem horum habet ſpecialem difficultatem : & ideo vtrumque eorum ſeorſum ponitur pars prudentiæ.

CONCLVSIO eſt affirmans,& ratio optima,quia neceſſarium eſt non ſolùm conſiderare an res ſecundùm ſe ſit conueniens, ſed etiam an ſit conueniens cum his vel illis circumſtantiis. Et S.Thom.explicat rem exemplo,conueniens poteſt eſſe oſtendere alicui ſigna beneuolentiæ, & honeſti amoris ; ſi tamen in eo generanda ſit ſuperbia, vel ſuſpicio adulationis, non erit conueniens. quæ doctrina ſanè perquam neceſſaria eſt.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm cautio debeat poni pars prudentiæ.

281. Lib 2. c. 18. & 19. tom. 1. Locis ſupra ar. 7. inductis.

AD octauum ſic proceditur. *Videtur, quòd cautio non debeat poni pars prudentiæ. In eis enim, in quibus malum non poteſt eſſe,non eſt neceſſaria cautio.Sed virtutibus nemo malè vtitur,vt dicit Auguſt.in lib.* * *de lib.arbitr. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam quæ eſt directiua virtutum.*

2. *Præterea,Eiuſdem eſt prouidere bona,& cauere mala:ſicut eiuſdem artis eſt facere ſanitatem, & curare ægritudinem. Sed prouidere bona,pertinet ad prouidentiam:ergo etiam cauere mala.Non ergo cautio debet poni pars alia prudẽtiæ à prouidentia.*

3. *Præterea,Nullus prudens conatur ad impoſſibile:ſed nullus poteſt præcauere omnia mala quæ poſſunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.*

Sed contra eſt, quòd Apoſtolus dicit ad Epheſ.4. Videte quomodo cautè ambuletis.

Reſpondeo dicendum, quòd ea circa quæ eſt prudentia, ſunt contingẽtia operabilia:in quibus ſicut verum poteſt admiſceri falſo,ita & malum bono propter multiformitatem huiuſmodi operabilium,in quibus bona plerumque impediuntur à malis,& mala habent ſpeciem boni. Et ideò neceſſaria eſt cautio ad prudentiam, vt ſic accipiantur bona,quòd vitentur mala.

Ad primum ergo dicendum, quòd cautio non eſt neceſſaria in moralibus actibus, vt aliquis ſibi caueat ab actibus virtutũ, ſed vt ſibi caueat ab eis, per quæ actus virtutum impediri poſſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod oppoſita mala cauere eiuſdem rationis eſt,& proſequi bona:ſed vitare aliqua impedimenta extrinſeca, hoc pertinet ad aliam rationem. Et ideo cautio diſtinguitur à prouidentia,quamuis vtrumque pertineat ad vnam virtutem prudentiæ.

Ad tertium dicendum, quòd malorum quæ homini vitanda occurrunt, quædam ſunt quæ vt in pluribus accidere ſolent : & talia comprehendi ratione poſſunt:& contra hæc ordinatur cautio,vt totaliter vitentur, vel vt minus noceant. Quædam verò ſunt quæ vt in paucioribus & cauſaliter accidunt : & hæc cùm ſint infinita,ratione comprehendi non poſſunt,nec homo ſufficit ea præcauere, quamuis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ inſultus ſe diſponere poſſit,vt minus lædatur.

CONCLVSIO eſt affirmans, cautio verò eſt machinatio aduersùs mala, vt ita accipiantur bona vt vitentur mala. Vt autem patet ex ſolutione ſecundi, loquitur de malis extrinſecis : nam oppoſita mala vitare eiuſdem virtutis eſt, cautio verò verſatur circa quæuis mala vitanda.

QVÆSTIO L.

De prudentiæ partibus ſubiectiuis, in quatuor articulos diuiſa.

POSTEA conſiderandum eſt de partibus ſubiectiuis prudentiæ. Et quia de prudentia, per quam aliquis regit ſeipſum, iam dictum eſt: reſtat nunc dicendum de ſpeciebus prudentiæ, quibus multitudo gubernatur.

Circa quas quæruntur quatuor.

Primò, vtrùm lex poſitiua debeat poni ſpecies prudentiæ.

Secundò, vtrùm politica.

Tertiò, vtrùm œconomica.

Quartò, vtrùm militaris.

ARTICVLVS I.

Vtrùm regnatiua debeat poni ſpecies prudentiæ.

AD primum ſic proceditur. *Videtur, quòd regnatiua non debeat poni ſpecies prudentiæ : regnatiua enim ordinatur ad iuſtitiam conſeruandam. Dicitur enim in* * *5.Ethicor. quòd princeps eſt cuſtos iuſti. Ergo regnatiua magis pertinet ad iuſtitiam quàm ad prudentiam.* 283. Supr. qu. 48. art. vnico co. Et 3. dist. 33. q.3.ar.1. q.4. * Li.5.c. 5.à med. tom.5.

2. *Præterea, Secundum Philoſophum* * *in 3.Politicorum, regnum eſt vna ſex ſpecierum politiarum : ſed nulla ſpecies prudentiæ ſumitur ſecundùm alias quinque politias,quæ ſunt ariſtocratia,timocratia,tyrannis, oligocratia, democratia. Ergo nec ſecundùm regnum debet ſumi regnatiua.* * Lib. 3. Polit.ca. 5.1.5.

3. *Præterea, Leges condere non ſolùm pertinet ad reges, ſed etiam ad quoſdam alios principatus, & etiam ad populum : vt patet per Iſidor.* * *in lib.Etymol. Sed Philoſophus in 6.* * *Ethic. ponit legiſpoſitiuam partem prudentiæ. Inconuenienter ergo loco eius ponitur regnatiua.* *Li.5.Etymol. cap.10. *Li.6.c.8 paulò à prin.t.5.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus dicit in * *3.Politic. quòd prudentia eſt propria virtus principis : ergo ſpecialis prudentia debet eſſe regnatiua.* * Lib. 3. c.1. poſt mediũ, tom.3.

Reſpondeo dicendum, quòd ſicut ex ſuprà dictis * *patet, ad prudentiam pertinet regere & præcipere, & ideo vbi inuenitur ſpecialis ratio reginiinis & præcepti in humanis actibus, ibi etiã inuenitur ſpecialis ratio prudentiæ. Manifeſtum eſt autem quòd in eo,qui non ſolum ſeipſum habet regere, ſed etiam communitatem perfectam ciuitatis vel regni,inuenitur ſpecialis & perfecta ratio regiminis. Tanto enim regimen perfectius eſt, quanto vniuerſalius eſt, ad plura ſe extendens, & vlteriorem finem attingens:& ideo regi,ad quem pertinet regere ciuitatem vel regnum, prudentia competit ſecundùm ſpecialem & perfectiſſimam ſui rationem. Et propter hoc regnatiua ponitur ſpecies prudentiæ.* * Q.47.ar. 8.

Ad primum ergo dicendum,quòd omnia,quæ ſunt virtutum moralium,pertinent ad prudentiam, ſicut ad dirigentem : vnde & ratio recta prudentiæ ponitur in diffinitione virtutis moralis, vt ſuprà dictum * *eſt. Et ideo etiam executio iuſtitiæ, prout ordinatur ad bonum commune,quod pertinet ad officium regis,indiget directione prudentiæ. Vnde iſtæ duæ virtutes ſunt maximè propriæ regi, ſcilicet prudentia & iuſtitia:ſecundùm illud Ierem. 23.* Regnabit rex,& ſapiens erit,& faciet iudicium & iuſtitiam in terra. *Quia tamẽ dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad ſubditos:ideo regnatiua magis ponitur ſpecies prudentiæ quæ eſt directiua,quàm iuſtitiæ quæ eſt executiua.* * q.47.a.5. ad 1.arg. præcipuè & 1.2.q. 58.art.1. & 2. ad 1. & 2.q.

Ad ſecundum dicendum, quòd regnum inter alias politias eſt optimum regimen,vt dicitur in * *8.Ethic. Et ideo ſpecies prudentiæ magis debuit denominari à regno,ita tamen quòd ſub regnatiua* * Lib 8. c. 10. circa prin.t.5.

gnatiua comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem peruersa quæ virtuti opponuntur. Vnde non pertinent ad prudentiam.

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus denominat regnatiuam à principali actu regis, qui est leges ponere. Quod etsi conueniat aliis, non conuenit eis, nisi secundùm quod participant aliquid de regimine regis.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS II.

Vtrùm politica conuenienter ponatur pars prudentiæ.

284. Locis supra ar. 2. notat. Ar. præc.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd politica inconuenienter ponatur pars prudẽtiæ. Regnatiua enim est pars politicæ prudentiæ, vt dictum * est. Sed pars non debet diuidi contra totum: ergo politica non debet poni alia species prudentiæ.

2. Præterea, Species habituum distinguuntur secundùm diuersa obiecta: sed eadem sunt quæ oportet regnantem præcipere, & subditum exequi: Ergo politica secundùm quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiæ distincta à regnatiua.

3. Præterea, Vnusquisque subditorum est singularis persona. Sed quælibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiæ, quæ dicatur politica.

2i. 9. c. 8. ad princ. tom. 5. Sed contra est, quòd Philosophus dicit in 6.* Ethic. Eius autem quæ circa ciuitatem, hæc quidem vt architectonica prudentia legis positiua, hæc autem commune nomen habet politica, circa singularia existens.

Respondeo dicendum, quòd seruus per imperium mouetur à domino, & subditus à principante: aliter tamen quam irrationabilia & inanimata moueãtur à suis motoribus. Nam inanimata & irrationabilia aguntur solum ab alio, non autẽ ipsa agunt seipsa: quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium. Et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis, sed solum in motoribus. Sed homines serui, vel quicunque subditi ita aguntur ab aliis per præceptum, quòd tamen agunt seipsos per liberum arbitrium, & ideò requiritur in eis quædam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus. Et ad hoc pertinet species prudentiæ, quæ politica vocatur.

In corp. art. & in solu. arg. ar. præc. Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum * est, regnatiua est perfectissima species prudentiæ: & ideo prudentia subditorum, quæ deficit à prudentia regnatiua, retinet sibi nomen commune, vt prudentia dicatur: sicut in logicis conuertibile quod non significat essentiam, retinet sibi commune nomen proprij.

Ad secundum dicendum, quòd diuersa ratio obiecti diuersificat habitum secundum speciem: vt ex supra dictis * patet. Eadem autem agenda considerantur quidem à rege secundùm vniuersaliorem rationem, quàm considerentur à subdito qui obedit. Vni enim regi in diuersis officiis multi obediunt. Et ideo regnatiua comparatur ad hanc politicam, de qua loquimur: sicut ars architectonica ad eam, quæ manu operatur.

Qu 47. 2. 5. & 1. 9. 14. a. 2.

Ad tertium dicendum, quòd per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum. Per politicam autem, de qua loquimur, in ordine ad bonũ commune.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS III.

Vtrùm œconomica debeat poni species prudentiæ.

285. Supr. q. 47. ar 11. Et q. 49. ar. vnico cor. fin. & ad 2. Et 3. dist. 33. q. 1. a. 2. q. 1. Et 9. Ethic. lect. 7.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd œconomica non debeat poni species prudentiæ: quia, vt Philosophus dicit * in 6. Ethicor. prudentia ordinatur ad bene viuere totum. Sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad diuitias, vt dicitur in * 1. Ethicor. Ergo œconomica non est species prudentiæ.

* Li. 6. ca. 5. to. 5. * Li 1. c. 1. tom. 5. 2. Præterea, Sicut suprà habitum * est, prudentia non est nisi bonorum. Sed œconomica potest esse etiam malorum. Multi enim peccatores prouidi sunt in gubernatione familiæ: ergo œconomica non debet poni species prudentiæ.

3. Præterea, Sicut in regno inuenitur principans & subditus, ita etiam in domo. Si ergo œconomica est species prudentiæ, sicut & politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut & regnatiua. Non autem ponitur: ergo nec œconomica debet poni species prudentiæ. * Qu. 47. ar. 13.

Sed contra est, quòd * Philosophus dicit in 6. Ethicor. quòd illarum, scilicet prudentiarum quæ se habent ad regimen multitudinis, hæc quidem est œconomica, hæc autem legispositiua, hæc autem politica. Li. 6. c. 8. paulò à. prin. t. 5.

Respondeo dicendum, quòd ratio obiecti diuersificata secundùm vniuersale & particulare, vel secundùm totum & partem diuersificat artes & virtutes, secundùm quam diuersitatem vna est principalis respectu alterius. Manifestum est autem, quòd domus medio modo se habet inter vnam singularem personam, & ciuitatem vel regnũ. Nam sicut vna singularis persona est pars domus, ita vna domus est pars ciuitatis vel regni. Et ideo sicut prudentia communiter dicta quæ est regnatiua vnius, distinguitur à politica prudentia, ita oportet, quod œconomica distinguatur ab vtraque.

Ad primum ergo dicendum, quòd diuitiæ comparantur ad œconomicam, non sicut finis vltimus, sed sicut instrumenta quædam: vt dicitur in * 1. Politic. Finis autem vltimus œconomicæ est totum bene viuere, secundùm domesticam conuersationem: Philosophus autem in 1. * Ethicor. ponit examplificando, diuitias, finem œconominicæ, secundùm studium plurimorum. * Li. 5. c. 5. & 7. tom. 5. * Lib. 1. Ethic. c. 1. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quòd ad aliqua particularia quæ sunt in domo disponenda, possunt aliqui peccatores preuide se habere: sed non ad ipsum totum bene viuere domesticæ conuersationis, ad quod præcipuè requiritur vita virtuosa.

Ad tertium dicendum, quòd pater in domo habet quandam similitudinem regij principatus: vt dicitur in * 8. Ethic. non tamen habet perfectam potestatem regiminis, sicut Rex. Et ideo non ponitur separatim potestas paterna, species prudentiæ, sicut & regnatiua. Li 8. cap. 10. parũ à medio. tom. 5.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm militaris debeat poni species prudentiæ.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd militaris non debeat poni species prudentiæ. Prudentia enim contra artem diuiditur, vt dicitur in * 6. Ethic. Sed militaris videtur esse quædam ars in rebus bellicis, sicut patet per Philosophum * in 3. Ethicor. ergo militaris non debet poni species prudentiæ. 286. Locis sup. prà ar. 3. notat. * lib. 6. Ethic. c. 3. 4. & 5. tom. 5.

2. Præterea, Sicut militare negotium continetur sub politico: ita etiam & plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum, & aliorum huiusmodi. Sed secundùm alia negotia quæ sunt in ciuitate, non accipiuntur aliquæ species prudentiæ: ergo etiam neque secundum militare negotium. * c. 8. in nnitur & lib 1. Ethic. c. & 2. to. 5.

3. Præterea, In rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem, quàm ad prudentiam.

Sed contra est, quòd dicitur Prouerb. 24. Cùm dispositione initur bellum, & erit salus, vbi sunt multa consilia: sed consiliari pertinet ad prudentiam: ergo in rebus bellicis maximè est aliqua species prudentiæ, quæ militaris dicitur.

Respondeo dicendum, quòd ea, quæ secundùm artem & rationem aguntur, conformia esse oportet his, quæ secundùm naturam, quæ à ratione diuina sunt instituta. Natura autem ad duo tendit. Primò quidem ad regendam vnamquamque rem in seipsa: secundò verò ad resistendum extrinsecis impugnantibus & corruptiuis. Et propter hoc non dedit solum animalibus vim concupiscibilem, per quam moueantur ad ea quæ sunt saluti eorum accommoda, sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Vnde & in his quæ sunt secundùm rationem, non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam conuenienter disponantur ea, quæ pertinent ad bonum commune, sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd militaris potest esse ars secundùm

cundum quod habet quasdam regulas rectè vtendi quibusdam exterioribus rebus, puta armis & equis: sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd alia negotia, quæ sunt in ciuitate, ordinantur ad aliquas particulares vtilitates. Sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

Ad tertium dicendum, quòd executio militiæ pertinet ad fortitudinem. Sed directio ad prudentiam, & præcipuè secundum quod est in duce exercitus.

DISPVTATIO C.

Circa hanc quæstionem.

DVBIVM I.

An prudentia circa bonum commune, & circa bonum proprium differant specie.

DOCTORES qui putant prudentiam quæ versatur circa bonum propriũ habere diuersas species, facilè concedunt prudentiam respectu boni proprij & communis differre specie, de qua quæstione suprà diximus, & S. Thomas *quæst. 47. artic. 11.* docuit has prudentias specie distingui, & sequuntur communiter Interpretes.

Non desunt tamen qui oppositum sentiant, eò quòd non satis probatur hæc distinctio essentialis. Aliis verò res videtur valdè dubia, & assensionem sustinent.

Mihi placet sententia S. Thomæ, quia istæ prudentiæ habent valdè diuersum modum consultandi & iudicandi, iudicant enim de agibilibus in ordine ad diuersos fines; vna enim iudicat de agibilibus in ordine ad bonum proprium, vt suprà explicatum est: altera verò in ordine ad bonum commune, vt constat. Ex his verò satis probabiliter infertur diuersitas essentialis, cùm materia diuersa sit, & modus iudicandi tam diuersus in ordine ad diuersos fines. & explicari potest, quia iustitia circa bonum priuatum, nempe commutatiua differt essentialiter à iustitia legali circa commune bonum, vt fert communis sententia Doctorum: ergo prudentia circa bonum proprium & circa bonum commune ex diuerso modo iudicandi distinguentur essentialiter.

Addendum est iuxta communem doctrinam has prudentias posse esse infusas & acquisitas, sicut de virtutibus moralibus volũtatis docet S. Thomas, & multi alij, vt suprà dixi. Quæ verò de actu & habitu istarum prudentiarum dici poterant, ex dictis disputatione præcedenti deduci possunt.

DVBIVM II.

An prudentia regnatiua, politica, œconomica, militaris, differant specie.

ANte omnia oportet explicare quid his nominibus significetur. Significatur verò prudentia qua aliqua multitudo gubernatur. Regnatiua dicitur qua regitur aliquod regnum, vel ciuitas, & hæc est in Principe: in subditis verò ad hoc regimen ponitur politica. OEconomica verò est qua regitur domus: militaris verò qua regitur exercitus. de his verò est quæstio an differant essentialiter.

Non desunt qui putent has virtutes nõ differre specie essentiali, quia non probatur satis efficaciter talis distinctio, sufficere enim videtur si dicamus, differre ex materia, & esse vnum habitũ cum extensione partium, sicut suprà de aliquibus virtutibus diximus.

Aliorum sensa nutant in hac quæstione, & controuersia; neutram enim partem iudicant certam.

Tertia opinio est S. Thomæ in his articulis quam eius discipuli sequuntur; qui docent has virtutes distingui specie. Solet verò probari, quia experientia constat vnam sine altera reperiri in diuersis personis. Sed licèt hoc constet experimento, tamen ex hoc solùm probatur diuersitas realis partium secundùm extensionem, iuxta dicta *disputatione præcedenti*. mihi ergo placet sententia S. Thomæ. Probanda verò est ex diuersitate rationum huius & alterius regiminis, atque adeò ex diuerso modo consultandi in his materiis, qui ad distinctionem prudentiæ maximè considerandus est. Facilia quædam quæ possent obiici, adducit S. Thomas, & soluit in his articulis: alia verò quæ de actibus & habitibus harum virtutum dici poterant, ex dictis disputatione præcedenti deducenda sunt. Illud speciatim quæri potest an habitus infusi supernaturales harum virtutum infundantur semper cum infusione habitus gratiæ & charitatis.

Et P. Valentia *disputat. 4. quæst. 1. punctо 4.* docet non esse necessarium prudentiam gubernatiuam aliorum semper cuilibet infundi cum infusione habitus gratiæ, & colligit ex S. Thoma *quæst. 47. artic. 14. ad primum*, vbi docet industriam de his quę sunt necessaria ad salutem, esse in omnibus habentibus gratiam, non tamen industriam de omnibus pertinentibus ad humanam vitam, vbi ponendum est S. Thomam loqui de infusa, nam acquisita etiam in peccatoribus potest esse. Deinde loqui videtur de habitu, nam actus non semper est in omnibus habentibus gratiam. Sed posset quis explicare S. Thomam de actu, quia quatenus est necessarius ad salutem, semper conceditur omnibus iustis.

Verùm S. Thomas *in 1. 2.* agens de connexione virtutum infusarum cum charitate, absolutè loquitur de omni habitu virtutis moralis infusæ *quæst. 63.* vbi res hęc ex instituto disputanda est. loco verò citato ex quæst. 47. *artic. 14.* explicari potest de actu eius prudentiæ. An verò habitus isti prudentiæ de quibus egimus in hac disputatione, maneant in patria, explicandum est in prima secundæ in materia de virtutibus.

QVÆSTIO LI.

De virtutibus adiunctis prudentiæ, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est, de virtutibus adiunctis prudentiæ, quæ sunt quasi partes potentiales ipsius.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primò, vtrùm eubulia sit virtus.

Secundò, vtrùm sit specialis virtus à prudentia distincta.

Tertiò, vtrùm synesis sit specialis virtus.

Quartò, vtrùm gnome sit specialis virtus.

ARTICVLVS I.

Vtrùm eubulia sit virtus.

*AD primum sic proceditur. Videtur, quòd eubulia non sit virtus. Quia secundùm Augustinum in lib. de * lib. arbit. virtutibus nullus malè vtitur. Sed eubulia quæ est bene consiliatiua, aliqui malè vtuntur, vel quia astuta consilia excogitant ad malos fines consequendos: aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, puta qui furatur, vt eleemosynam det: ergo eubulia non est virtus.*

287. 1. 2. qu. 7. a. 6. & 3. dist. 33. q. 1. ar. 1. q. 2. Et cap. Eth. lect. 8. & 9. * Li. 2. de lib. arb. ca. 18. & 19. to. 1.

2. Præ

2. *Præterea, Virtus perfectio quædam est, vt dicitur in* * *Physic. Sed eubulia circa consilium consistit, quod importat dubitationem & inquisitionem, quæ imperfectionis sunt: ergo eubulia non est virtus.*

* Lib. 7. text. 17. com. 2.

3. *Præterea, Virtus sunt connexæ adinuicem, vt suprà habitum* * *est. Sed eubulia non est connexa aliis virtutibus. Multi enim peccatores sunt bene consiliatiui, & multi iusti sunt in consiliis tardi: ergo eubulia non est virtus.*

1.2.q.65. art.1.

Sed contra est, quòd eubulia est rectitudo consilij, vt Philosophus dicit in * *6. Ethicor. Sed recta ratio perficit rationem virtutis: ergo eubulia est virtus.*

1.lec.9. circa med. dist.5.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * *dictum est, de ratione virtutis humanæ est, quòd faciat actum hominis bonum. Inter cæteros autem actus hominis proprium est ei, consiliari: quia hoc importat quandam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana. Nam vita speculatiua est supra hominem, vt dicitur in* * *10. Ethicor. Eubulia autem importat bonitatem consilij. Dicitur enim ab eu, quod est bonum, & bule, quod est consilium, quasi bona consiliatio: vel potius bene consiliatiua. Vnde manifestum est quòd eubulia est virtus humana.*

q.47.a.4. & 1.2.q. 55.art.2. & 3.

Lib.10.c. 7.à med. tom.3.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est bonum consilium, siue aliquis malum finem in consiliando præstituat, siue etiam ad bonum finem malas vias adinueniat: sicut etiam in speculatiuis non est bona ratiocinatio, siue aliquis falsum concludat, siue etiam concludat verum ex falsis: quia non vtitur conuenienti medio. Et ideo vtrumque prædictorum est contra rationem eubuliæ, Li 6.c.9. tom.3 *vt Philosophus dicit in* * *6. Ethicor.*

Ad secundum dicendum, quod etsi virtus sit essentialiter perfectio quædam: non tamen oportet quòd omne illud quod est materia virtutis, importet perfectionem. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, & non solum circa actus rationis, inter quos est consilium, sed etiam circa passiones appetitus sensitiui, quæ adhuc sunt multo imperfectiores. Vel potest dici, quòd virtus humana est perfectio secundùm modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium, intuitu simplicis: & præcipuè in agibilibus, quæ sunt contingentia.

Ad tertium dicendum, quòd in nullo peccatore, inquantum huiusmodi, inuenitur eubulia. Omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad bene consiliandũ non solum adinuentio vel excogitatio eorum, quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliæ circumstantiæ, scilicet tempus congruum, vt nec nimis tardus, nec nimis velox sit in consiliis: & modus consiliandi, vt scilicet sit firmus in suo consilio: & aliæ huiusmodi debitæ circumstantiæ, quæ peccatores peccando non obseruant. Quilibet autem virtuosus est bene consiliatiuus in his, quæ ordinantur ad finem virtutis: licèt forte in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consiliatiuus, puta in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo huiusmodi.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs II.

Vtrùm eubulia sit virtus distincta à prudentia.

288. Locis suprà ar.1. notatis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd eubulia non sit virtus distincta à prudentia: quia vt Philosophus dicit * *Lib.6. in 6.* * *Ethicor. videtur prudentis esse bene consiliari. Sed hoc* cap. * Ar.9.10 *pertinet ad eubuliam, vt dictum* * *est: ergo eubulia non distinguitur à prudentia.*

2. *Præterea, Humani actus, ad quos ordinantur humanæ* 1.2.q.18. art.4. * Lib. 6. cap.1.c.5. *virtutes, præcipuè specificantur ex fine, vt suprà dictum* * *est. Sed ad eundem finem ordinantur eubulia & prudentia, vt dicitur* * *6. Ethicor. non autem ad quendam particularem finem, sed ad communem finem totius vitæ: ergo eubulia non est virtus distincta à prudentia.*

3. *Præterea, In scientiis speculatiuis, ad eandem scientiam pertinet inquirere & determinare, ergo pari ratione in operatiuis hoc pertinet ad eandem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam: ergo eubulia non est alia virtus à prudentia.*

Sed contra est, quòd prudentia est præceptiua, vt dicitur * *in 6. Ethicor. hoc autem non conuenit eubuliæ: ergo eubulia est alia virtus à prudentia.* Lib.6.ca. 10. circa med. c.5.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum * *est suprà, virtus proprie ordinatur ad actum, quem reddit bonum: & ideo oportet secundùm differentiam actuum esse diuersas virtutes, & maximè quando non est eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eandem virtutem pertinerent diuersi actus. Sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderij & gaudij: & ideo omnia ista pertinent ad eandem virtutem charitatis. Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diuersi, nec habent eandem rationem bonitatis, ex alio enim efficitur homo bene consiliatiuus, & bene iudicatiuus, & bene præceptiuus. Quod patet ex hoc, quod ista aliquando abinuicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem eubuliã, per quam homo est bene consiliatiuus, & aliam prudentiam, per quam homo est bene præceptiuus. Et sicut consiliari ordinatur ad præcipere tanquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec cætera virtutes sine charitate.* Ar.prec. & 1.2.q. 55.art.2. & 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad prudentiam pertinet bene consiliari imperatiuè, ad eubuliam autem elicitiuè.

Ad secundum dicendum, quòd ad vnum finem vltimum, quod est bene viuere totum, ordinantur diuersi actus secundùm quendam gradum. Nam præcedit consilium, sequitur iudicium, & vltimum est præceptum, quod immediatè se habet ad finem vltimum. Alij autem duo actus remotè se habent: qui tamen habent quosdam proximos fines. Consilium quidem inuentionem eorum, quæ agenda sunt, iudicium autem certitudinem. Vnde ex hoc non sequitur, quòd eubulia & prudentia non sint diuersæ virtutes: sed quòd eubulia ordinetur ad prudentiam, sicut virtus secundaria ad principalem.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in speculatiuis alia rationalis scientia est dialectica, quæ ordinatur ad inquisitionem inuentiuam, & alia scientia demonstratiua, quæ est veritatis determinatiua.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs III.

Vtrùm synesis sit virtus.

289.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd synesis non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis à natura: vt dicitur in 2. * *Ethicor. Sed synesis inest aliquibus à natura. Vt dicit Philosophus in 6.* * *Ethicor. Ergo synesis non est virtus.* 1.2.q.57. a. & 3.d. 33.q.3.a. 1.q.2. Lt 6. Ethic. lect.9.

2. *Præterea, Synesis, vt in eodem libro* * *dicitur, est solum iudicatiua. Sed iudicium solum sine præcepto potest esse etiam in malis. Cùm ergo virtus sit solum in bonis, videtur quòd synesis non sit virtus.* * lib.2.c. 1.tom.5. * lib.6.c. 1.à med. * lib.6 c. 10.t.5.

3. *Præterea, Nunquam est defectus in præcipiendo, nisi sit aliquis defectus in iudicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus erat. Si ergo synesis ponitur virtus ad bene iudicandum, videtur quòd non sit necessaria alia virtus ad bene præcipiendum: & ideo prudentia erit superflua: quod est inconueniens. Non ergo synesis est virtus.*

Sed contra, iudicium est perfectius quàm consilium. Sed eubuliæ quæ est bene consiliatiua, est virtus. Ergo multo magis synesis quæ est bene iudicatiua, est virtus.

Respondeo dicendum, quòd synesis importat iudicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quæ etiam est prudentia. Vnde secundùm synesin dicuntur aliqui in Græco syneti, id est, sensati, vel eusyneti, id est, homines boni sensus. Sicut econtrario qui carent hac virtute, dicuntur asyneti, id est, insensati. Oportet autem quòd secundùm differentiam

tiam actiuum, qui non reducuntur in eandem causam, sit etiam diuersitas virtutum: Manifestum est autem quod bonitas consilij & bonitas iudicij, non reducuntur in eandem causam. Multi enim sunt bene consiliatiui, qui tamen non sunt bene sensati, quasi rectè iudicantes: sicut etiam in speculatiuis aliqui sunt bene inquirentes propter hoc, quòd ratio eorum prompta est ad discurrendum per diuersa: quod videtur prouenire ex dispositione imaginatiuæ virtutis, quæ de facili potest formare diuersa phantasmata. Et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicij, quod est propter defectum intellectus, qui maximè contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet præter eubuliam esse aliam virtutem, quæ est bene iudicatiua, & hæc dicitur synesis.

Ad primum ergo dicendum, quòd rectum iudicium in hoc consistit, quòd vis cognoscitiua apprehendat rem aliquam, secundùm quod in se est. Quod quidem prouenit ex recta dispositione virtutis apprehensiuæ: sicut in speculo si fuerit bene dispositum, imprimuntur formæ corporum secundùm quod sunt. Si verò fuerit speculum malè dispositum, apparent ibi imagines distortæ, & praue se habentes. Quòd autem virtus cognoscitiua sit bene disposita ad recipiendum res, secundùm quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummatiuè autem ex exercitio, vel ex munere gratiæ. Et hoc dupliciter. Vno modo directè ex parte ipsius cognoscitiuæ virtutis, puta quia non est imbuta prauis conceptionibus, sed veris & rectis. Et hoc pertinet ad synesim, secundùm quod est specialis virtus. Alio modo indirectè ex bona dispositione appetitiuæ virtutis: ex qua sequitur quòd homo bene iudicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines: synesis autem est magis circa ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd in malis potest quidem iudicium rectum esse in vniuersali, sed in particulari agibili semper eorum iudicium corrumpitur, vt suprà habitum * est. (2.q.47.a. 3.& 15.)

Ad tertium dicendum, quòd contingit quandoque id quod bene iudicatum est, differri vel negligenter agi, aut inordinatè. Et ideo post virtutem, quæ est bene iudicatiua, necessaria est finalis virtus principalis, quæ est bene præceptiua, scilicet prudentia.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm gnome sit specialis virtus.

290. Locis suprà ar. 3. citatis. AD quartum sic proceditur. *Videtur*, quòd gnome non sit specialis virtus à synesi distincta: quia secundùm synesim dicitur aliquis bene iudicatiuus. Sed nullus potest dici bene iudicatiuus, nisi in omnibus bene iudicet. Ergo synesis se extendit ad omnia diiudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus bene iudicatiua, quæ gnome dicatur.

2. *Præterea*, Iudicium medium est inter consilium & præceptum. Sed vna tantum virtus est bene consiliatiua, scilicet eubulia: & vna tantum virtus est bene præceptiua, scilicet prudentia: ergo etiam vna tantum est virtus bene iudicatiua, scilicet synesis.

3. *Præterea*, Ea quæ raro accidunt, in quibus oportet aliquando à communibus legibus discedere, videntur præcipuè ea- Li.2.tex. 48.& 57. tom 2. sualia esse, quorum non est ratio, vt dicitur in 2. Physic. * Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam: ergo circa prædicta non est aliqua virtus intellectualis.

Sed contra est, quòd Philosophus determinat in 6. Ethicorum * lib.6 c. 11.12.5. gnomen esse specialem virtutem.

Respondeo dicendum, quòd habitus cognoscitiui distinguuntur secundùm altiora, vel inferiora principia, sicut sapientia in speculatiuis altiora principia considerat, quàm scientia: & ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in actiuis. Manifestum est autem, quòd illa, quæ sunt præter ordinem inferioris principij siue causæ, reducuntur quandoque in ordinem altioris principij: sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis actiuæ in semine, tamen cadunt sub ordine altioris principij, scilicet cælestis corporis, vel vlterius prouidentiæ diuinæ. Vnde ille, qui consideraret virtutem actiuam in semine, non posset certum iudicium ferre de huiusmodi mõstris: de quibus tamen potest iudicari secundùm considerationem diuinæ prouidentiæ. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum: puta cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundùm aliqua altiora principia, quàm sint regulæ communes, secundùm quas iudicat synesis. Et secundùm illa altiora principia exigitur altior virtus iudicatiua, quæ vocatur gnome, quæ importat quandam perspicacitatem iudicij.

Ad primum ergo dicendum, quòd synesis est verè iudicatiua de omnibus, quæ secundùm communes regulas fiunt: sed præter communes regulas sunt quædam alia diiudicanda, vt iam dictum * est. Ar. præc.

Ad secundum dicendum, quòd iudicium debet sumi ex propriis principiis rei, inquisitio autem fit etiam per communia. Vnde etiam in speculatiuis dialectica, quæ est inquisitiua, procedit ex communibus: demonstratiua autem, quæ est iudicatiua, procedit ex propriis. Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilij, est vna de omnibus: non autem synesis, quæ est iudicatiua. Præceptum autem respicit in omnibus vnam rationem boni: & ideo etiam prudentia non est nisi vna.

Ad tertium dicendum, quòd omnia illa, quæ præter communem cursum contingere possunt, considerare, pertinet ad solam prouidentiam diuinam. Sed inter homines ille, qui est magis perspicax, potest plura horum sua ratione diiudicare. Et ad hoc pertinet gnome, quæ importat quandam perspicacitatem iudicij.

CONCLVSIO est affirmans.

DISPVTATIO CI.

Circa hanc quæstionem.

DVBIVM I.

An prudentia sit distincta ab eubulia.

IN hac controuersia non pauci affirmant esse diuersos habitus. ita videtur sentire S. Thomas *in artic. 2.* & Interpretes *in hanc quæstionem*. Videntur etiam sequi Eustratius & Donatus in *loca Aristotelis infrà citanda*. P. Valentia *quæst. 3. puncto 3.* Probari solet primò, quia aliquando aliquis est bene consiliatiuus, & malè præceptiuus: sed actus eubuliæ est consiliari, & actus prudentiæ præcipere: ergo sunt diuersi habitus.

Secundò probat P. Valentia, quia diuersa est difficultas in vno actu atque in alio; ergo necessarij sunt diuersi habitus.

Alij verò existimant eubuliam pertinere ad habitum prudentiæ, & hanc sequitur P. Vasquez *1. 2. disputat. 49. cap. 5.* Et probari solet hæc sententia ratione & testimonio Aristotelis. Ratione probatur, quia si consultatio non pertinet ad prudentiam, sequitur nullam rectam consultationem directam esse à prudentia, quia electio recta solùm petit rectam consultationem quæ fit ab eubulia, & rectum iudicium quod fit per synesim. hoc verò videtur contra communem sensum. Secundò, quia non videtur probari efficaciter distinctio horum habituum.

Vt autem probet P. Vasquez hanc esse sententiam Aristotelis, notat Aristotelem *6. Ethicor. cap. 9.* non distinxisse habitum prudentiæ ab habitu eubuliæ, sed esse actionem ab ea elicitam, illis verbis: Quòd si bene consultare prudentia est, consultatio bona rectitudo est, qua ratione conferentis ad aliquem pergitur finem, cuius ipsa prudentia est existimatio vera. quibus verbis dixit

pruden

prudentiæ esse bonam consultationem,& veram existimationem, id est, iudicium.

Ego verò existimo cum multis viris doctissimis huius ætatis vtramque opinionē esse probabilem, & ideo oportet argumentis vtriusque respondere.

Ad primum primæ opinionis respōdetur solùm probare extensionem eiusdem habitus, vt suprà diximus non semel,& explicari potest, quia etiam contingit vt aliquis polleat intellectu, & non memoria, & tamen memoria & intellectus non distinguuntur realiter.

Ad secundum concedendum est esse difficultatem diuersam, sed non ita diuersam quin vtraque possit ad vnum habitum pertinere.

Ad primum secundæ opinionis potest quis respondere ex doctrina S.Thomæ *artic.2.ad primum*, vbi docet ita intelligendum esse cōsultationem pertinere ad prudentiam vt non fiat elicitiuè ab ea,sed imperatiuè: elicitiuè autem ab eubulia, quod in solutione tertij ampliùs explicabitur.

Ad secundum respondetur probabiliter deduci diuersitatem prædictionum habituum ex actu,& difficultate diuersæ materiæ.

Ad tertium respondetur cum S.Thoma *artic.2.ad primum*, locum Aristotelis intelligendum esse ita vt consultatio sit imperatiuè à prudentia,& elicitiuè ab eubulia,& *1.2.quæst.57.artic.6.ad primum*, explicans eundem locum Aristotelis dicit prudentiæ esse bene consiliari, nō quasi bonum consilium sit actus eius, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subiecta, quæ est eubulia.

Sed contra hanc doctrinam potest quis obiicere in actibus intellectus non posse intelligi vnum imperantem esse, & alium imperatum,cùm non sit liber ipse intellectus,licèt hoc intelligatur in actibus voluntatis.

Verùm respondere quis potest ex doctrina Caietani *in artic.2.huius quæstionis*, ideo dici prudentiam imperare actum consilij, quia ex voluntate finis procedit consultatio quæ ordinatur ad actum prudentiæ. item quia est eubulia pars subiecta prudentiæ, & ita quòd fit per partem sibi subiectam,videtur facere per imperium,& sic potest explicari Bernardus *primo de consideratione*, cùm tribuit prudentiæ consultationis actum.

Dvbivm II.

An synesis sit peculiaris virtus.

ALiquorum sententia est hanc virtutem esse distinctam ab eubulia, quam videtur sequi S. Thomas *hîc*, & eius discipuli communiter, quia eubulia locum habet actum consultandi,synesis verò actum iudicandi. Probatur verò hæc opinio, quia potest quis bene consultare, & malè iudicare.

Alij verò docent non esse habitus distinctos in sensu Doctorum primæ opinionis, putant enim iudicium de rebus agendis ad prudentiam pertinere, iuxta Aristotelem *cap.9.lib.6.Ethicor.* qui tamen *6.Ethicorum,cap.10.* assignauit synesim distinctam,ait enim:Synesis (id est,sagacitas) non est idem ac prudentia: prudentia namque præceptiua est, finis enim ipsius est iudicare quid sit agendum,aut non agendum præcipere,quia per præceptum intelligere videtur Aristoteles iudicium quòd intellectus præscribit id quod agendum est, de quo loco legi potest P.Vasquez *1.2. disputat.49. cap.5.* Agit verò Aristoteles de iudicio quod est ante electionem. Vult autem Aristoteles hanc prudentiam à sagacitate distingui,quia sagacitas non deducit iudicium per consultationem, sed quasi per actum reflexum iudicat de iudicio deducto, & isti duo habitus videntur distingui ex

Lud.de Torres de fide,spe,charit.& prudent.

modo procedendi, quia prudentia est habitus practicus, sagacitas speculatiuus, vnde Aristoteles dixit sagacitatem esse vim iudicandi.

Dices actum reflexum voluntatis non semper habere diuersum habitum ab habitu actus directi: ergo neque in intellectu. Sed quidquid sit de antecedenti, neganda est consecutio: nam si actus reflexus voluntatis non habet habitum acquisitum, ex eo erit quod non habet peculiarem difficultatem; in actibus verò intellectus potest esse diuersa difficultas, & medium diuersum: nam de actu opinionis potest esse reflexum iudicium quòd sit actus scientiæ, potest enim probari quòd aliquid sit probabile, & eius assensus actus opinionis.

Mihi placet sagacitatem distingui ab eubulia, vt S. Thomas & Aristoteles docuerunt; quod verò hîc inuoluitur de distinctione vel identitate eubuliæ & prudentiæ, suprà explicatum est.

Dvbivm III.

An gnome sit specialis virtus.

SAnctus Thomas *articulo quarto*, putauit esse virtutem distinctam ab eubulia & sagacitate,& aliqui putant S. Thomam sentire epichiam esse idem cum hac virtute,eo quòd hîc *articulo quarto, & 1.2.quæstione 57. articulo sexto, ad tertium*, eodem modo videtur de illa loqui, quo de epichia loquitur *in hac secunda secundæ, quæst.120. articulo primo.*

Verùm S.Thomas nunquam dixit in hac quæstione esse vnum habitum, & *prima secundæ loco citato*, constituit gnomen virtutem adiunctam prudentiæ, & vult ad intellectum pertinere, nempe ad iudicandum de agibilibus in materia morum præter communes regulas; epichiam verò infrà *quæstione 120. articulo secundo*, dicit esse partem subiectiuam iustitiæ, & ita Caietanus *in eum articulum secundum*, dixit gnomen esse virtutem intellectualem, epichiam verò esse in voluntate inclinantem ad iustum præter communes regulas.Quid verò sentiat Aristoteles,ex dicendis constabit.

Sciendum autem est Aristotelem *sexto Ethicorum, capite vndecimo*, gnomen appellare sententiam quandam ad ignoscendum aliquando, nec iudicandum secundùm seueritatem legis,verba Aristotelis sunt: Bonum & æquum virum ad ignoscendum procliuem esse dicimus, & veniam in aliquibus dare bonum & æquum est. At venia sententia quædam est iudicatiua recti & boni, & ita secundùm Aristotelem gnome diuersum quid est ab epichia: nam hæc est emendatio legis *quinto Ethicorum, capite decimo.* & ita explicat P. Vasquez *1.2.disp.49. capite quinto.*

Restat explicare an gnome sit peculiaris virtus, & quidem secundùm doctrinam Aristotelis interdum potest pertinere ad misericordiam propter quam iudicat conueniens parcere reo,vel minorem pœnam imponere quàm legis postulat seueritas.Si verò sumatur secundùm S.Thomam, prout dicit quandam perspicacitatem iudicandi, constat quomodo sit philosophandum iuxta dicta suprà in simili.

Tandem notat P.Valentia hîc *puncto tertio*, has virtutes de quibus agit S.Thomas in hac quæstione,esse species subalternas, quia quælibet continet sub se prudentiam peculiarem regnatiuam, politicam & œconomicam, de quibus suprà. Addendum est in materia etiam harum virtutum distingui posse acquisitas, & per se infusas, secundùm communiorem doctrinam Theologorum.

* * *

QVÆSTIO LII.

De dono consilij, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA *considerandum est de dono consilij, quòd respondet prudentiæ.*

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primò, vtrùm consilium debeat poni inter septem dona Spiritus sancti.

Secundò, vtrùm donum consilij respondeat virtuti prudentiæ.

Tertiò, vtrùm donum consilij maneat in patria.

Quartò, vtrùm quinta beatitudo, quæ est: Beati misericordes, &c. respondeat dono consilij.

Circa hanc quæstionem nihil occurrit notandum præter ea quę generatim de donis disputantur à Doctoribus *1. 2. ad quæst. 68.*

QVÆSTIO LIII.

De vitiis prudentiæ oppositis, & primò de imprudentia in sex articulos diuisa.

POSTEA *considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ. Dicit enim Augustinus in 4. contra Iulianum, quòd omnibus virtutibus non solùm sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas, verumetiam vitia quodammodo nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiæ astutia. Primò ergo considerandum est de vitiis, quæ manifestè contrarietatem habent ad prudentiam: quæ scilicet vitia proueniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum, quæ ad prudentiam requiruntur. Secundò de vitiis quæ habent quandam similitudinem falsam cum prudentia: quæ scilicet contingunt per abusum eorum, quæ ad prudentiam requiruntur.*

Quia verò solicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum considerandæ sunt duo: primò quidem de imprudentia: secundò, de negligentia quæ solicitudini opponitur.

Circa primum quæruntur sex.

Primò, de imprudentia, vtrùm sit peccatum.

Secundò, vtrùm sit speciale peccatum.

Tertiò, de præcipitatione, siue temeritate.

Quartò, de consideratione.

Quintò, de inconstantia.

Sextò, de origine horum vitiorum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm imprudentia sit peccatum.

195. Lib. de vera relig. ca 4. cons. 1.

AD *primum sic proceditur. Videtur, quòd imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium: vt Augustinus* dicit. imprudentia autem non est aliquid voluntarium. Nullus enim vult esse imprudens: ergo imprudentia non est peccatum.*

2. *Præterea, Nullum peccatum nascitur cum homine, nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine: vnde & innocentes imprudentes sunt. Nec est originale peccatum quod opponitur originali iustitiæ: ergo imprudentia non est peccatum.*

3. *Præterea, Omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per pœnitentiam: ergo imprudentia non est peccatum.*

Sed contra, spiritualis thesaurus gratiæ non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundùm illud Prouerbior. 21. Thesaurus desiderabilis, & oleum in habitaculo iusti, & homo imprudens dissipabit illud: ergo imprudentia est peccatum.

Respondeo dicendum, quòd imprudentia dupliciter accipi potest. Vno modo priuatiuè, alio modo contrariè. Negatiuè autem non propriè dicitur, ita scilicet quod propriè importet solam carentiam prudentiæ, quæ potest esse sine peccato. Priuatiuè quidem imprudentia dicitur, inquantum aliquis caret prudentia, quam quis natus est & debet habere. Et secundùm hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiæ, qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam. Contrariè verò accipitur imprudentia, secundùm quod ratio contrario modo mouetur vel agit prudentiæ, puta si recta ratio prudentiæ agit consiliando, imprudens consilium spernit, & sic de aliis quæ in actu prudentiæ consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundùm propriam rationem prudentiæ. Non enim potest hoc contingere, quod homo contra prudentiam agat, nisi diuertens à regulis, quibus ratio prudentiæ rectificatur. Vnde si hoc contingat per auersionem à regulis diuinis, est peccatum mortale, puta cùm quis quasi contemnens & repudians diuina documenta, præcipitanter agit. Si verò præter eas agat absque contemptu, & absque detrimento eorum, quæ sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quòd deformitatem imprudentiæ nullus vult, sed actum imprudentiæ vult temerarius, qui vult præcipitanter agere. Vnde & Philosophus dicit in 6. Ethicor. Quod ille qui circa imprudentiam peccat volens, minus accepiatur.*

* 6. Eth. c. 5. non multum à fine, tom. 5.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de imprudentia, secundùm quod sumitur negatiuè. Sciendum tamen quòd carentia prudentiæ & cuiuslibet virtutis includitur in carentia originalis iustitiæ, quæ totam animam perficiebat. Et secundùm hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd per pœnitentiam restituitur prudentia infusa, & sic cessat carentia huius prudentiæ. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum, sed tollitur habitus contrarius, in quo propriè consistit peccatum imprudentiæ.*

* al. actum.

CONCLVSIO est, sola negatio prudentiæ potest esse sine peccato, priuatio verò vel actus contrarius peccatum est.

ARTICVLVS II.

Vtrùm imprudentia sit speciale peccatum.

AD *secundum sic proceditur. Videtur, quòd imprudentia non sit speciale peccatum. Quicunque enim peccat, agit contra rationem rectam, quæ est prudentia. Sed imprudentia consistit in hoc, quòd aliquis agit contra prudentiam, vt dictum* est: ergo imprudentia non est speciale peccatum.* 296.

* Ar. præc.

2. *Præterea, Prudentia magis est affinis moralibus actibus quàm scientia. Sed ignorantia quæ opponitur scientiæ, ponitur inter generales causas peccati: ergo multo magis imprudentia.*

3. *Præterea, Peccata contingunt ex hoc, quòd virtutum circumstantiæ corrumpuntur. Vnde & Dionysius dicit 4. cap. de* diuin. nominib. quòd malum contingit ex singularibus defectibus. Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, &c. quæ suprà* posita sunt: ergo multæ sunt imprudentiæ species, ergo non est speciale peccatum.*

* Cap 4. par. 4. inter med. & finē. * Qu. 49.

Sed contra est, imprudentia contraria est prudentiæ, vt dictum est. Sed prudentia est vna virtus specialis: ergo & imprudentia est vnum vitium speciale.*

* Art. 3. ad 2.

Respon

Respondeo dicendum, quòd aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter. Vno modo absolutè, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum: alio modo quia est generale respectu quorumdam vitiorum, quæ sunt species eius. Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter. Vno modo per essentiam, quia scilicet prædicatur de omnibus peccatis. Et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus, cùm sint circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo per participationem, & hoc modo imprudentia est generale peccatum. Sicut enim imprudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum est directiua earum, ita & imprudentia in omnibus vitiis & peccatis. Nullum enim peccatum potest accidere, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis, quod pertinet ad imprudentiam. Si verò dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundùm aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species, sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diuersas species tripliciter. Vno quidem modo per oppositum ad diuersas partes subiectiuas prudentiæ. Sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quæ est regitiua vnius, & in alias species prudentiæ, quæ sunt multitudinis regitiuæ, vt suprà habitum est: ita etiam imprudentia. Alio modo secundùm partes quasi potentiales prudentiæ, quæ sunt virtutes adiunctæ, & accipiuntur secundum diuersos actus rationis. Et hoc modo quantum ad defectum consilij, circa quod est eubulia, est præcipitatio siue temeritas, imprudentiæ species. Quantum verò ad defectū iudicij, circa quod sunt synesis & gnome, est inconsideratio. Quantum verò ad ipsum præceptum, quod est proprius actus prudentiæ, est inconstantia & negligentia. Tertio modo potest sumi per oppositum ad ea, quæ requiruntur ad prudentiam, quæ sunt quasi partes integrales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendum prædictos tres rationis actus, inde est quòd omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor prædictas partes, sicut incautela & incircumspectio includuntur sub inconsideratione. Quod autem aliquis deficiat à docilitate vel memoria, vel ratione, pertinet ad præcipitationem. Improuidentia verò & defectus intelligentiæ & solertiæ pertinet ad negligentiam & inconstantiam.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de generalitate, quæ est secundùm participationem.

Ad secundum dicendum, quòd quia scientia est magis remota à moralibus quàm prudentia, secundùm propriam rationem vtriusque, inde est quod ignorantia non habet de se rationem peccati moralis, sed solum rationem negligentiæ præcedentis vel effectus sequentis, & propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundùm propriā rationem importat vitium morale, & ideo magis potest dici speciale peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd quando corruptio diuersarum circumstantiarum habet idem motiuum, non diuersificatur peccati species, sicut eiusdem speciei est peccatum, vt aliquis accipiat non sua, & vbi non deberet, & quando non deberet. Sed si sint diuersa motiua, tunc essent diuersæ species, puta si vnus acciperet vbi non deberet, vt faceret iniuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegij. Alius, quando non debet propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex auaritia. Et ideo defectus eorum quæ requiruntur ad prudentiam, non diuersificant species, nisi quatenus ordinantur ad actus rationis, vt dictum est.*

*In corp. a. & 1.2. q.72.a.9.

Conclvsio est affirmans.

DISPVTATIO CII.

Circa hos articulos.

DVBIVM I.

An imprudentia sit speciale peccatum secundùm se distinctum à peccato contra virtutem moralem, circa cuius materiam versatur.

Lud.de Torres de fide, spe, charit. & prudent.

ALIQVORVM sententia est esse speciale peccatum, citatur S.Thomas, de cuius mente dicemus ex instituto infrà.

Probatur verò ratione, quia prudentia est peculiaris virtus Cardinalis distincta ab aliis tribus: ergo habet peculiarem virtutem oppositam.

Dices esse virtutem intellectualem, sed contra hoc est fidem esse virtutem intellectualem, & habere vitium peculiare oppositum sibi: ergo prudentia habere illud potest.

Secundò probatur ex Augustino *libro primo de moribus Ecclesiæ, cap.15.* vbi quadripartitam virtutis distinctionem explicat ratione varij affectus amoris: ergo quælibet potest habere suum vitium contrarium. Hanc sententiam videtur planè sequi P.Valentia hîc *disput.4.quæst.5.punct.1.* cùm enim numerasset vitia opposita prudentiæ, ait hæc peccata differre specie, & explicanda esse in confessione quando sunt directè voluntaria, alias solùm esse circumstantias generales peccatum, & sequuntur aliqui alij recentiores.

Aliorum sententia est non esse speciale peccatum in genere moris. ita graues Theologi huius ætatis, & docuit P.Vasquez *1.2.disput.119.cap.2.* loquitur verò de speciali peccato distincto ab eo quod ex imprudētia committitur in materia virtutis moralis. Eandem doctrinā sequitur P.Azor *tom.1.lib.1. cap.12.* Herrera in materia de peccatis *disput.55.quæst.7.* Antisiodorensis *lib.2.summæ, tract. 29.cap.1.* & alij recentiores *1.2.ad quæst.76.*

Explicationis gratia dicendum est imprudentiam secundùm se nō esse speciale peccatum distinctum à peccato quod ex illa sequitur in voluntate circa materiam virtutis moralis. Probatur, quia malè consultare, aut iudicare circa res agendas, non est malum morale secundùm se nisi quatenus est causa peccati in voluntate, si enim non esset causa peccati in voluntate, nullum esset peccatum, licèt esset defectus in intellectu.

Secundò probatur, quia prudentia non est virtus moralis, sed intellectualis, vt docuit Aristoteles *2.Ethicor. cap.2.& 3.* & S.Thom. *1.2.* variis locis, præsertim *quæst.58. & in hac 2.2.quæst.4.artic.8.* & in hac quæstione dicit esse in intellectu, & non in appetitu, vnde Bernardus *serm. 49.in Cantica*, ait: Est ergo discretio non tam virtus quàm moderatrix, & auriga virtutum, ordinatrixque affectuū, & morum doctrix: virtuti verò intellectuali secundùm se non opponitur peccatū moris, quod potest explicari, & explicant aliqui, quia non opponitur arti & scientiæ.

Sed posset aliquis vrgere esse discrimen: nam ars non versatur circa materiam moris, bene tamen prudentia. Verùm respondere posset aliquis prudentiam versari circa materiam moris in ordine ad voluntatem, & ita posse esse peccatum quatenus est causa peccati, non tamen secundùm se, vt in intellectu versatur circa verum.

Tertiò idem probatur, quia virtuti intellectus secundùm se solùm debet opponi vitium intellectus ratione obiecti, circa quod versatur prudentia & imprudentia.

Dices negligentiam sciendi res necessarias, esse speciale peccatum oppositum studiositati, & tamen negligentia sciendi opponitur scientiæ. Respondetur eam negligentiam non esse peccatū quatenus opponitur scientiæ, sed quatenus opponitur peculiari virtuti morali, nempe studiositati, de qua agit S. Thomas infrà *quæst.166.*

Dices, fides est virtus intellectualis, vt diximus suprà, & tamen habet vitium oppositum peccatum hæresis. Respondetur non fore vitium peculiare nisi supponeret affectum, quod explico: nam prudentia est instrumentum generale omniū virtutum moralium, licèt supponat rectum propositum finis secundùm se: fides verò

non ſupponit affectum virtutum theologicarum, neque vt ſit peccatum requiritur vt ſolùm ſit tale quando mouet defectus eius ad peccatum contra illas virtutes, quæ ſunt in voluntate; defectus verò prudentiæ nõ eſt peccatum niſi quando eſt cauſa peccati in voluntate; peccatum verò oppoſitum fidei non ſumit ſuam malitiam ex alio vitio voluntatis, ſed ex obiecto contrario fidei.

Ex dictis manet refutata ſententia P. Valentiæ, & peculiariter poſſumus arguere contra ipſum, quia ſi defectus prudentiæ non eſt peccatum quando non eſt directè voluntarius; ergo non eſt peccatum abſolutè, quia quando actus conſummatur extra voluntatem, ſufficit vt ſit peccatum eſſe voluntarium indirectè, vt patet in actu homicidij, & pono ex materia de bonitate, & malitia. Defectus verò prudentiæ fit in intellectu, atque adeò conſummatur extra voluntatem.

Dicendum eſt ſecundò vitia imprudentiæ eſſe defectus ſecundùm ſe intra genus cognitionis peculiari ratione, vt conſtat, peccata tamen intra genus moris non ſunt ſecundùm ſe, vt probatum eſt. Et hanc doctrinam indicat Caietanus *in hac quæſtione ad articulum ſecundum, circa ſolutionem tertij*, dicit enim malum conſilium, eſſe malum intra limites actuum rationis, & tamen quando referuntur ad vnam materiam, eſſe vnius ſpeciei; ſine idoneo verò argumento reſtrinxit Valentia doctrinam Caietani ad vitia imprudentiæ indirectè volita.

Ad primum contrariæ ſententiæ conſtat. Ad ſecundum reſpondetur Auguſtinum ex vario affectu amoris velle diſtinguere virtutes, ſed prudentia non requirit peculiarem amorem qui habeat peculiare vitium oppoſitum, ad prudentiam enim ſufficit ſi præcedat amor finis honeſti ſecundùm ſe in hac vel illa materia moralis virtutis.

Sed ſolet obiici S. Thomas, verùm de mente eius iamiam dicemus.

Dvbivm II.

Quæ ſit mens S. Thomæ in controuerſia præcedentis dubij.

ALiqui putant S. Thomam exiſtimaſſe imprudentiam eſſe peccatum ſpeciale ſecundùm ſe diſtinctum à peccato contra virtutem moralem, circa quam verſatur primò quia in articulo ſecundo huius quæſtionis in corpore dicit imprudentiam eſſe vitium generale per participationem, quia reperitur in omnibus vitiis, & vltra hoc dicit eſſe peccatum generale, quia continet ſub ſe ſpecies aliquas peccatorum contra ſpecies prudentiæ. Deinde in ſolutione ſecundi docet ignorantiam non eſſe peccatum niſi ratione negligentiæ, imprudentiam tamen ſecundùm rationem ſuam eſſe vitium morale, ideóque magis poſſe dici ſpeciale peccatum.

Tertiò, quia *articulo quarto*, docet inconſiderantiam eſſe ſpeciale peccatum.

Quartò, quia *quæſtione 55.* aſſignat alia vitia oppoſita prudentiæ.

Quintò, quia *quæſt. 56. artic. 1. ad ſecundum*, admittit in Euangelio datum fuiſſe præceptum de prudentia Matthæi 10. *Eſtote prudentes.* Videtur ergo admittere peculiare præceptum, ac proinde peculiare vitium contra illud.

Sextò, quia *quæſt. 54. artic. 1.* cùm propoſuiſſet ſecundum argumentum ad probandum negligentiam non eſſe ſpeciale peccatum, quia inuenitur in omni materia peccati, reſpondet negligentiam eſſe ſpeciale peccatum propter ſpecialem defectum rationis.

Nihilominus multi viri docti putant S. Thomam numquam ſenſiſſe imprudentiam habere malitiam diſtinctam à malitia virtutis moralis circa quam verſatur. Hoc autem ex ſolutione argumentorum, quæ pro contraria opinione referuntur, probandum eſt. Ad primum reſpondetur in eo loco ſolùm aſſerere S. Thomam imprudentiam eſſe vitium generale, quia ſequitur omne peccatum contra virtutem moralem, deinde quia habet ſub ſe plures ſpecies in intellectu: ſed non vult illos defectus intellectus eſſe diuerſa vitia moralia, ſed diuerſos defectus oppoſitos virtuti intellectuali, qui tamen, vt notat Caietanus in eum articulum, circa vnam materiam virtutis moralis eiuſdem ſunt ſpeciei in eſſe moris.

Ad ſecundum reſpondetur ibi S. Thomam ſolùm velle aſſignare diſcrimen inter ignorantiam, & imprudentiam, quòd ignorantia ex ignorantiæ ratione non connotat vitium, quia ſcientia in ratione ſcientiæ non connotat materiam virtutis moralis, & tamen imprudentia propriè oppoſita prudentiæ ex ratione ſua connotat materiam virtutis moralis, ſed non dicit vitium morale diſtinctum ab eo quod mouet voluntatem.

Ad tertium reſpondetur ſolùm velle S. Thomam eſſe ſpeciale intra genus virtutis intellectualis. & eodem modo poteſt reſponderi ad quartum.

Ad quintum reſpondetur ibi ſolùm admittere generale præceptum prudentiæ, & in ſolutione ſecunda vult hoc eſſe expreſsè traditum in lege euangelica, & eodem ſenſu explicandus eſt articulo ſecundo.

Ad ſextum concedimus eſſe ſpeciale in eo ſenſu, quia eſt ſpecialis defectus rationis, non tamen quia ſit diſtinctus à peccato contra virtutem moralem in cuius materia verſatur.

Articvlvs III.

Vtrùm præcipitatio ſit peccatum ſub imprudentia contentum.

*AD tertium ſic proceditur. Videtur, quòd præcipitatio non ſit peccatum ſub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono conſilij. Dicit enim Gregorius * in 2. Moralium, quòd donum conſilij datur contra præcipitationem: ergo præcipitatio non eſt peccatum ſub imprudentia contentum.* 297. Infr. a. 5. cor. & 9. 125. a. 1. ad 1. & mal. qu. 15. art 4. cor.

2. Præterea, Præcipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem præſumptionem importat, quæ pertinet ad ſuperbiam: ergo præcipitatio non eſt vitium ſub imprudentia contentum.

*3. Præterea, Præcipitatio videtur importare quandam inordinatam feſtinationem. Sed in conſiliando non ſolùm contingit eſſe peccatum per hoc, quòd aliquis eſt feſtinus, ſed etiamſi ſit nimis tardus, ita quod prætereat opportunitas operis, & etiam ſecundùm inordinationes aliarum circumſtantiarum, vt dicitur in * 6. Ethicor. ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum ſub imprudentia contentum, quam tarditas, aut aliqua alia huiuſmodi ad inordinationem conſilij pertinentia.* * l. 6. c. 9. to. 5.

Sed contra eſt, quòd dicitur Prouerbior 4. Via impiorum tenebroſa, neſciunt vbi corruant. Tenebræ autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam: ergo corruere ſiue præcipitari, ad imprudentiam pertinet.

Reſpondeo dicendum, quòd præcipitatio in actibus animæ metaphoricè dicitur ſecundùm ſimilitudinem à corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari ſecundùm corporalem motum, quod à ſuperiori in ima peruenit, ſecundùm impetum quendam proprij motus, vel alicuius impellentis, non ordinatè deſcendendo per gradus. Summum autem animæ eſt ipſa ratio, imum autem eſt operatio per corpus exercita. Gradus autem medij, per quos oportet ordinatè deſcendere, ſunt memoria præteritorum, intelligentia præſentium, ſolertia in conſiderandis futuris euentibus, ratiocinatio conferens vnum alteri, docilitas per

quam

quam aliquis acquieſcit ſententiis maiorum: per quos quidem gradus aliquis ordinatè deſcendit, rectè conſiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel paſſionis, pertranſitis huiuſmodi gradibus, erit præcipitatio. Cùm ergo inordinatio conſilij ad imprudentiam pertineat, manifeſtum eſt quòd vitium præcipitationis ſub imprudentia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd conſilij rectitudo pertinet ad donum conſilij & ad virtutem prudentiæ, licèt diuerſimodè, 9. præc. art. 2. *vt ſuprà dictum * eſt, & ideo præcipitatio vtrique contrariatur.*

Ad ſecundum dicendum, quòd illa dicuntur fieri temerè, quæ ratione non reguntur. Quod quidem poteſt contingere dupliciter. Vno modo ex impetu voluntatis vel paſſionis, alio modo ex contemptu regulæ dirigentis. Et hoc propriè importat temeritas. Vnde videtur ex ea radice ſuperbiæ prouenire, quæ refugit ſubeſſe regulæ alienæ, præcipitatio autem ſe habet ad vtrumque. Vnde temeritas ſub præcipitatione continetur, quamuis præcipitatio magis reſpiciat primum.

Ad tertium dicendum, quòd in inquiſitione conſilij multa particulariæ ſunt conſideranda. Et ideo Philoſophus dicit in 6. 2. 6. c. 9. parum à prin. 5. *Ethicor. Oportet conſiliari tardè. Vnde præcipitatio directius opponitur rectitudini conſilij, quam tarditas ſuperflua, quæ habet quandam ſimilitudinem recti conſilij.*

Conclvsio eſt affirmans, in ſolutione verò primi argumenti notanda eſt doctrina S. Thomæ dicentis temeritatem propriè importare inordinationem ex cõtemptu regulæ, quod Caietanus vult aduertendum eſſe, vt poſſimus interpretari canones & leges imponentes pœnam temerè operantibus, quia in materia pœnarum vtpote reſtringenda proprietas verborum eſt eligenda.

Syluester autem *verbo temerè*, ſic ait: Temerè facit qui actum ſibi à iure prohibitum ſcienter ſub colore fraudulento facit. *ex cap. per venerabilem. extr. qui filij ſint legitimi. & ex cap. diuitia, de elect. lib. 6.*

Verùm *ex cap. per venerabilem*, poſſumus colligere eſſe neceſſarium contemptum, ex alio verò non poteſt colligi ſcientiam ſolam ſufficere ſine contemptu, vnde quando ex legis aut canonis verbis non poteſt colligi quid in ea lege aut canone dicatur temerè factum, obſeruanda eſt doctrina Caietani.

Articvlvs IV.

Vtrùm inconſideratio ſit ſpeciale peccatum ſub imprudentia contentum.

298. Sup. a. 2. cor. & infrà art. 5. cor. & mal. qu. 13. art. 4. co. *Ad quartum ſic proceditur. Videtur, quòd inconſideratio non ſit peccatum ſpeciale ſub imprudentia contentum. Lex enim diuina ad nullum peccatum nos inducit, ſecundùm illud Pſal. 18.* Lex Domini immaculata. *Inducit autem ad non conſiderandum, ſecundùm illud Matth. 10.* Nolite cogitare quomodo, aut quid loquamini: *ergo inconſideratio non eſt peccatum.*

2. Præterea, Quicunque conſiliatur, oportet quòd multa conſideret. Sed per defectum conſilij eſt præcipitatio, & per conſequens ex defectu conſiderationis: ergo præcipitatio ſub inconſideratione continetur. Non ergo inconſideratio eſt ſpeciale peccatum.

3. Præterea, Prudentia conſiſtit in actibus rationis practicæ, qui ſunt conſiliari, iudicare de conſiliatis & præcipere. Sed conſiderare præcedit omnes iſtos actus, quia pertinet etiam ad intellectum ſpeculatiuum: ergo inconſideratio non eſt ſpeciale peccatum ſub imprudentia contentum.

Sed contra eſt, quòd dicitur Prouerb. 4. Oculi tui videant recta, & palpebræ tuæ præcedant greſſus tuos, *quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium huius agitur per inconſiderationem: ergo inconſideratio eſt ſpeciale peccatum ſub imprudentia contentum.*

Reſpondeo dicendum, quòd conſideratio importat actum intellectus, ſeu veritatem rei intuentis. Sicut autem inquiſitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum. Vnde & in ſpeculatiuis demonſtratiua ſcientia dicitur iudicatiua, inquãtum per reſolutionem in prima principia intelligibilia, de veritate inquiſitorum diiudicatur. Et ideo conſideratio maximè pertinet ad iudicium. Vnde & defectus recti iudicii ad vitium inconſiderationis pertinet, prout ſcilicet aliquis in rectè iudicando deficit ex hoc, quòd contemnit vel negligit attendere ea, ex quibus rectum iudicium procedit. Vnde manifeſtum eſt quòd inconſideratio eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus non prohibet conſiderare ea quæ ſunt agenda, vel dicenda quando homo habet opportunitatem, ſed dat fiduciam diſcipulis in verbis inductis, vt deficiente ſibi opportunitate vel propter imperitiã, vel quia ſubitò præoccupantur, in ſolo diuino confidant conſilio, quia cum ignoramus quid agere debeamus, hoc ſolum habemus reſidui, vt oculos noſtros dirigamus ad Deum, ſicut dicitur 2. Paralip. 20. Alioquin ſi homo prætermittat facere quod poteſt, ſolum diuinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

Ad ſecundum dicendum, quòd tota conſideratio eorum, quæ in conſilio attenduntur, ordinatur ad rectè iudicandum. Et ideo conſideratio in iudicio perficitur. Vnde etiam inconſideratio maximè opponitur rectitudini iudicij.

Ad tertium dicendum, quòd inconſideratio hic accipitur ſecundùm determinatam materiam, id eſt, ſecundùm agibilia humana, in quibus plura ſunt attendenda ad rectè iudicandum, quam etiam in ſpeculatiuis, quia operationes ſunt in ſingularibus.

Conclvsio eſt affirmans.

Articvlvs V.

Vtrùm inconſtantia ſit vitium ſub imprudentia contentum.

299. *Ad quintum ſic proceditur. Videtur, quòd inconſtantia non ſit vitium ſub imprudentia contentum. Inconſtantia enim videtur in hoc conſiſtere, quod homo non perſiſtat in aliquo difficili. Sed perſiſtere in difficilibus pertinet ad fortitudinem: ergo inconſtantia magis opponitur fortitudini, quàm prudentiæ.*

2. Præterea, Iacob 3. dicitur: Vbi zelus & contentio, ibi inconſtantia, & omne opus prauum. *Sed zelus ad inuidiam pertinet: ergo inconſtantia non pertinet ad imprudentiam, ſed magis ad inuidiam.*

3. Præterea, Ille videtur eſſe inconſtans, qui non perſeuerat in eo quod propoſuerat, quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, & in triſtitiis ad mollem, ſiue delicatum, vt dicitur 7. Ethic. ergo inconſtantia non pertinet ad imprudentiam.* 11. 7 ca 7. tom 5.

Sed contra eſt, quòd ad prudentiam pertinet præferre maius bonum minus bono; ergo deſiſtere à meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc eſt inconſtantia: ergo inconſtantia pertinet ad imprudentiam.

Reſpondeo dicendum, quòd inconſtantia importat receſſum quendam à bono propoſito diffinito. Huiuſmodi autem receſſus principium quidem habet à vi appetitiua, non enim aliquis recedit à priori bono propoſito, niſi propter aliquid quod ſibi inordinatè placet. Sed iſte receſſus non conſummatur niſi per defectum rationis, quæ fallitur in hoc, quod repudiat id quod rectè acceptauerat. Et quia cùm poſſit reſiſtere impulſui paſſionum ſi non reſiſtat, hoc eſt ex debilitate ipſius, quæ non tenet ſe firmiter in bono propoſito concepto. Et ideo inconſtantia quantum ad ſui conſummationem, pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicæ pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnis defectus eiuſdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconſtantia ſecundùm ſui conſummationem ad imprudentiam pertinet. Et ſicut præcipitatio eſt ex defectu circa actum conſilij, & inconſideratio circa actum iudicij, ita inconſtãtia circa actum præcepti. Ex hoc enim dicitur aliquis eſſe inconſtans, quod ratio deficit in præcipiendo ea, quæ ſunt conſiliãta & iudicata.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus, & ſecundùm hoc perſiſtere

sistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipuè tamen ad fortitudinem, quæ patitur maiorem impulsum ad contrarium.

*Ad secundum dicendum, quod inuidia & ira quæ est contentionis principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitiuæ virtutis, ex qua est principium inconstantiæ, vt dictum * est.* (In corp. artic.)

Ad tertium dicendum, quòd continentia & perseuerantia non videntur esse in vi appetitiua, sed solum in ratione. Continens enim patitur quidem peruersas concupiscentias, & perseueans graues tristitias: quod designat defectum appetitiuæ virtutis. Sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseuerantis autem contra tristitias. Vnde continentia & perseuerantia videntur esse species constantiæ ad rationem pertinens, ad quam etiam pertinet inconstantia.

CONCLVSIO est affirmans, & bene explicat S. Thomas rationem inconstantiæ; de materia verò solutionis tertij argumenti disputandum est infrà *quæst. 155.*

ARTICVLVS VI.

Vtrùm prædicta vitia oriantur ex luxuria.

300. *AD sextum sic proceditur. Videtur, quòd prædicta vitia non oriantur ex luxuria. Inconstantia enim oritur ex inuidia, vt dictum * est. Sed inuidia est vitium distinctum à luxuria, ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.* (Infr. qu. 153. ar. 4 & 5. Et mal. qu. 15. a. 4. * Ar. prx. ad 2.)

2. Præterea, Iacob dicitur: Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis. Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quæ est filia auaritiæ, secundùm Gregor. 31. Moralium: ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.* (Lib. 31. cap. 31. à med.)

3. Præterea, Prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi, quàm vitia carnalia: ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus, quàm ex vitiis carnalibus.

*Sed contra est, quòd Gregor. 31. * Moralium, ponit prædicta vitia ex luxuria oriri.* (Lib. 31. Moral. c.)

*Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in 6. * Ethicor. delectatio maximè corrumpit æstimationem prudentiæ: & præcipuè delectatio, quæ est in venereis, quæ totam animam absorbet, & trahit ad sensibilem delectationem. Perfectio autem prudentiæ & cuiuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione à sensibilibus. Vnde cùm prædicta vitia pertineant ad defectum prudentiæ & rationis practicæ, sicut habitum * est, sequitur quod ex luxuria maximè oriantur.* (31. à me. Li 6. c 3. & lib. 7. cap. 11. à med. t. 5. Artic. 2. & huius quæst.)

*Ad primum ergo dicendum, quòd inuidia & ira causant inconstantiam, pertrahendo rationem ad aliud. Sed luxuria causat inconstantiam, totaliter extingendo iudicium rationis. Vnde Philosophus dicit in 7. * Ethicor. quòd incontinens iræ audit quidem rationem, sed non perfectè. Incontinens autem concupiscentiæ totaliter eam non audit.* (Li. 7. c. 6. tom 5.)

*Ad secundum dicendum, quòd etiam duplicitas animi est quiddam consequens ad luxuriam, sicut & inconstantia, prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diuersa. Vnde & Terentius * in Eunucho dicit, quòd in amore est bellum, & rursus pax, & inducia.* (In Scena 1. quę incipit: Quid igitur faciß circa medium illius.)

Ad tertium dicendum, quòd vitia carnalia intantum magis extinguunt iudicium rationis, inquantum longius abducunt à ratione.

CONCLVSIO est, hæc vitia oriuntur ex luxuria, iuxta Gregorium lib. 31. Moralium, cap. 31. & certum est ex aliis causis oriri posse.

QVÆSTIO LIV.

De negligentia, in tres articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de negligentia.

Et circa hoc quæruntur tria.

Primò, vtrùm negligentia sit peccatum speciale.

Secundò, cui virtuti opponatur.

Tertiò, vtrùm negligentia sit peccatum mortale.

ARTICVLVS I.

Vtrùm negligentia sit peccatum speciale.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentiæ opponitur sicut & eligentia. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute: ergo negligentia non est peccatum speciale. 301.

2. Præterea, Illud quod inuenitur in quolibet peccato, non est speciale peccatum. Sed negligentia inuenitur in quolibet peccato, quia omnis qui peccat, negligit ea per quæ à peccato retrahitur, & qui in peccato perseuerat, negligit conteri de peccato: ergo negligentia non est speciale peccatum.

3. Præterea, Omne speciale peccatum habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam. Neque enim est circa mala aut indifferentia, quia ea prætermittere nulli ad negligentiam deputatur. Similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, iam non sunt bona. Ergo videtur quod negligentia non sit vitium speciale.

Sed contra est, quòd peccata quæ committuntur ex negligentia, distinguuntur contra peccata quæ committuntur ex contemptu.

*Respondeo dicendum, quòd negligentia importat defectum debitæ solicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Vnde manifestum est, quòd negligentia habet rationem peccati, vt eo modo, quo solicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia, quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea. Quædam autem sunt vitia specialia propter specialitatẽ actus se extendentis ad omnem materiam. Et huiusmodi sunt omnia vitia, quæ sunt circa actum rationis. Nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo, cùm solicitudo sit quidam specialis actus rationis, vt suprà habitum * est, consequens est quod negligentia, quæ importat solicitudinis defectum, sit speciale peccatum.* (Q. 4. ar. 9.)

Ad primum ergo dicendum, quòd diligentia videtur esse idem solicitudini, quia in his quæ diligimus, maiorem solicitudinem adhibemus. Vnde diligentia sicut & solicitudo requiritur ad quamlibet virtutem, inquantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

Ad secundum dicendum, quòd in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, puta defectum consilij & aliorum huiusmodi. Vnde sicut præcipitatio est speciale peccatii, propter specialem actum rationis, qui prætermittitur, scilicet consilium, quamuis possit inueniri in quolibet genere peccatorum, ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis, qui est solicitudo, quamuis inueniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

Ad tertium dicendum, quòd materia negligentiæ propriè sunt bona, quæ quis agere debet, non quod ipsa sint bona, cùm negligenter aguntur, sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, siue prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum solicitudinis, siue etiam aliqua debita circumstantia actus.

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS II.

Vtrùm negligentia opponatur prudentiæ.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd negligentia non opponatur prudentiæ. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia, vel torpor, qui pertinet ad acediam, vt patet per Gregor. 31. Moral. Acedia autem non opponitur prudeniæ, sed* 302. (Supr. qu. 53. art. 1. cor. Et Phil. 4. cor. 3. * cap. 31.)

magis

magis charitati, vt suprà dictum * est: ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

2. *Præterea, Ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiæ, sed magis virtutibus moralibus executiuis, ergo negligentia non opponitur prudentiæ.*

3. *Præterea, Imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum, neque circa consilium, in quo deficit præcipitatio, neque circa iudicium, in quo deficit inconsideratio, neque circa præceptum, in quo deficit inconstantia, ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.*

4. *Præterea, Eccles. 7. dicitur: Qui timet Deum, nihil negligit, sed vnumquodque peccatum præcipuè excluditur per virtutem oppositam: ergo negligentia magis opponitur timori, quam prudentiæ.*

Sed contra est, quod dicitur Eccles. 10. Lasciuus & imprudens non obseruat tempus: *sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.*

*Respondeo dicendum, quòd negligentia directè opponitur solicitudini. Solicitudo autem pertinet ad rationem, & rectitudo solicitudinis ad prudentiam. Vnde per oppositum negligentia ad imprudẽtiam pertinet, & hoc etiam ex ipso nomine apparet, quia sicut Isidor. dicit * in lib. Etymol. negligens dicitur quasi nec eligens. Electio autem recta eorum, quæ sunt ad finem, ad prudentiam pertinet. Vnde negligentia pertinet ad imprudentiam.*

Ad primum ergo dicendum, quòd negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio. Pigritia autem & torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remissionem quandam importat in ipsa executione. Et ideo conuenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est tristitia aggrauans, id est impediens animum ab operando.

Ad secundum dicendum, quòd omissio pertinet ad exteriorem actum. Est enim omissio quando prætermittitur aliquis actus debitus. Et ideo opponitur iustitiæ, & est effectus negligentiæ, sicut etiam executio iusti operis est effectus rationis rectæ.

Ad tertium dicendum, quòd negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet solicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, & aliter inconstans. Inconstans enim deficit in præcipiendo quasi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

Ad quartum dicendum, quòd timor Dei operatur ad vitationem cuiuslibet peccati, quia, vt dicitur Prou. 15. Per timorem Domini declinat omnis à malo. *Et ideo timor facit negligentiam vitare. Non tamen, ita quod directè negligentia timori opponatur, sed inquantum timor excitat hominem ad actus rationis. Vnde etiam suprà habitum * est cùm de passionibus ageretur, quòd timor facit consiliatiuos.*

CONCLVSIO est affirmans.

ARTICVLVS III.

Vtrùm negligentia possit esse peccatum mortale.

303. *AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd negligentia non possit esse peccatum mortale, quia super illud Iob 9. Verebar omnia opera mea, &c. dicit gloss. * Greg. quòd illam, scilicet negligentiam minor amor Dei exaggerat. Sed vbicunque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. ergo negligentia non est peccatum mortale.*

2. *Præterea, Super illud Eccles. 7.* de negligentia tua purga te, *cum paucis, dicit * gloss. Quamuis oblatio parua sit, multiorum delictorum purgat negligentias. Sed hoc non esset, si negligentia esset peccatum mortale, ergo negligentia non est peccatum mortale.*

3. *Præterea, In lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in Leuit. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.*

Sed contra est, quòd habetur Prouerb. 19. Qui negligit viam suam, mortificabitur.

*Respondeo dicendum, quòd sicut dictum * est, negligentia prouenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non solicitatur, vt præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere, quòd negligentia sit peccatum mortale, vno modo ex parte eius quod prætermittitur per negligentiam. Quod quidem si sit de necessitate salutis, siue sit actus, siue circumstantia, erit peccatum mortale. Alio modo ex parte causæ. Si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quæ sunt Dei, vt totaliter à Dei charitate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale: & hoc præcipuè contingit, quando negligentia sequitur ex contemptu. Alioquin si negligentia consistat in prætermissione alicuius actus vel circumstantiæ, quæ non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu feruoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum, tunc negligentia non est peccatum mortale, sed veniale.*

Ad primum ergo dicendum, quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter. Vno modo per defectum feruoris charitatis, & sic causatur negligentia quæ est peccatum veniale. Alio modo per defectum ipsius charitatis, sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solum amore naturali, & tunc causatur negligentia, quæ est peccatum mortale.

*Ad secundum dicendum, quòd parua oblatio cum humili mente & pura dilectione facta, vt ibidem * dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.*

Ad tertium dicendum, quòd quando negligentia consistit in prætermissione eorum quæ sunt de necessitate salutis: tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quæ consistunt in interioribus actibus, sunt magis occulta. Et ideo pro eis certa sacrificia non iniungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quædam publica protestatio peccati, quæ non est facienda de peccato occulto.

CONCLVSIO est affirmans.

Circa hanc quæstionem notandum est duplicem esse negligentiam, alteram oppositam studiositati, qua quis negligit scire quæ debet scire, & negligit facienda necessaria ad acquirendam scientiam. Alteram oppositam prudentiæ, de qua hîc agit S. Thomas, quæ significat defectum sollicitudinis, vt docuit *art.* 1. & circa actum præcipiendi & exequendi versatur, vt dixit *art.* 1. *ad* 3. An verò negligentia rerum agendarum sit speciale peccatum, disputatur 1. 2. *ad quæstionem* 76. vbi P. Vasquez *disp.* 119.

QVÆSTIO LV.

De vitiis oppositis prudentiæ secundùm similitudinem, & primò de prudentia carnis, in octo articulos diuisa.

POSTEA *considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum ipsa.*

Et circa hoc quæruntur octo.

Primò, vtrùm prudentia carnis sit peccatum.
Secundò, vtrùm sit peccatum mortale.
Tertiò, vtrùm astutia sit peccatum speciale.
Quartò, de dolo.
Quintò, de fraude.
Sextò, de solicitudine temporalium rerum.
Septimò, de solicitudine futurorum.
Octauò, de origine horum vitiorum.

Articulus I.

Vtrùm prudentia carnis sit peccatum.

304. *Ad primum sic proceditur. Videtur quòd prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus, quam aliæ virtutes morales, vtpote omnium regitiua. Sed nulla iustitia vel temperantia est peccatum, ergo neque aliqua prudentia est peccatum.*

2. Præterea, Prudenter operari ad finem, qui licitè amatur, non est peccatum. Sed caro licitè amatur. Nemo enim vnquam carnem suam odio habuit, vt habetur ad Ephes. 5. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

3. Præterea, Sicut homo tentatur à carne, ita etiam tentatur à mundo & à diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam diaboli: ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

Sed contra, Nullus est inimicus Deo, nisi propter iniquitatem, secundum illud Sap. 14. Simul odio sunt Deo, impius & impietas eius: *sed sicut dicitur ad Rom. 8. Prudentia carnis inimica est Deo, ergo prudentia carnis est peccatum.*

q.47. art. 13. *Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, prudentia est circa ea, quæ sunt ad finem totius vitæ. Et ideo prudentia carnis propriè dicitur, secundum quod aliquis bona carnis habet, vt vltimum finem suæ vitæ: manifestum est autem quod hoc est peccatum. Per hoc enim homo deordinatur circa vltimum finem,* 1.2. q 2. art 5. *qui non consistit in bonis corporis, sicut supra habitum * est. Et ideo prudentia carnis est peccatum.*

Ad primum ergo dicendum, quòd iustitia & temperantia in sua ratione important id, vnde virtus laudatur, scilicet æqualitatem & concupiscentiarum refrenationem, & ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiæ sumitur à prouidendo, q 47 a 1. & qu.49. art.6. *sicut suprà dictum * est, quod etiam ad mala extendi potest. Et ideo licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo. Et secundum hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.*

Ad secundum dicendum, quòd caro est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licitè diligitur caro, vt ordinetur ad bonum animæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur vltimus finis, erit inordinata & illicita dilectio. Et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

Ad tertium dicendum, quòd diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur prudentia diaboli, sicut prudentia respectu alicuius mali finis, sub cuius ratione tentat nos mundus & caro, inquantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi, vel carnis. Et ideo dicitur prudentia carnis, & etiam prudentia mundi, secundum illud Luc. 16. Filij huius seculi prudentiores sunt in generatione sua, &c. *Apostolus autem totum comprehendit sub prudentia carnis, quia etiam exteriores mundi appetimus propter carnem. Potest tamen dici, quòd quia prudentia quodammodo dicitur Sapientia, vt suprà dictum * est, ideo se-* q.47. ar. 2. ad 1. *cundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Vnde Iac. 3. dicitur sapientia esse terrena, animalis, & diabolica, vt su-* q.45. ar. 4. & 2. ad 1. *prà expositum * est, cùm de sapientia ageretur.*

Conclvsio est affirmans.

An verò sit speciale peccatum, sicut de imprudentia philosophandum est, & ex ibi dictis impugnandum est quod *quæstione 5 puncto 2.* docet P. Valentia esse speciale si sit directè volitum.

Articulus II.

Vtrùm prudentia carnis sit peccatum mortale.

305. *Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebellare enim diuinæ legi est peccatum mortale, quia per hoc Deus contemnitur. Sed prudentia carnis non est subiecta legi Dei, vt habetur Rom. 8. ergo prudentia carnis est peccatum mortale.*

2. Præterea, Omne peccatum in Spiritum sanctũ est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritum sanctum. Non enim potest esse subiecta legi Dei, vt dicitur Rom. 8. & ita videtur esse peccatum irremissibile, quod est proprium peccati in Spiritum sanctum: ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

*3. Præterea, Maximo bono opponitur maximum malum, vt patet in * 8. Ethic. Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ,* lib. 9. c. 10. circa prin. t. 5. *quæ est præcipua inter virtutes morales: ergo prudentia carnis est præcipua inter peccata mortalia, & ita est peccatum mortale.*

Sed contra, Illud quod diminuit peccatum, non importat de B *se rationem peccati mortalis. Sed cautè prosequi ea, quæ pertinent ad curam carnis (quod videtur ad prudentiam carnis pertinere) diminuit peccatum, ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.*

*Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, prudens* q.47. art. 13. & ar. 2. ad 1. *dicitur aliquis dupliciter. Vno modo simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitæ: alio modo secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem, puta sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione, vel in aliquo huiusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiæ rationem, ita scilicet quòd in cura carnis constituatur vltimus finis totius vitæ, sic est peccatum mortale, quia per hoc homo auertitur à Deo, cum impossibile sit esse plures fines vltimos, vt suprà habitum * 1.2 qu. art. 5. est. Si verò prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque, quòd aliquis inordinatè afficitur ad* C *aliquod delectabile carnis absque hoc, quòd auertatur à Deo per peccatum mortale, vnde non constituit finem totius vitæ in delectatione carnis. Et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam, est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis, quia sic vtitur homo cura carnis vt ad finem.*

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus loquitur de prudentia carnis, secundum quod finis &c constituitur in bonis carnis totius vitæ humanæ, & sic est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd prudentia carnis non importat peccatum in Spiritum sanctum. Quod enim dicitur, quòd non potest esse subiecta legi Dei, non sic est intelligendum, quasi ille qui habet prudentiam carnis, non possit conuerti, & subiici legi Dei, D *sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subiecta, sicut nec iniustitia potest esse iusta, nec calor potest esse frigidus: quamuis calidum possit esse frigidum.*

Ad tertium dicendum, quòd omne peccatum opponitur prudentiæ, sicut & prudentia participatur in omni virtute. Sed ideo non oportet quòd quodlibet peccatum prudentiæ oppositum, sit grauissimum, sed solum quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

Conclvsio, prudentia vel potest esse veniale vel mortale peccatum.

In solutione secundi explicat S. Thomas illud ad Romanos 8. *Prudentia carnis legi Dei non est subiecta.* explicat verò de prudentia illa formaliter, sic enim non potest subiici Deo: & sic etiam explicat August. *tomo 6. libro contra Fortunatum, post medium, & tractatu 74. in Ioannem.* E

Articulus III.

Vtrùm astutia sit speciale peccatum.

306. *Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacræ scripturæ non inducunt* Iuſa. 14. co Et q. 49. art 1. co. Et q. *aliquem ad peccatum, inducunt autem ad astutiam, secundum illud* 97. a 2. ad 3.

illud Prouerb. 1. Vt detur paruulis astutia: ergo astutia non est peccatum.

2. Præterea, Prouerb. 13. dicitur, Astutus omnia agit cum consilio. Aut ergo ad finem bonum, aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur esse peccatum. Si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis vel seculi: ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

Lib. 10. Moral c. 27. ante med. 3. Præterea, * Gregor. 10. Moral. exponens illud Iob 12. Diridetur iusti simplicitas, dicit, Sapientia huius mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quæ falsa sunt, vera ostendere, quæ vera sunt, falsa demonstrare, & postea subdit: Hæc prudentia vsu à iuuenibus scitur, à pueris pretio discitur. Sed ea quæ prædicta sunt, videntur ad astutiam pertinere: ergo astutia non distinguitur à prudentia carnis vel mundi, & ita non videtur esse speciale peccatum.

Sed contra est, quod Apostol. dicit 2. ad Corinth. 4. Abdicamus occulta dedecoris; non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei: ergo astutia est quoddam peccatum.

Respondeo dicendum, quòd prudentia est recta ratio agibilium, sicut scientia est recta ratio scibilium. Contingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculatiuis. Vno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quæ apparet vera. Alio modo ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis quæ videntur esse vera, siue sint ad conclusionem veram, siue ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam, habens aliquam similitudinem eius dupliciter. Vno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem, qui non est verè bonus, sed apparens, & hoc pertinet ad prudentiam carnis. Alio modo inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum, vel bonum, vel malum, vtitur non veris viis, vel simulatis & apparentibus, & hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Vnde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum, & à prudentia carnis distinctum.

Li. 4. c. 1. parũ ante med. o tom. 7. Ad primum ergo dicendum, quòd sicut * August. dicit in 4. contra Iulianum: Sicut prudentia abusiuè quandoque in malo accipitur, ita etiam astutia quandoque in bono. Et hoc propter similitudinem vnius ad alterum. Propriè tamen astutia in malo accipitur, sicut & * Philosophus dicit in 6. Ethic.

Ca. 11. à med. illius, t. 5. Ad secundum dicendum, quod astutia potest consiliari, & ad finem bonum & ad finem malum. Nec oportet ad finem bonum falsis viis peruenire & simulatis, sed veris. Vnde etiam astutia si ordinetur ab bonum finem, est peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd Gregor. sub prudentia mundi accepit omnia quæ possunt ad falsam prudentiam pertinere. Vnde etiam sub hac comprehenditur astutia.

Conclvsio est affirmans & intelligenda de speciali inter defectus rationis, non quòd habeat malitiam moralem distinctam à malitia vitij voluntatis, iuxta suprà dicta.

Articvlvs IV.

Vtrùm dolus sit peccatum, ad astutiam pertinens.

307. Inf. q. 69. a. 1. & Et q. 4. a. 1. AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd dolus non sit peccatum, ad astutiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non inuenitur, & præcipuè mortale: inuenitur autem in eis quis dolus, secundùm illud 2. ad Corinth. 12. Cùm essem astutus, dolo vos cepi. ergo dolus non est semper peccatum.

2. Præterea, Dolus maximè ad linguam pertinere videtur, secundum illud Psal. 5. Linguis suis dolosè agebant. Astutia autem sicut & prudentia est in ipso actu rationis: ergo dolus non pertinet ad astutiam.

3. Præterea, Prouerb. 12. dicitur: Dolus in corde cogitantium mala. Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam: ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

A Sed contra est, quod astutia ad circumueniendum ordinatur, secundum illud Apostol. ad Ephes. 4. In astutia ad circumuentionem erroris, ad quod etiam dolus ordinatur: ergo dolus pertinet ad astutiam.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas & apparentes ad aliquem finem prosequendum, vel bonum, vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari. Vno quidem modo in ipsa excogitatione viarum huiusmodi, & hoc propriè pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis, & secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quandam executionem astutiæ, & secundum hoc ad Ar. prec. B astutiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut astutia propriè accipitur in malo, abusiuè autem in bono; ita etiam & dolus qui est astutiæ executio.

Ad secundum dicendum, quòd executio astutiæ ad decipiendum, primo quidem & principaliter sit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa, quibus homo significat aliquid alteri, vt patet per * August. in lib. de doctr. Christ. Et ideo dolus maximè attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum & in factis, secundum illud Psal. 105. Et dolum facerent in seruos eius. Est etiam dolus in corde, secundum illud Eccles. 19. Interiora eius plena sunt dolo. Sed hoc est secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud Psalm. 37. Et dolos tota die meditabantur. Li. 1. c. 3. circa me dium.

Ad tertium dicendum, quòd quicunque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc, quòd C suum propositum impleant, & vt plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur, quamuis contingat quandoque, quòd absque astutia & dolo aliqui apertè & per violentiam malum operentur. Sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

Conclvsio est affirmans.

Articvlvs V.

Vtrùm fraus ad astutiam pertineat.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quòd fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quod aliquis decipi se patiatur, ad quod astutia tendit. Est autem laudabile, quòd aliquis patiatur fraudem, secundum illud 1. ad Corinth. 6. 308. Supr. a. 4. & locis ibid. notatis. D Quare non magis fraudem patimini? ergo fraus non pertinet ad astutiam.

2. Præterea, Fraus pertinere videtur ad illicitam exceptionem vel receptionem exteriorum rerum. Dicitur enim Actor. 5. quòd vir quidam nomine Ananias cum Sapphira vxore sua vendidit agrum, & fraudauit de pretio agri. Sed illicite vsurpare vel retinere res exteriores pertinet ad iniustitiam vel illiberalitatem: ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

3. Præterea, Nullus astutia vitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos: dicitur enim Prouerb. 1. de quibusdam, quòd moliuntur fraudes contra animas suas: ergo fraus non pertinet ad astutiam.

Sed contra, Fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud Iob 13. Nunquid decipietur, vt homo vestris fraudulentiis? Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet. E

Respondeo dicendum, quòd sicut dolus consistit in executione astutiæ, ita etiam & fraus. Sed in hoc differre videntur, quòd dolus pertinet vniuersaliter ad executionem astutiæ, siue fiat per verba, siue per facta. Fraus autem magis propriè pertinet ad executionem astutiæ, secundum quod fit per facta.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus, non inducit fideles ad hoc, quòd decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc, quòd effectum deceptionis patienter tolerent, in sustinendis iniuriis fraudulenter illatis.

Ad

Ad secundum dicendum,quòd executio æstutiæ potest fieri per aliquod aliud vitium,sicut & executio prudentiæ fit per virtutes. Et hoc modo nihil prohibet, defraudationem pertinere ad auaritiam,vel illiberalitatem.

Ad tertium dicendum,quòd illi qui fraudes faciunt,ex eorum intentione,non moliuntur aliquid contra seipsos, vel contra animas suas: Sed ex iusto Dei iudicio prouenit, vt id quod contra alios moliuntur, contra eos retorqueatur, secundum illud Psal.7. Incidit in foueam quam fecit.

CONCLVSIO est, affirmans.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm licitum sit solicitudinem habere de temporalibus rebus.

309. Infr. qu. 118 ar.7. cor. Et 3. contra ca.115 fi. & quodlib.7 art. 17 ad 7. Et Phil. 4.c.5.

AD sextum sic proceditur. Videtur,quòd licitum sit solicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad præsidentem enim pertinet,solicitum esse de his quibus præest,secundum illud Rom. 12. Qui præest in solicitudine. *Sed homo præest ex diuina ordinatione temporalibus rebus,secundum illud Psal.*8. Omnia subiecisti sub pedibus eius, oues & boues,&c. *ergo homo debet habere solitudinem de rebus temporalibus.*

2. *Præterea, Vnusquisque solicitus est de fine, propter quem operatur: Sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet. Vnde Apostolus dicit* 2. *ad Thessal.* 3. Si quis non vult operari, non manducet. *Ergo licitum est solicitari de rebus temporalibus.*

3. *Præterea, Solicitudo de operibus misericordiæ laudabilis est,secundum illud* 2.*ad Tim.*1. Cùm Romam venisset, solicitè me quæsiuit. *Sed solicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiæ, puta cum quis solicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum & pauperum. Ergo solicitudo temporalium rerum non est illicita.*

*Sed contra est,quod Dominus dicit Matth.*6.Nolite solliciti esse,dicentes:quid manducabimus,aut quid bibemus, aut quo operiemur:*quæ tamen sunt maximè necessaria.*

Respondeo dicendum,quòd solicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem, quòd maius studium adhibetur, vbi est timor deficiendi. Et ideo vbi est securitas consequendi,minor interuenit solicitudo. Sic ergo solicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita. Vno quidem modo ex parte eius de quo solicitamur, si scilicet temporalia tanquam finem quæramus. Vnde & * *Augustin.dicit in libro de operibus monachorum, Cùm dominus dicit:Nolite solliciti esse,&c. hoc dicit,vt non ista intueantur,& propter ista faciant quicquid in Euangelij prædicatione facere iubentur. Alio modo potest esse temporalium solicitudo illicita propter superfluum studium,quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo à spiritualibus, quibus principalius inseruire debet, retrahitur. Et ideo dicitur Matth.* 13. *quod solicitudo seculi suffocat verbum. Tertio modo ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet non faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant. Quod Dominus tripliciter excludit. Primò propter maiora beneficia homini præstita diuinitus præter suam solicitudinem, scilicet corpus & animam. Secundò propter subuentionem; qua Deus animalibus & plantis subuenit, absque opere humano, secundum proportionem suæ naturæ. Tertiò ex diuina prouidentia, propter cuius ignorantiam Gentiles circa temporalia bona quærenda principalius solicitantur. Et ideo concludit,quòd principaliter nostra solicitudo esse debet de spiritualibus bonis,sperantes quòd etiam temporalia nobis proueniant ad necessitatem,si fecerimus quod debemus.*

Cap 26. paulò à prin. t 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd temporalia bona subiecta sunt homini, vt eis vtatur ad necessitatem, non vt in eis finem constituat,& superflue circa ea sollicitetur.

Ad secundum dicendum, quòd solicitudo eius qui corporali labore panem acquirit, non est superflua, si sit moderata. Et * *Hieron.dicit quod labor exercendus est,solicitudo tollenda superflua,scilicet animum inquietans.*

Super illud Mat. 6. Nolite soliciti esse,t.9.

Ad tertium dicendum, quòd solicitudo temporalium in operibus misericordiæ ordinatur ad finem charitatis. Et ideo non est illicita,nisi sit superflua.

CONCLVSIO, simpliciter potest esse illicita sollicitudo hæc. Primò, si temporalia vt finis quærantur. Secundò propter superfluum studium. Tertiò ex superfluo timore.

Secunda conclusio in solutione secundi, sollicitudo hæc est licita si sit moderata. Ex his facilè est explicare plura loca Scripturæ, & Patrum, quorum aliqua explicat S. Thomas. Agit verò de sollicitudine,quia suprà dixit ad prudentiam pertinere.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm quis debeat esse solicitus futurorum.

AD septimum sic proceditur. Videtur quòd aliquis debeat solicitus esse futurorum. Dicitur enim Prou.6. Vade ad formicam ô piger,& considera vias eius,& discè sapientiam, quæ cùm non habeat ducem, nec præceptorem, parat in æstate cibum sibi, & congregat in messe quod comedat. *Sed hoc est in futurum solicitari: ergo laudabilis est solicitudo futurorum.* 310. Infr. 22. a.7. ad 3. & 3. contra c.115.

2. *Præterea,Solicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia præcipuè est futurorum. Præcipua enim pars eius est prouidentia futurorum, vt suprà * dictum est: ergo virtuosum est solicitari de futuris.* Q.49.a.6.

3. *Præterea, Quicunque reponit aliquid in posterum conseruandum,solicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur Ioan.* 12.*loculos habuisse ad aliquid conseruandum, quos Iudas deferebat. Apostoli etiam conseruabant pretia prædiorum, quæ ante pedes eorum ponebatur,vt legitur Act.*4.*ergo licitum est in futurum solicitari.*

*Sed contra est, quod Dominus dicit Matth.*6. *Nolite soliciti esse in crastinum. Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit* * *Hieronymus.* In fine cõmen. ad cap.6. Mat. t.9.

Respondeo dicendum,quòd nullum opus potest esse virtuosum, nisi debitis circumstantiis vestiatur.: Inter quas vna est debitum tempus,secundum illud Eccles. 8. Omni negotio tempus est & opportunitas, *quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori solicitudine locum habet. Vnicuique enim tempori competit propria solicitudo, sicut tempori æstatis competit solicitudo metendi, ipsi autumno autem competit solicitudo vindemiæ. Si quis ergo tempore æstatis de vindemia tam esset solicitus, superfluè præoccuparet futuri temporis solicitudinem, vnde huiusmodi solicitudinem tanquam superfluam Dominus prohibet,dicens: Nolite soliciti esse in crastinum. Vnde subdit, Crastinus enim dies solicitus erit sibiipsi, id est,suam propriam solicitudinem habebit,quæ sufficiet ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit: Sufficit diei malitia sua, id est, afflictio solicitudinis.*

Ad primum ergo dicendum, quòd formica habet sollicitudinem congruam tempori. Et hoc nobis imitandum proponitur.

Ad secundum dicendum, quod ad prudentiam pertinet prouidentia debita futurorum. Esset autem inordinata futurorum prouidentia vel solicitudo, si quis temporalia,in quibus dicitur præteritum & futurum, tanquam fines quæreret, vel si superflua quæreret vltra præsentis vitæ necessitatem, vel si tempus solicitudinis præoccuparet.

*Ad tertium dicendum, quòd sicut * Augustin. in lib.de sermo. Domini in monte. Cùm viderimus aliquem seruum Dei prouidere ne ista necessaria sibi desint, non iudicemus eum de crastino solicitum esse. Nam & ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est:& in Actibus Apostolorum scriptum est, ea quæ ad victum sunt necessaria, procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo Dominus improbat, si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista non militet Deo.* lib.2.ca. in princ. tom.4.

CONCLVSIO est,non est licita sollicitudo intempestiua

pestiua qua anteuertitur futuri temporis cura, quam bene explicat S. Thomas.

Articvlvs VIII.

Vtrùm huiusmodi vitia oriantur ex auaritia.

311. Infr. qu. 77. ar. 4. & 8. Et 2. d. 42. q. 2. & 3. Et mal. q. 13. art. 3. * 3. 53. 2.

*Ad octauum sic proceditur. Videtur, quòd huiusmodi vitia non oriantur ex auaritia, quia sicut * dictum est, per luxuriam maximè ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed huiusmodi vitia opponuntur rationi rectæ, scilicet prudentiæ: ergo huiusmodi vitia maximè ex luxuria oriuntur, præsertim cum* 6. * lib. 7. Ethi. c. 6. circa med. *Philosoph. dicat in 7. Ethicor. quòd Venus est dolosa, & eius corrigia est varia, & quod ex insidiis agit incontinens concupiscentia.*

2. *Præterea. Prædicta vitia habent quandam similitudinem* * qu. 47. art. 13. & in diuis. qu. 53. & 55. *prudentiæ, vt * dictum est. Sed ad prudentiam, cùm sit in ratione, maiorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia, vt superbia & inanis gloria: ergo huiusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri, quàm ex auaritia.*

3. *Præterea, Homo insidiis vtitur non solum in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum cædes, quorum primum pertinet ad auaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis vti pertinet ad astutiam, dolum & fraudem: ergo prædicta vitia non solum oriuntur ex auaritia, sed etiam ex ira.*

Lib. 31. Moral. c. 31. 2 me. *Sed contra est, quod * Gregor. 31. Moral. ponit fraudem filiam auaritiæ.*

Ar. 3. huius quæ. & qu. 47. art. 13. *Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est, prudentia carnis & astutia cum dolo & fraude, quandam similitudinem habent cum prudentia in aliquali vsu rationis. Præcipuè autem inter alias virtutes morales, vsus rationis rectæ apparet in iustitia, quæ est in appetitu rationali. Et ideo vsus rationis indebitus etiam maximè apparet in vitiis oppositis iustitiæ. Opponitur autem sibi maximè auaritia, & ideo prædicta vitia, maximè ex auaritia oriuntur.*

Ad primum ergo dicendum, quòd luxuria propter vehementiam delectationis & concupiscentiæ, totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In prædictis autem vitiis aliquis vsus rationis est, licet inordinatus. Unde prædicta vitia non oriuntur directè ex luxuria. Quod autem Loco citato in arg. *Philosophus Venerem dolosam appellat, hoc dicitur secundum quandam similitudinem, inquantum scilicet hominem subito surripit, sicut & in dolis agitur: non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiæ & delectationis. Unde & subdit, quòd Venus furatur intellectum multum sapientis.*

Ad secundum dicendum, quòd ex insidiis agere, ad quandam pusillanimitatem pertinere videtur. Magnanimus enim in 11. 4. Eth. c. 3. 1. 5. *omnibus vult manifestus esse, vt * Philosophus dicit in 4. Ethicor. Et ideo quia superbia quandam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit, inde est quod non directè ex superbia huiusmodi vitia oriuntur, quæ vtuntur fraude & dolo. Magis autem hoc pertinet ad auaritiam, quæ vtilitatem quærit, paruipendens excellentiam.*

Ad tertium dicendum, quòd ira habet subitum motum. Unde præcipitanter agit, & absque consilio, quo vtuntur prædicta vitia, licet inordinatè. Quod autem aliqui insidiis vtantur, ad cædes aliorum, non prouenit ex ira, sed magis ex odio, quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, vt dicit 11. 2 c. 4. declinãdo ad fin. tom. 6. *Philosophus in 2. Rhetor.*

Conclvsio est, hæc vitia maximè oriuntur ex auaritia. sumitur ex Gregorio 31. *moralium, cap.* 31. docet verò maximè oriri, quia ex aliis causis oriri possunt.

Qvæstio LVI.

De præceptis ad prudentiam pertinentibus, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est de præceptis ad prudentiam pertinentibus.

Et circa hoc quæruntur duo.

Primò, de præceptis pertinentibus ad prudentiam.

Secundò, de præceptis pertinentibus ad vitia opposita.

Articvlvs I.

Vtrùm de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi. De principaliori enim virtute principaliora præcepta dari debet. Sed principaliora præcepta legis sùt præcepta decalogi. Cùm ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi. 312.

2. *Præterea, In doctrina Euangelica continetur lex, maximè quantum ad præcepta decalogi. Sed in doctrina Euangelica datur præceptum de prudentia, vt Matth.* 10. Estote prudentes sicut serpentes: *ergo inter præcepta decalogi debuit præcipi actus prudentiæ.*

3. *Præterea, Alia documenta veteris testamenti ad præcepta decalogi ordinantur. Vnde & Malach. vlt. dicitur:* Memento te legis Moysi serui mei, quam mandaui ei in Oreb. *Sed in aliis documentis veteris testamenti dantur præcepta de prudentia, sicut Prouerb.* 3. Ne innitaris prudentiæ tuæ. *Et infrà* 4. *cap.* Palpebræ tuæ præcedant gressus tuos: *ergo & in lege debuit aliquod præceptum de prudentia dari, & præcipuè inter præcepta decalogi.*

Sed contrarium patet enumeranti præcepta decalogi.

*Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, cùm de præceptis ageretur, præcepta decalogi sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in existimatione omnium quasi ad naturalem rationem pertinentia. Præcipuè autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanæ vitæ, qui se habent in agendis sicut principia naturaliter cognita in speculatiuis, vt ex suprà * dictis patet. Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quæ sunt ad finem, vt suprà * dictum est. Et ideo non fuit conueniens, vt inter præcepta decalogi aliquod præceptum poneretur, ad prudentiam pertinens directè, ad quam tamen omnia præcepta decalogi pertinent, secundum quod ipsa est directiua omnium virtuosorum actuum.* 1. 2. qu. 100. a. 2. Q. 47. ar. 2. & 6. Q. 47. ar. 6.

*Ad primum ergo dicendum, quòd licet prudentia sit simpliciter principalior virtus aliis virtutibus moralibus, iustitia tamen principalius respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, vt suprà * dictum est. Et ideo principalia præcepta legis, quæ sunt præcepta decalogi, magis debuerunt ad iustitiam, quam ad prudentiam pertinere.* Q. 44 ar. 1. & 1. c. q. 60 a. 5.

Ad secundum dicendum, quòd doctrina Euangelica est doctrina perfectionis. Et ideo oportuit, quòd in ipsa perfectè instrueretur homo de omnibus quæ pertinent ad rectitudinem vitæ siue sint fines, siue sint ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina Euangelica etiam de prudentia præcepta dari.

Ad tertium dicendum, quòd sicut alia doctrina veteris testamenti ordinatur ad præcepta decalogi, vt ad finem: ita etiam conueniens fuit, vt in subsequentibus documentis veteris testamenti homines instruerentur de actu prudentiæ, qui est circa ea quæ sunt ad finem.

Conclvsio est negans.

ARTICVLVS II.

Vtrùm in veteri lege fuerint conuenienter præcepta prohibitiua proposita de vitiis oppositis prudentiæ.

313. *AD secundum sic proceditur. Videtur,quòd in veteri lege fuerint inconuenienter præcepta prohibitiua proposita de vitiis oppositis prudentiæ. Opponuntur enim prudentiæ non minus illa quæ habent directam oppositionem ad ipsam (sicut imprudentia & partes eius) quàm illa, quæ cum ipsa similitudinem habent, sicut astutia, & quæ ad ipsam pertinent. Sed hæc vitia prohibentur in lege. Dicitur enim Leuit.* 19. Non facies calumniam proximo tuo. *Et Deut.*25. Non habebis in sæculo tuo diuersa pondera,minus & maius. *Ergo, & de illis vitiis,quæ directè opponuntur prudentiæ,aliqua præcepta prohibitiua dari debuerunt.*

2. *Præterea,In multis aliis rebus potest fieri fraus, quàm in emptione & venditione. Inconuenienter ergo fraudem in sola emptione & venditione lex prohibuit.*

3. *Præterea, Eadem ratio est præcipiendi actum virtutis,& prohibendi actum vitij oppositi. Sed actus prudentiæ non inueniuntur in lege præcepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.*

A *Sed contrarium patet per præcepta legis inducta.*

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est, iustitia maximè respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, quia iustitia est ad reddendum debitum alteri, vt infra* dicetur. Astutia autem quantum ad executionem maximè committitur in his,circa quæ est iustitia: vt* dictum est. Et ideo conueniens fuit vt præcepta prohibitiua darentur in lege,de executione astutiæ,inquantum ad iniustitiam pertinet. Sicut cum dolo & fraude aliquis alicui calumniam ingerit: vel eius bona surripit.* 1.2 q 60. a.3. ad 1. Quæ. 58. art.8. Quæ. 55. art.5.

Ad primum ergo dicendum,quòd illa vitia quæ directè opponuntur prudentiæ manifesta contrarietate, non ita pertinent ad iniustitiam,sicut executio astutiæ. Et ideo non ita prohibentur in lege,sicut fraus & dolus,quæ ad iniustitiam pertinent.

B *Ad secundum dicendum,quòd omnis fraus vel dolus commissa in his quæ ad iustitiam pertinent, potest intelligi esse prohibita, Leuit.* 19. *in prohibitione calumniæ. Præcipuè autem solet fraus exerceri & dolus in emptione & venditione: secundum illud Eccles.*26. Non iustificabitur caupo à peccato labiorum. *Propter hoc specialiter præceptum prohibitiuum datur in lege de fraude,circa emptiones & venditiones commissa.*

Ad tertium dicendum, quòd omnia præcepta de actibus iustitiæ in lege data, pertinent ad executionem prudentiæ: sicut & præcepta prohibitiua data de furto, calumnia & fraudulenta venditione,pertinent ad executionem astutiæ.

CONCLVSIO est affirmans.

Finis Tomi primi in secundam secundæ S. Thomæ.



INDEX

INDEX LOCORVM
SACRÆ SCRIPTVRÆ,
QVÆ IN TOTO HOC
LIBRO VEL STRICTE,
VEL ACCVRATE' EXPLORANTVR.

EX VETERI TESTAMENTO.

Ex Geneſi.

CAP. 2. EX omni ligno paradiſi comede, de ligno autẽ ſcientiæ boni & mali ne comedas, &c. Diſp. 54. dub. 1. 654. d
Ibid. Hoc nunc os ex oſſibus meis, & caro de carne mea, &c. D. 27. d. 1. 342. e
3. Maledicta terra in opere tuo. D. 22. d. 4. 284. c
Ibid. Ipſa conteret caput tuum. D. 22. d. 5. 287. d
Ibid. Dixit ſerpens mulieri: Nequaquam morieris. D. 54. d. 1. 654. d
Ibid. Mulier quam dediſti mihi ſociam dedit mihi de ligno, & comedi. D. 54. d. 1. 655. c
Ibid. Ecce Adam quaſi vnus ex nobis factus eſt, ſciens bonum & malum. D. 54. d. 2. 661. b.
4. Nequaquam ita fiet. D. 3. d. 2. 49. b
Ibid. Dixitque Cain ad Abel fratrem ſuum: Egrediamur foras. D. 22. d. 4. 285. b
14. Melchiſedec Rex Salem proferens panem & vinum, erat enim Sacerdos Dei altiſſimi. D. 22. d. 5. 289. b
22. Expectate hic cum aſino, ego & puer illuc vſque properantes, poſtquam adorauerimus reuertemur ad vos. D. 3. d. 2. 50. c
27. Ego ſum primogenitus tuus Eſau. D. 3. d. 2. 50. e
42. Per ſalutem Pharaonis exploratores eſtis vos. D. 3. d. 2. 51. c
47. Adorauit Iſraël Dominum conuerſus ad lectuli caput. D. 22. d. 4. 281. a

Ex libro Exodi.

1. Ædificauit illi domos. D. 22. d. 4. 284. d
Ibid. Quia timuerunt obſtetrices Deum, ædificauit eis domos. D. 50. d. 3. 28. d
6. Et nomen meum Adonai non indicaui eis. D. 13. d. 2. 173. c
20. Ego ſum Dominus Deus tuus, viſitans iniquitatem patrum in filios. D. 3. d. 2 46. d
32. Aut dimitte noxam populi huius, aut dele me de libro vitæ. D. 73. d. 1 931

Ex libro Numeri.

23. Non eſt Deus ſicut homo vt mentiatur, nec vt filius hominis vt mutetur. D. 3. d. 1. 41. a
36. Omnes viri ducent vxores de cognatione ſua, & cunctæ fœminæ de eadem tribu maritos accipiant. D. 22. d. 5. 289. a

Ex libro Deuteronomij.

4. Non addetis ad verbum quod vobis loquor. D. 13. d. 1. 172. b
5. Delebis nomen eius de ſub cœlo. D. 98. d. 1. 1215. d
6. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. D. 73. d. 1. 931
12. Subuertite omnia in quibus coluerunt gentes, quas poſſeſſuri eſtis, deos ſuos. D. 52. d. 2. 647. a
29. Sulphure, & ſolis ardore. D. 22. d. 4. 282. b
30. Mandatum quod ego percipio tibi hodie non ſupra te eſt. D. 23. d. 4. 296. a

Ex libro Ioſuæ.

5. Quibus antè iurauerat vt non oſtenderet eis terram, lacte & melle manantem. D. 22. d. 4. 284. a
11. Non fuit ciuitas quæ ſe traderet. *ibid.* b

Ex libro III. Regum.

18. Qui exaudierit per ignem, ipſe ſit Deus. D. 3. d. 2. 51. c
22. Decipies, & prævalebis. D. 3. d. 2. 49. c

Ex libro Tobiæ.

5. Ego ſum Azarias Annaniæ magni filius. D. 3. d. 2. 51. d

Ex libro Iob.

1. In omnibus his non peccauit Iob, neque ſtultum aliquid contra Deum locutus eſt. D. 3. d. 2. 47. a
7. Peccaui, quid faciam tibi. D. 3. d. 2. 47. b
9. Si venerit ad me, non videbo eum. *ibid.* c
19. Scio quòd Redemptor meus viuit. D. 27. d. 2. 344
27. Non reprehendit me cor meum in omni vita mea. D. 3. d. 2. 47. b
39. Vnum locutus ſum, quod vtinam non dixiſſem. D. 3. d. 2. 47. a
42. Inſipienter locutus ſum, & quæ vltra modum excedunt ſcientiam meam. *ibid.*

Ex libro Pſalmorum.

1. Non reſurgent impij in iudicio. D. 22. d. 4. 283. c
18. Præceptum Domini lucidum. D. 23. d. 4. 296. b
31. Dixi: Confitebor aduerſùm me iniuſtitiam meam, & tu remiſiſti impietatem peccati mei. D. 30. d. 2. 386. c
41. Ad Deum fortem viuum. D. 22. d. 4. 283. c
98. Moyſes & Aaron in ſacerdotibus eius. D. 23. d. 4. 294. b
100. Pſallam & intelligam in via immaculata, quando venies ad me. D. 3. d. 2. 47. c

108. *In memoriã redeat iniquitas patrũ eius.D.70.d.1.* 866
118. *Iniquos odio habui. Quæst. 25.art.6.* 929.*b*

Ex libro Prouerbiorum.

23. *Noli esse in conuiuio peccatorum,nec in comessationibus eorum qui carnes ad vescendum conferunt:quia vacantes potibus,& dantes symbola consumentur.D.13.d.1.* 170.*c*

Ex libro Sapientiæ.

1. *In animam maleuolam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.D.49.d.2.* 620.*c*
2. *Deus creauit hominem inexterminabilem: ad imaginem similitudinis suæ fecit illum.D.43.d.1.* 551.*b*
7. *Neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia habitat.D.49.d.2.* 620.*c*
11. *Nihil odisti eorum quæ fecisti.*
12. *Ipsum quoque,qui non debet puniri, condemnare exterum æstimas à tua virtute.D.22.d.4.* 282.*a*
14. *Creaturæ factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium. D.49.1.* 619.*b*

Ex libro Ecclesiastici.

2. *Qui timetis Dominum credite illi.D.47.d.1.* 603.*d*
7. *Deus fecit hominem rectum.D.43.d.1.* 551.*a*
19. *Qui citò credit,leuis est corde.D.2.d.1.* 25.*c*
Ibid. Corripe proximum,ne fortè iteret.D.86.d.2. 1079.*d*
24. *Ego quasi fluuius Doryx. D.22.d.4.* 282.*c*
Ibid. Qui elucidant me,vitam æternam habebunt. D.31. d.1. 390
26. *Quis exorabit pro delictis illius.D.59.d.1.* 697.*c*
31. *Qui potuit transgredi & non est transgressus:ideo stabilita sunt bona illius.D.31.d.1.* 390.*b*
45. *Dedit illi coràm præcepta.D.22.d.4.* 283.*e*
49. *Nemo natus est in terra qualis Enoch.D.3.d.2.* 47.*c*

Ex lib. Isaiæ Prophetæ.

1. *Cũ fueritis velut quercus defluẽtibus foliis.D.22.d.4.* 284.*e*
2. *Non leuabit gens contra gentem gladium,nec exercebuntur vltrà ad prælium.D.91.d.1.* 1114

Ex lib. Ieremiæ Prophetæ.

3. *Dabo vobis pastores.D.5.d.1.* 72.*b*
22. *Sepultura asini sepelietur.D.8.d.2.* 115
31. *Dabo legem meam in cordibus eorum, & ero eis in Deum, & ipsi erunt mihi in populum.D.14.d.3.* 184

Ex Threnis Ieremiæ.

4. *Rubicundiores ebore antiquo.fusè explicatur. D.22.d.4.* 281.*c*

Ex libro Ezechielis.

14. *Si steterit in medio Noë, Danielis & Iob. D.21.d.1.* 259.*a*
18. *Filius non portabit iniquitatem patris.D.3.d.2.* 46.*d*

Ex libro Danielis.

2. *Tu Rex regum es,Deus cœli regnum dedit tibi.*
4. *Rex, consilium meum placeat tibi:peccata tua eleemosynis redime.D.50.d.3.* 628.

Ex libro Oseæ.

7. *Væ eis,quoniam recesserunt à me:vastabuntur. D.71.d.1.* 884.*d*

Ex Ioële Propheta.

2. *Reddam vobis annos quos comedit locusta. D.69.d.1.* 857.*b*

Ex Michæa.

2. *Vtinam non essem vir habens spiritum,& mendacium dicerem.D.3.d.2.* 51.*d*
5. *Et tu Bethleem Ephrata paruulus es in millibus Iuda. D.22.d.4.* 281.*b*

Ex Malachia.

1. *Esau autem odio habui.D.72.d.5.* 917.*e*
2. *Legem requirent ex ore eius.D.5.d.1.* 72.*b*

EX NOVO TESTAMENTO.

Ex Matthæi Euangelio.

1. ECCE *vocabitur nomen eius Emanuel,quod est interpretatum, nobiscum Deus.D.22.d.4.* 285.*c*
2. *Et tu Bethleem Ephrata nequaquam minima es in millibus Iuda.D.22.d.4.* 281.*b*
Ibid. Et tu Bethleem Ephrata nequaquam minima es in Principibus Iuda. ex professo explicatur D.22.d.5. 288.*a*
Ibid. Væ vobis scribæ & Pharisæi, hypocritæ qui ædificatis sepulchra Prophetarum.D.80.d.2. 1021
5. *Beati mundo corde,quoniam ipsi Deum videbunt.D.3.d.2* 47.*d*
Ibid. Vos estis lux mundi.D.23.d.5. 297
Ibid. Diligite inimicos vestros vt sitis filij Patris vestri. Si eos diligitis qui vos diligunt, quam mercedem habebitis. D.78.d.2. 998.*c*
Ibid. Ego autem dico vobis non resistere malo, sed si quis percusserit te in vnam maxillam, præbe ei & alteram. D.92.d.1. 1144.*c*
Ibid. Audistis, quia dictum est antiquis:Diliges proximum tuum,& odio habebis inimicum tuum. ex instituto explicatur.D.98.d.1. 1214.*e*
6. *Cùm facis eleemosynam noli tuba canere ante te.Quæst.32. art.1.* 1023
10. *In viam gentium ne abieritis, & in ciuitatem Samaritanorum ne intraueritis, sed potiùs ite ad omnes gentes quæ perierunt domus Israël.D.13.d.3.* 175.*e*
Ibid. Qui negauerit me coram hominibus, negabo eum coram Patre meo.D.35.d.3. 433.*a*
11. *Non surrexit inter natos mulierum maior Ioanne Baptista. D.3.d.2.* 47.*c*. *D.68.d.7.* 850.*b*
12. *Quicunque dixerit verbum contra filium hominis,remittetur ei: qui autem dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur ei,neque in hoc seculo, neque in futuro. D.59.d.1.* 696.*b*
16. *Tu es Petrus, & super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam. fusè explicatur D.15.d.1.* 187.*c*
Ibid. Vade post me Satana, scandalum es mihi. D.15.1. 188.*c*
Ibid. Tibi dabo claues regni cœlorum.
17. *Amen quippe dico vobis, si habueritis fidem sicut granum sinapis.D.41.d.3.* 515.*b*. *D.41.d.4.* 520.*e*
18. *Dic Ecclesiæ,& si Ecclesiam non audierit,&c. D.14.d.2.* 182.*d*. *D.23.d.4.* 294.*e*
Ibid. Explicatur ex professo parabola Christi de Rege qui dimiserat seruo suo debitum, & propter peccatum commissum in conseruum, iussit illum in carcerem mitti,donec solueret omne debitum, adhuc illud quod illi dimissum fuerat. D.70.d.1. 866.*e*
Ibid. Si peccauerit in te frater. ex instituto explicatur D.88 d.1. 1088.*c*.
20. *Conuerte gladium tuum in locum suum,omnes n. qui acceperint gladium,gladio peribunt,D.91.d.1.* 1144.*d*
21. *Si habueritis fidem, & non hæsitaueritis. D.41.d.4.* 521.*a*
22. *Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari.D.52.d.2.* 647.*b*
Ibid.

Ibid. Diliges proximum tuum ſicut teipſum.D.97.d.1.
23. *Ædificatis ſepulchra Prophetarum, & dicitis: Si fuiſſemus in diebus patrum noſtrorum,non eſſemus ſocij eorum in ſanguine Prophetarum.D.8.d.2.* 115
28. *Data eſt mihi omnis poteſtas in cœlo & in terra.*
Ibid. Prædicate Euangeliũ omni creaturæ:qui crediderit,& baptizatus fuerit, ſaluus erit, qui verò non crediderit, condemnabitur.D.27.d.7. 359.c
Ibid. Docete omnes gentes,baptizantes eos in nomine Patris, & Filij,& Spiritus ſancti. D.27.d.8. 360.c. *D.53.d.1.* 651.a

Ex S. Marci Euangelio.

11. *Quicunque dixerit huic monti: Tollere,& mittere in mare, & non hæſitauerit in corde ſuo,ſed crediderit. quodcunque dixerit,fiat,fiet ei.D.41.d.4.* 520.c
16. *Prædicate Euangelium omni creaturæ. hic locus conciliatur cum illo Matth. 10. In viam gentium ne abieritis. D.13.d.3.* 175.e
Ibid. Qui verò non crediderit, condemnabitur. D.27. 4. 349.a

Ex S. Lucæ Euangelio.

1. *Fecit redemptionem plebis ſuæ.D.22.4.* 284.c
3. *Qui habet duas tunicas det non habenti.D.82.d.2.* 1038.e
7. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. D.68.d.vlt.* 854.d
11. *Væ vobis qui ædificatis monumenta Prophetarum. Patres autem veſtri occiderunt illos. profectò teſtificamini quòd conſenſiſtis operibus patrum veſtrorum: quoniam ipſi quidem occiderunt, vos autem ædificaſtis eorum ſepulchra. hic locus ex profeſſo explicatur D.81.d.1.* 1030.c
Ibid. Date eleem ſynam, & omnia munda ſunt vobis. explicatur hic locus ex profeſſo D.80.d.2. 1032.a
Ibid. Quod ſupereſt date eleemoſynam. D.82.d.2. 1038.e
16. *Et ego dico vobis,facite vobis amicos de mamona iniquitatis. ex profeſſo exponitur hic locus D.83.d.1.* 1059.d
17. *Regnum Dei intra vos eſt.D.14.d.2.* 183.a
Ibid. Si peccauerit in te frater tuus,increpa illum;& ſi pœnitentiam egerit, dimitte illi:& ſi ſepties in die peccauerit, & ſepties conuerſus fuerit ad te,dicens: Pœnitet me, dimitte illi. per hunc locum explicatur ex profeſſo ille Matth. 18. Si peccauerit,&c.D.89.d.1. 1094.c
22. *Reges gentium dominantur eorum, vos autem non ſic. D.15.d.1.* 186.d
Ibid. Rogaui pro te,Petre,vt non deficiat fides tua.D.16.d.1. 202.c
Vlt. Tunc aperuit illis ſenſum vt intelligerent Scripturas. D.13.d.2. 174.a

Ex S. Ioannis Euangelio.

3. *Vt omnis qui credit in ipſum,non pereat.D.27.d.4.* 350.b
Ibid. Qui credit in eum, non iudicatur: qui autem non credit,iam iudicatus eſt.D.27.d.7. 359.e
Ibid. Qui non credit in filium Dei,iam iudicatus eſt.D.27. d.4. 350.c
Ibid. Qui credit in filium Dei,habet vitam æternam: qui autem incredulus eſt,non videbit vitam æternam. D.27. d.7. 360.a
Ibid. Mandatum nouum do vobis, vt diligatis inuicem, ſicut dilexi vos. ex profeſſo explicatur hic locus D. 97.d.2.
4. *Non credimus propter tuam loquelam: ipſi enim audiuimus,hic eſt verè ſaluator mundi.D.24.d.4.* 311.c
6. *Hoc eſt opus Dei,vt credatis in eum,quem miſit ille. D.27. d.4.* 350.a
Ibid. Qui credit in me,habet vitam æternam. ibid.b
8. *Abraham pater veſter exultauit, vt videret diem meum. vidit,& gauiſus eſt.D.27.d.2.* 346.a
10. *Si mihi non vultis credere, operibus credite. D. 24. d. 4.* 310.d
11. *Gaudeo propter vos,vt credatis.* ibid.
Ibid. Omnis qui viuit,& credit in me,non morietur in æternum.D.27.d.4. 350.b
12. *Verumtamen & ex Principibus multi crediderunt in eum. D.24.d.1.* 301
14. *Non credis,quia ergo in Patre,& Pater in me eſt? D.41. d. 2.* 513.d
Ibid. Si quis diliget me, diligetur à Patre meo.D.68.d.vlt. 854.d
16. *Docebit vos omnem veritatem.*
17. *Hæc eſt vita æterna vt cognoſcant te ſolum Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum.D.27.d.4.* 350.d
20. *Beati qui non viderunt,& crediderunt.D.32.d.1.* 402.c

Ex Actibus Apoſtolorum.

1. *Accipietis virtutem Spiritus ſancti,& eritis mihi teſtes in Hieruſalem,& in omni Iudæa & Samaria,& vſque ad vltimum terræ.D.13.d.3.* 176.c
Ibid. Non eſt veſtrum noſſe tempora, quæ Pater poſuit in ſua poteſtate.D.13.d.3. 175.c
2. *Quoſcunque aduocauerit Dominus Deus noſter. D.14.d.1.* 177.d
14. *Fide purificans corda eorum.D.48.d.1.* 612
15. *Conuenerunt Apoſtoli & ſeniores videre de verbo hoc. D.18.d.2.* 236.b
Ibid. Viri fratres, vos ſcitis, quoniam ab antiquis diebus Deus in nobis elegit per os meum audire gentes verbum Euangelij,& credere.D.13.d.3. 175.d
Ibid. Viſum eſt Spiritui ſancto,& nobis.D.23.d.5. 297.d
Ibid. Niſi circumcidamini ſecundùm morem Moyſis. D.40.d.1. 507.b
16. *Quid oportet me facere vt ſaluus fiam.D.27.d.4.* 349.c
26. *Vt accipiant remiſſionem peccatorum.D.27.d.4.* 350.a

Ex Epiſtola D. Pauli ad Romanos.

1. *Qui prædeſtinatus eſt filius Dei in virtute ſecundùm ſpiritum ſanctificationis ex reſurrectione mortuorum.*
3. *Iuſtitia Dei per fidem Ieſu Chriſti in omnes, & ſuper omnes.D.27.d.4.* 349.e
4. *Credidit Abraham Deo, & reputatum eſt ei ad iuſtitiam. D.41.d.2.* 513.d
5. *Iuſtificati ergo ex fide. hic locus ex profeſſo exponitur D. 3. d.2.* 47.e
Ibid. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris.D.68.d.vlt. 854.d
8. *Quod videt quis,quid ſperat.D.8.d.5.* 128.b
Ibid. Quis nos ſeparabit à charitate Chriſti. D.71.d.2. 887
9. *Optabam ego anathema eſſe pro fratribus meis. ex profeſſo exponitur hic locus D.73.d.1.* 931
Ibid. Veritatem dico in Chriſto, non mentior, teſtimonium mihi perhibente conſcientia mea,quoniam triſtitia mihi magna eſt,& continuus dolor cordi meo.D.73.d.1. ibid.
10. *In omnem terram exiuit ſonus eorum.D.28.d.2.* 365.d
Ibid. Corde creditur ad iuſtitiam.D.39.d.3. 503.b
12. *Non vos defendentes,chariſſimi,ſed date locum iræ.D.92. d 1.* 1144.c
13. *Plenitudo legis eſt dilectio.D.68.d.vlt.* 854.d
14. *Gentes quæ legem non habent naturaliter ea quæ legis ſunt faciunt. D.25.d.1.* 318.c
Ibid. Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt. D.41.d.2. 513.b

Ex Epiſtola I. ad Corinth.

3. *Fundamentum aliud nemo poteſt ponere præter id quod poſitum eſt.D.15.d.2.* 192
5. *Quid mihi de his qui foris ſunt iudicare, nónne de iſtis qui intus ſunt,vos iudicatis: nam eos qui foris ſunt, Deus iudicabit.D.51.d.1.* 639.b
Ibid. Abundate in omni opere bono,non enim iniuſtus Deus vt obliuiſcatur operis veſtri.D.69.d.1. 857.e
6. *Nolite errare, neque adulteri regnum Dei poſſidebunt. D.41.d.2.* 513
7. *Mulier innupta,& virgo.D.22.d.1.* 273.a
Ibid. Vnuſquiſque propter fornicationem vxorem ſuam habeat.D.95.d.6. 1187.a

9. *Factus sum Iudæis tanquam Iudæus vt Iudæos lucrifacerem.D.35.d.5.* 440.d
13. *Si habuero omnem fidem.D.41.d.4.* 521.b
Ibid. Si tradidero corpus meum ita vt ardeam.D.22.d.1. 273.b
Ibid.charitas nunquam excidit.D.71.d.2. 887
15. *Omnes quidem resurgemus,sed non omnes immutabimur. D.22.d,4.* 283.a
Ibid. Sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes viuificabuntur.D.27.d.4. 350.d

Ex Epist. II. ad Corinthios.

4. *Illuxit in cordibus nostris ad illuminationem. D.7.d.4* 96.b
Ibid. Quod si apertum est Euangelium meum, iis qui pereũt est apertum.D.23.d.5. 297
Ibid.Habentes eundem spiritum fidei,credimus propter quod & loquimur.D.35.d.1. 430.b
9. *Augebit incrementa frugum iustitiæ vestræ. D.68.d.1.* 827.d
Ibid.Non ex tristitia,aut ex necessitate:hilarem enim datorem diligit Deus. Quæst.32.art.10. 1072

Ex Epistola ad Galatas.

2. *Cùm autem venisset Zephas Antiochiam,in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat. D.35.d.6.* 443.e
3. *Conclusit Scriptura omnia sub peccato,vt promissio ex fide Iesu Christi daretur credentibus: prius autem quàm veniret fides,sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem, quæ reuelanda erat.D.27.d.4.* 349.c
5. *Fides per dilectionem operatur.D.49.d.1.* 618.e

Ex Epistola ad Ephesios.

2. *Gratia estis saluati per fidem,& hoc non ex vobis, donum enim Dei est.D.46.d.2.* 574.d
Ibid. Superædificati super fundamentum Apostolorum & Prophetarum.D.5.d.2. 72.d
4. *Una fides.D.41.d.2.* 513.b
Ibid.Alios dedit Pastores & Doctores ad consummationem sanctorum in ædificationem corporis Christi. D.5.d.1.72.b

Ex Epistola ad Philippenses.

1. *Vobis donatum est non solùm vt in illum credatis,sed etiam vt pro illo patiamini.D.46.d.2.* 574.d

Ex Epistola ad Colossenses.

1. *Eripuit nos de potestate tenebrarum, & transtulit in regnum filij dilectionis suæ.* D.71
3. *Induite vos viscera misericordiæ, longanimitatem,&c. Super omnia autem hæc charitatem habete.D.78.d.2.* 997
4. *Ambulate in sapientia ad eos qui foris sunt. D.49.d.2.* 620.c

Ex Epist. I. ad Thessalonicenses,

2. *Cùm accepissetis à nobis verbũ auditus Dei, accepistis illud non vt verbum hominum, sed vt est verè verbum Dei. D.24.d.4.* 311.d
5. *Primam fidem irritam fecerunt.D.41.d.2.* 513.b
Ibid. Omnia probate,quod bonum est tenete.D.2.d.1. 25.c

Ex Epist. II. ad Thessalonicenses.

1. *Opus fidei in virtute.D.35.d.1.* 428.d
2. *Tenete traditiones quas accepistis, siue per sermonem, siue per epistolam.D.20.d.2.* 254.e

Ex Epist. I. ad Timotheum.

2. *Adam non est seductus: mulier autem seducta in præuaricatione fuit.D.54.d.1.* 655.a

Ex Epistola ad Hebræos.

6. *Non enim iniustus est Deus,vt obliuiscatur operis vestri, & dilectionis quam ostendistis.D.69.d.1.* 857.d
Ibid.In quo abundantius volens ostendere Deus pollicitationis suæ hæredibus immobilitatẽ consilij sui,interposuit iusiurandum vt per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum,fortissimum solatium habeamus. D.24.d.4. & D.3.d.1. 312.a.44.a
10. *Iustus autem ex fide viuit.D.41.d.2.* 513.c
Ibid. Et adorauit fastigium virgæ eius. D.22.d.4. 281.a
11. *Sine fide impossibile est placere Deo. D.25.d.2.* 322.b
Ibid.Fides est sperandarum substantia rerum:argumentum non apparentium.D.25.d.2. 321
Ibid. Credere n. oportet accedentem ad Deum, quia est, & inquirentibus se remunerator sit.D.25.d.4.327. per totum.
Ibid.Fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei.D.36.d.3. 454.e
13. *Beneficentiæ & communionis nolite obliuisci:talibus enim hostiis promeretur Deus.D.30.d.2.* 386.b

Ex Epistola Canonica B. Iacobi Apostoli.

1. *Postulet autem in fide,nihil hæsitans.D.41.d.4.* 521.a
Ibid.Propter quod abiicientes omnem immunditiam, & abundantiam malitiæ in mansuetudine suscipite insitum verbum.Quæst.45.art.6. 1228.d
2. *Videbis quoniam ex operibus iustificatur homo, & non ex fide tantùm.D.24.d.5.* 315.d
Ibid. Quia vnus est Deus,bene facis. Dæmones credunt,& contremiscunt. ibid.
Ibid.Quid proderit fratres mei,si quis dicat fidem se habere, opera autem non habeat,nunquid fides poterit saluare eum. ibid.
3. *Quæ desursum est sapientia,primùm quidem pudica est,&c. hic locus ex professo explicatur Quæst.45.art.6.* 1228.d

Ex I. Epist.Petri Apostoli.

2. *Qui de tenebris nos vocauit in admirabile lumen suum, quia aliquando non populus, nunc autem populus. D.72.d.2.* 904.d
5 *Pascite qui in vobis est gregem.D.14.d.2.* 182.d

Ex II. Epistola.

3. *In quibus sunt quædam difficilia intellectu, quæ indocti & instabiles deprauant, sicut & cæteras Scripturas, ad ipsorum perditionem.D.41.d.1.* 511.b

Ex I. Epistola B.Ioannis Apostoli.

3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filij Dei nominemur,& simus.D.68.d.vlt.* 854.c.
Ibid.Translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. ibid.
Ibid. Qui natus est ex Deo,peccatũ nõ facit,quoniam semen in eo manet,&c. exponitur hic locus ex instituto D.72.d.1. 900.b
4. *Timor non est in charitate,sed perfecta charitas foras mittit timorem.D.63.d.2.* 758
5. *Qui credit,habet testimonium Dei in se.D.24.d.4.* 311.e
Ibid.Qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortẽ, petat, & dabitur ei vita peccanti non ad mortem. Est peccatum ad mortem. non pro illo dico vt roget quis.D.59.d.1. 697.a

Ex Apocalypsi eiusdem.

19. *Et ipse reget eos in virga ferrea.D.15.d.1.* 190.c.
22. *Si quis apposuerit ad hæc, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto. Et si quis diminuerit de verbis libri prophetiæ huius,&c.D.20.d.2.* 255.e
Ibid. Qui iustus est,iustificetur adhuc. D.68.d.1. 827.d

FINIS.

COM

COMPENDIVM RERVM.

A

Abbates.



BBATES, & Religionum Generales, etiamsi Episcopi non sint ex consuetudine, in Concilio generali voto gaudent decisiuo. Disp.18.dub.13 237.a

Abraham.

Abraham, Enoch, & Iob, in lege naturæ, præditi fuerunt explicita Christi fide, in lege scripta maiores ex Dei populo. D.27.d.2. 344.d

Absolutum.

Absoluta potentia Dei, quæ possint, aut non possint fieri, vide verbo, *Potentia absoluta.*

Abstractiuum.

Scientia abstractiua nequit vlla ratione in eodem intellectu, siue in vno, siue in pluribus constituto locis, cum opinione, aut acquisita fide simul reperiri. D.8.d.4. 122.c

Cum abstractiua scientia respectu eiusdem obiecti, non posse absoluta potentia Dei, diuinam fidem in eodem intellectu simul commorari, tenet probabilior opinio. ibid.d.6. 130.d

Nullo pacto dari potest species abstractiua, media qua euidentia testimonij Dei habeatur in via, vnde in Paulo post raptum non fuit talis species adhuc in sententia dicentium, diuinam essentiam vidisse. D.9.d.2. 139.c

Accidens.

Accidentia supernaturalia, non propriè creantur, sed educuntur de potentia subiecti. D.67.d.3. 822.a

Acedia.

Acedia ex Damasceno, est tristitia aggrauans, estque ex D. Thom. peculiare vitium, si sit tristitia de bono diuino. quæst. 35. in expositione articuli 4. 1124.d

Actus.

Actus contrarij, quales sunt assensus, & dissensus, & similes alij, nequeunt in eodem intellectu, siue in vno, siue in pluribus locis collocato, de potentia ordinaria, nec absoluta simul inueniri. D.8.d.3. 119.d

Actus virtutum theologalium lege ordinaria non possunt sine suis habitibus permanere; sicut verò infusarum moralium virtutum actus. D.37.d.9. 478.b

Actus, quo quis amat bonum in communi ordinis naturalis, non pertinet ad legalem iustitiam, nec ad multorum habituum collationem, nec ad habitum charitatis, aut beneuolentiæ propriæ, nec ad alium habitum distinctum ab his, qui communiter ab Scholasticis referuntur, nec ad synderesim tanquam ad habitum. ibid.

Actum prædictum nullum habere peculiarem habitum ad quem spectet, amplectitur vt verius cum Vasquez, Azorio, & aliis. ibid.

Actus circa bonum, & malum in communi, nequeunt esse simul, bene tamen successiuè. ibid.

Actus, quo quis vult bonum honestum in communi ordinis supernaturalis, ad nullum peculiarem spectat habitum. D.37.d.10. 482.a

Si ad prædictum actum aliquis daretur habitus, esset distinctus ab his, quos Arist. cognouit, & definiuit. ibid.

Aliqui putant actum, quo quis vult in communi turpiter viuere, ad specialem habitum acquisitum spectare, & distinctum ab illis, quos Theologi communiter memorant. D.37.d 11. 484.b

Actus prædictus secundùm aliquos, habet habitum vitiosum contra legalem iustitiam, secùdùm alios nullum habitum habet. ib.

Alij volunt dictum actum à reliquis particularibus vitiosis habitibus produci. ibid.

Actum, quo quis vult in communi turpiter viuere, siue sit actus reflexus, siue directus, nullum habitum habere vt verius amplectitur. ibid.

Actus humanæ fidei, vide, *Fides humana.*

Actus charitatis, vide, *Charitatis actus.*

Actus diuinæ fidei, vide, *Fidei assensus.*

Actus, quo quis Deum vt bonum proprium diligit, potest esse supernaturalis secundùm substantiam, nequit tamen peculiarem habitum theologicum habere, sed semper ad spei habitum spectabit. D.61.d.3. 721.d

Actus, quo quis amat aliquis vt bonum proximi, est actus peculiaris virtutis beneuolentiæ, distinctæ ab aliis virtutibus eundem proximum respicientibus. ibid.

Actus quo Beati sperant beatitudinem, aliis non est actus propriæ spei, sed vel actus charitatis, si ex complacentia Dei, vel actus amicitiæ erga illos, si ex complacentia eorũ procedat. D.62.d.1. 737.c

Actus, quo quis hîc, & nunc in particulari credit se diuina ope miraculum patraturum, non semper est actus infusæ fidei, nisi sciret peculiari reuelatione, Deum cum ipso in tali numero occasione ad miraculum cooperaturum. D.64.d.2. 774.d

Actus, quo quis amat proximum ex complacentia eiusdem proximi, pertinet ad specialem virtutem beneuolentiæ, vel amicitiæ erga proximum, quia actus aliqua ratione charitas erga proximum potest nuncupari. D.73.d.2. 933.d

Actus, quo quis seipsum, vel aliquod honestum bonum diligit in communi, ad nullam spectat specialem virtutem, nisi ad illam, quæ tale bonum vt obiectum formale respicit. ibid.

Idem numero actus nequit ex vna parte meritorius esse, & peccatum adhuc veniale ex alia. D.78.d.1. 995.c

Actus malus, qui expressè duo respicit obiecta à quibus diuersam accipit malitiam, habitus diuersos generat. D.91.d.2. 1115.c

Actus, quo quis vult sibi malum aliquod, an possit esse honestus, & licitus in aliquo euentu, vide verbo, *Odium sui.*

Actus imperans, & imperatus voluntatis.

Actus imperans, & imperatus, quot modis se possint habere in eadem voluntate. D.33.d.3. 412.a

Actus imperans, & imperatus voluntatis immanentes in eadem voluntate diuersam habent libertatem. ibid. vbi multa alia de actibus imperantibus, & imperatis scitu dignissima tractantur.

Actus reflexi voluntatis.

Actus reflexus voluntatis, honestatem accipiens à fine alicuius virtutis peculiaris, non habet alium habitum ab habitu illius virtutis. D.37.d.8. 475.c

Actus reflexus, qui honestatem accipit ab actu directo tanquam ab obiecto specificante, siue sit naturalis, siue supernaturalis dictus actus specificans, habet habitum distinctum ab illo, quem habet directus secundùm quosdam recentiores; secus verò secundùm alios. ibid.

Actum reflexum supernaturalem, quidam ad peculiarem habitum, quidam ad habitum actus directi spectare docent; alij ad nullum spectare affirmant. ibid.

Probabile est, actum reflexum supernaturalem, ad habitum actus directi pertinere. ibid.

Actus reflexus, quo peccator vult actum elicere charitatis, licèt pertineat ad eundem habitum, ad quem pertinet actus charitatis, non tamen infunditur ad existentiam habitus charitatis, sicut infunditur ad existentiam actus charitatis. ibid.

Adam.

Adamum, & peculiari ratione Prophetas, & Apostolos habuisse euidentiam testimonij Dei, non solùm est possibile, sed probabile valde. D.9.d.2. 139.c

Adamus ante primam iustificationem habuit fidem Dei vt authoris iustificationis, & remuneratoris. D.27.d.1. 342.b

Post iustificationem ante peccatum habuit fidem Christi (vt Vas. & alij recent. docent) post peccatum habuit fidem Christi redemptoris. ibid.

Non fuit sanctificatus in prima sanctificatione cum dependentia à fide explicita, neque implicita Christi, fide tamen ipsius Christi, creuit postea in iustitia. ibid.

Adamum in creatione, fidem, spem, charitatem, & alia dona supra naturam accepisse non solùm est verum, & definitum contra Michaelem Baium, verumetiam gratiam & sanctitatem in ipso creationis instanti recepisse volunt aliqui in Tridentino etiam fuisse definitum. D.34.d.1. 550.b

Adamum in suæ creationis instanti, prædicta accepisse dona, quidam volunt esse in Tridentino definitum, colliguntque ex cer-

tis ipsius Trid. verbis, sed ex verbis, quæ ab ipsis afferuntur, talem definitionem non colligi aperitur. ibid.
Prædicta dona in dicto instanti accepisse, vel est de fide, vel ita certum ob communem Patrum sententiam, vt oppositum affirmari sit ad minus erroneum. ibid.
Quidam volunt Adamum habuisse aliquam infidelitatem, probantque id colligi ex multis Patrum dictis. D. 54. d. 1. 654.d
Ex eo item putant isti Adamum in infidelitatem fuisse prolapsum, quòd crediderit peccatum mortale quod committebatur esu ligni vetiti, esse veniale, id est, facili dignum venia, & ex eo quòd videns suam coniugem post esum ligni vetiti adhuc viuere, crediderit se etiam non fore moriturum, & simul inceperit dubitare, an esset verum serpentis eloquium. ibid.
Adamum non ita credidisse serpentis dictis, vt diuinam amiserit fidem, vt verius amplectitur. ibid.

Administrator pupilli.

Administrator pupilli tuta conscientia potest extremè vel grauiter indigenti de pupilli bonis eleemosynam facere, in casu, quo pupillus ad talem eleemosynam faciendam teneretur; si verò pupillus non teneretur eleemosynam facere, non possent de prædictis bonis eleemosynam facere, nisi talis eleemosyna in bonum temporale, vel spirituale pupilli cederet. D. 84. d. 3. 1066.e

Adoptiuus.

Adoptiuus filius dicitur tantùm ille, secundùm Concil. Francofordiense contra Elypandum, qui meré gratiosè & gratuito dono sumitur ad hæreditatem. D. 67. d. 2. 818.c

Adoratio.

Adoratio includit affectum internum seruitutis, & externam summissionis notam. D. 73. d. 1. 931.a
Adoratio latriæ, est cultus quo Deus secundùm se adoratur. ibid.
Adoratio duliæ, est cultus, quo adoratur creatura quæ continet aliquod bonum adorantis excedens vires. D. 73. d. 3. 937.a
Virtuti duliæ quid opponatur, vide, *Blasphemia.*
Adoratio non contingit circa creaturam irrationalem; sed omnis adoratio ad prototypum refertur. D. 66. d. 1. 802.a

Adultus.

Adultus ad veram fidem conuersus, cui aliquid credendum proponitur, debet habere prudens iudicium saltem virtuale, quo iudicet hîc & nunc esse credendum vt sic actum fidei circa illud prudenter eliciat. D. 7. d. 7. 107.e
Adultus viator existens in mortali, potest potentia Dei absoluta, absque vllo fidei diuinæ actu, iustificari, nequit tamen sine illo supernaturalis dilectionis actum elicere. D. 25. d. 3. 324.d
Adulti primi, Adamus scilicet, & Angeli acceperunt primam iustificationem, per quasdam dispositiones; in adultis verò peccatoribus, qui modò iustificantur, præcedunt aliquæ dispositiones ex natura rei prærequisitæ. D. 38. d. 1. 485.d
Nemo potest absque temeritate, adulto extra sacramentum habitum infusum fidei negare. D. 46. d. 4. 578.e
In adulto Christiano, qui iustificatur, primum charitatis actum efficienter à quo habitu produci, non probatur efficaciter ex Arausicano Concilio, quia hoc Concilium id non docet. D. 77. d. 3. 977.d

Affectus credendi.

Affectus credendi diuinæ fidei, vide, *Affectus diuinæ fidei.*
Affectus credendi humanæ fidei, vide, *Affectus humanæ fidei.*
Affectus spei, vide, *Spei affectus.*

Affirmatio, & negatio.

Affirmationem & negationem, amorem & odium, quando, & ex quo capite colligendum realiter differre aperitur. D. 24. d. 3. 307.a

Agens.

Omne agens vt oppositam expellat, propriam prius formam producit in passo. D. 77. d. 3 977.d

Alexander Pont.

Alexander III. prohibuit cultus ab Ecclesia vel Pontifice ad beatificatos & canonizatos tantùm colendos institutos, homini non canonizato, nec beatificato, deferri. D. 17. d. 9 226.b

Almainus.

Almainus, & Gabriel, singulariter docuerunt, posse esse aliquod opus meritorium, absque vlla libertate. D. 31. d. 1. 390.a

Amicus, Amicitia.

Amicitiæ amor, vide, *Amor amicitiæ.*
Ad rationem amicitiæ non requiritur æqualitas inter amicos, nec necessarium est, vt vterque habeat absolutum sui dominium. D. 66. d. 2. 806.b
Amicitia, quam erga homines Deus habet, duplicem includit respectum nostro modo concipiendi, vnum, & præcipuum, quo diligit omnia propter se, alium quo iustis vult bonum ex complacentia illorum. ibid.
Amicitia naturalis inter Deum & homines, (si reuera datur) est valde imperfecta. ibid.
Amicitiam non esse specialem virtutem absolutè, docent Bañez, & Valentia. contrarium docent S. Thom. & eius discipuli. D. 66. d. 3. 809.b
Amicitiam formaliter vt connotantem mutuam duorum dilectionem, non esse specialem virtutem, amplectitur vt verum cum Vasquez & aliis, & in sensu hoc intelligitur S. Tho. dicens amicitiam non esse specialem virtutem. ibid.
Aliquem simul esse amicum, & inimicum Dei, omnino repugnat. D. 72. d. 4. 913.b

Amor.

Amorem, & odium ex quo capite sit colligendum realiter inter se differre. D. 24. d. 3. 307.a
Amor beatitudinis vt proprij commodi, nec est actus spei, nec spectat ad habitum eius. D. 60. d. 2. 705.d
Amor abstrahit à re futura, in quo distinguitur spe, quæ rem respicit futuram. ibid. d. 1. 703.c.
Amor, quo quis Deum vt bonum proprium diligit, potest esse supernaturalis secundùm substantiam. D. 61. d. 3. 721.d
Amor prædictus licèt Deum respiciat, non habet specialem habitum theologicum, producitur tamen ad habitum theologicæ spei. ibid.
Amor amicitiæ duplicem includit respectum, vnum ad personam cui bonum desideratur, & ratione huius respectus, amor amicitiæ vocatur; alterum ad bonum quod ipsi personæ amatæ desideratur, & ratione huius, amor concupiscentiæ nuncupatur. D. 66. d. 1. 801.e
Dicti duo respectus sunt tantùm formaliter diuersi, realiter verò omnino idem (vt bene Vasquez & Molina.) ibid.
Nulla irrationalis creatura sine respectu & ordine ad suum prototypum, est amicitiæ, honoris, nec adorationis capax; (vt bene Vasquez.) ibid.
Obiectum supernaturalis amoris, est complacentia ipsius Dei, & bonitas eius in serie & ordine rerum supernaturalium. D. 77. d. 1. 973.c
De amore, quem habere potest homo, circa Deum, & creaturas, est eodem modo philosophandum, ac de adoratione, quæ habere potest respectu ipsorum. D. 73. d. 1. 931.a
Appretiatiuus amor, qui necessariò requiritur ad habendam veram dilectionem Dei super omnia, secundùm Vasquez in eo consistit, vt minimè secum patiatur amorem alium, nec intensiorem, nec remissiorem, amori, & amicitiæ Dei contrarium: potest tamen admittere intensiorem alium amorem, dummodo amicitiæ supernaturali erga Deum non contrarietur. D. 74. d. 1. 947.c

Angelus.

Omnes Angeli in primo creationis instanti, habuerunt euidentiam testimonij Dei, primus quia auxilio supernaturali reuelationem sibi factam vt à solo Deo immissam cognouit; cæteri verò, quia perceperunt reuelationem ipsis factam de testimonio Dei, esse ordinis supernaturalis. D. 9. d. 2. 139.e
Primus Angelus, etiamsi habuerit euidentiam testimonij Dei, eguit nihilominus pro voluntatis affectu, (siue Angelus spectetur cum cognitione euidenti, siue sine illa) ad eliciendum assensum diuinæ fidei ob testimonium Dei, non quidem vt euidenter cognitum, sed ob illud secundùm se consideratum. ibid. d. 5. 149.a
Angeli eliciunt actum diuinæ fidei cum complexione, & quid Vasquez, & Molina senserint circa hoc. D. 24. d. 2. 304.e
Angeli in creationis instanti an habuerint explicitam Christi fidem vt medium simpliciter necessarium ad salutem, dubitandi ratio proponitur, & ostenditur qua ratione in quorundam sententia, si vera esset, affirmatiua posset pars sustineri. D. 26. d. 2. 332.d
Angelos in dicto instanti explicita Christi fide vt medio simpliciter necessario ad salutem non eguisse vt verius amplectitur, ibid.
Angeli in via habuerunt fidem huius veritatis, Deus est, vt est author gratiæ. ibid.
Angeli potuerunt habere fidem existentiæ Dei, non per se sumptæ, sed simul cum alio obiecto credendo. ibid.
Angeli in via non habuerunt exterpam fidei confessionem. D. 35. d. 1. 428.d

Angelo

Angelorum iustificatio facta fuit in sui creatione mediis dispositionibus. D.38.d.1. 485.d
Angelos in via potuisse producere species primi actus diuinæ fidei,& aliorum obiectorum ab ipsis credendorum,tenent multi,qui putant Angelos species emendicare ab obiectis. ibid. d.5. 493.c
Angelos in instanti suæ creationis species infusas accepisse, & consequenter dictorum obiectorum species non produxisse,vt verius amplectitur cum P.Vasquez. ibid.
Angelos in dicto instanti vnà cum clara Dei visione fuisse creatos,& consequenter sine fide diuina supernaturali,sentiunt aliqui,hi tamen non fuerunt,Magister,Albert.nec Altisiodorensis (vt aliqui malè senserunt.) D.43.d.2. 551.d
Angelos diuina caruisse fide in dicto instanti, probabile putauit Dur.de Angelorum fide.alij multi multa docent. ibid.
Angelos per custodiam hominum nihil posse de congruo sibi mereri, licèt Vasquez 1.p. & 1.2. posse mereri docuerit, non fuit sibi contrarius : prima enim parte loquebatur de præmio accidentario intrinseco, scilicet de gaudio. v. g. conuersionis peccatoris : prima tamen secundæ de præmio accidentario extrinseco,quale est proprij nominis exaltatio.D.31.d.2. 393.e
Angelos per dictam hominum custodiam nullum præmium accidentale intrinsecum , nec extrinsecum mereri , vt probabilius amplectitur cum multis. ibid.
Angelos in creationis instanti,non vidisse diuinam essentiam, & consequenter fidem diuinam non tantùm habitualem, sed actualem habuisse , amplectitur vt verissimum cum S. Thom. Vasq. & communi sententia. D.43.d.2. 551.d
Angelos fuisse in gratia creatos,ex nullo Scripturæ loco efficaciter probatur,quàm ex illo Apostoli Iudæ: *Qui non seruauerunt suum principatum,&c.* ibid.
Angelorum fidem , tam actualem,quàm habitualem fuisse eiusdem speciei cum Christianorum hominum fide , amplectitur cum P.Suarez & aliis. ibid.
Angeli qui ceciderunt in pœnam peccati sui,diuinam fidem tam actualem, quàm habitualem amiserunt, & omni supernaturali dono priuari meruerunt. ibid. d.3. 553.e
In Angelis malis est fides acquisita,quæ ex effectibus,& miraculis generatur. ibid.

Anima.

Animæ in purgatorio existentes,nihil possunt sibi adhuc de congruo mereri. D.31.d.2. 393.e
Animæ Beatorum an possint viatoribus aliqua saltem de congruo mereri,controuersia non solùm de nomine est,sed etiam de re. ibid.
Animas prædictas mereri de congruo viatoribus, (sumpto merito congruo largè pro impetratione) probabile est,sumpto verò rigorosè merito congruo nihil viatoribus mereri de congruo,vt verissimum amplectitur. ibid.
Ioannes 22. cùm dixit iustorum animas ante iudicij diem non visuras Deum,non dixit definiendo,vt ipse vicinus morti confessus est.D.16.d.1. 202.b

Apostasia.

Apostasia est recessus scientificus, & voluntarius à Christiana fide,siue sit ante , siue post Baptismum , connotátque accessum ad aliam sectam. In primo recessu conuenit essentialiter cum hæresi, in connotato accessu ad aliam sectam differt tantùm accidentaliter ab illa. D.57.d.1.680.b

Apostata.

Apostata manifestus eandem incurrit censuram,ac hæreticus, qui suam palàm euomuit hæresim. ibid.
Apostata Iulianus,adhuc cùm erat apostata verus erat Imperator. ibid.d.2. 681.c

Apostolus.

Apostoli licèt in die Pentecostes non didicerint qua ratione in euentibus futuris,cum talibus vel talibus circumstantiis se gerere deberent, & ad hoc cognoscendum , congregauerit aliquando Concilium, fuerunt tamen in gratia confirmati,& de omnibus agendis ad salutem animæ necessariis,& prædicationis munus rectè exercendum à Spiritu sancto mirabiliter edocti. D.13.d.3. 175.a
Post aduentum Spiritus paracleti, omnis euangelizandi prolibitio fuit Apostolis sublata , & ad Euangelium omni creaturæ prædicandum, potestas data. ibid.
Apostoli & Euangelistæ vberius multo aliis Euangelij sensum perceperunt, & omnia à Pontificibus & Conciliis post ipsorum mortem definita,vtpote in sua,Christi doctrina contenta cognouerunt. ibid.
Apostolica traditio quid sit, vide, *Traditio.*
Apostolis an post Christi mortem licuerit legalibus Iudæorum ceremoniis vti. Vide *Ceremonia.*
Apostolus Petrus, Iacobus & Paulus:vide in suis verbis.

Appellare, seu in iudicium vocare.

A summo Pontifice non licet ad generale Concilium appellare. D.23.d.3. 293.b

Appetitus.

Nullæ morales virtutes in sensitiuo appetitu morantur, bene tamen quidam habitus , ad difficultatem operandi vincendam deseruientes. D.79.d.2. 1015.b

Apprehensio.

Apprehensio intellectus tantùm requiritur vt conditio , ad eliciendum actum diuinæ fidei. D.2.d.1. 25.b
Affectum credendi diuina fide, solùm præcedit apprehẽsio quædam supernaturalis secundùm substantiam,vt est repræsentatio supernaturalis obiecti, suppositio tamen alio iudicio quo iudicatur hic,& nunc credere oportere. D.46.d.5. 581.c
Apprehensio naturalis, & supernaturalis possunt circa idem obiectum materiale versari. ibid.
Quæ sit differentia inter supradictas apprehensiones aperitur. ibidem.

Archiepiscopus.

Archiepiscopi in Concilio generali habent votum decisiuum ordinariè.D.18.d.3. 237.e

Argumentum.

Argumenti nomine in definitione Pauli : *Fides est sperandarum substantia rerum argumentum,&c.* secundùm August. significatur coniunctio, seu firma adhæsio, secundùm Græcos , quos sequitur P.Vasquez , significatur assensus, quo intellectus ad vnam partem determinatur , etsi res clarè non videat , secundùm S.Thom. inchoatio rerum sperandarum significatur, & aliud secundùm alios. D.36.d.3. 453.c
Argumentis ita validis nostra fide mysteria probantur & firmantur,vt non tantùm prudenter,verumetiam euidenter credibilia reddantur. D.7.d.1. 88.d
Argumentum euidens non est aliquem diuina fide gaudere etiam cùm paratus est priùs mortem pati quàm à basilica fide discedere. D.24.d.5. 314.d

Arausicanum Concilium.

Non probatur efficaciter ex hoc Concilio primum actum charitatis hominis Christiani adulti,qui iustificatur,efficienter produci à suo habitu. D.77.d.3. 977.d

Aristocratia.

Aristocratia est optimatum principatus. D.15.d.1. 186.c

Articulus.

Articuli qui continentur in Symbolo plurimas ob causas eo ordine quo ibi sunt,ordinati sunt.D.13.d.1. 170.e

Assensus.

Assensus,& dissensus vt sic , licèt formaliter distinguantur , non tamen differunt simpliciter in eodem actu diuinæ fidei. D.24. d.3. 307.a
Assensus & dissensus tunc differunt essentraliter in eodem subiecto,quando inferunt obiecta formaliter diuersa. ibid.
Omnis assensus fidei siue infusæ , siue acquisitæ, requirit aliquam motionem voluntatis, & ad assensum infusæ fidei prærequiritur alius voluntatis affectus distinctus ab illo,qui requiritur ad assensum humanæ fidei,quæ vt conditio prærequiritur ad diuinam.D.29.d.3. 375.d
Nullus assensus diuinæ nec humanæ fidei elici potest ab intellectu creato , quin priùs extremorum conuenientiam cognouerit,& vnum alteri iudicet conuenire. D.29.d.4. 380.c
Assensus theologicus est minus certus, quàm assensus fidei diuinæ. D.42.d.2. 537.c
Assensus , & dissensus , & similes actus contrarij nequeunt de potentia ordinaria nec absoluta , in eodem intellectu,siue in vno, siue in pluribus locis constituto, reperiri. D.8.d.3. 119.d
Assensus idem secundùm rem, nequit de potentia absoluta à mediis , vel obiectis specie differentibus deriuari. D. 12. d. 2. 166.d
Assensus diuinæ fidei, vide , *Fidei diuinæ assensus.*
Assensus humanæ fidei, vide, *Fides humana.*
Assensus theologicus, vide,*Theologia.*

Auguſtinus.

Secundùm Auguſtinum, credere eſt cum aſſenſione cogitare. D. 24.d 1. 301.d

Auguſtinus diuidit actum fidei, per credere Deum, credere Deo, & credere in Deum, & quid voluerit hac diuiſione, varij explicandi modi referuntur. ibid.

Auguſtinus nunquam ſenſit fidem explicitam Chriſti in Euangelica lege, in re ſimpliciter neceſſaria ad iuſtificationem, & multa eiuſdem ſancti exponunt loca. D.27.d.6. 355.e

Auguſt. (vt bene Vaſquez) nunquam ſenſit affectum ad credendum diuina fide prærequiſitum, ex obiecto, aut fine aliquo pra ro alterius actus vitiati poſſe. D.33.d.4. 416.d

Auguſt. putauit Apoſtolis poſt Chriſti mortem nulla ratione licuiſſe ceremoniis legalibus Iudæorum vti ſimulatè, & Petrum à Paulo non ſimulatè, & quoad ſpeciem, ſed verè fuiſſe reprehenſum. D.35.d.5. 438.e

Auguſt. quid voluerit cùm dixit: *Fidem ſuam videt quiſque in corde ſuo*, ex P. Vaſquez & aliis aperitur. D.42.d.3. 538.d

Auguſt. cùm dixit, ſe non audere determinare, an peccatum hominis fidelis peſſimi grauius ſit peccato hominis ſola infidelitate laborantis, tantùm voluit ſignificare peccatum ex ſuo genere grauius, leuius eſſe poſſe ex circumſtantia, vel tantum voluit multa peccata hominis fidelis peſſimi eſſe multo grauiora, quàm vnum tantùm infidelitatis peccatum. D.50.d.2. 627.c

Auguſt. docuit, apoſtatam Iulianum adhuc cùm erat apoſtata, verum fuiſſe Imperatorem, cui milites tenerentur obedire. D. 57.d.2. 681.c

Auguſt. non ſenſit ſemel dimiſſa peccata reuiuiſcere, aliqua tamen eius loca, quæ contrarium quoad ſpeciem ſuadere videntur, explicantur. D.71.d.1. 883.e

Auguſt. cùm dixit omnes æqualiter fore diligendos, loquebatur de beatitudine eſſentiali ſecundùm ſe, quam debemus æqualiter omnibus exoptare: non verò eſt loquutus de actu voluntatis, quo neceſſariò omnes æqualiter diligere teneremur. D.76. d.1. 963.c

Auguſt. ſenſiſſe, primum actum charitatis in homine Chriſtiano, quiiuſtificatur, ab habitu infuſo charitatis procedere, ſentiunt nonnulli, & probant quibuſdam ipſius Auguſt. locis, quæ reuera id non probare, oſtenditur. D.77.d.3. 977.d

Authoritas Eccleſiæ.

Fidelis qui Eccleſiæ authoritatem priùs diuina fide cognouit, tenetur diuina fide ſaltem virtuali eandem authoritatem cognoſcere, cùm Eccleſia de nouo aliquod myſterium credendum fide diuina proponit; ſi verò Eccleſiæ authoritas ſolùm eſſet priùs cognita vt humana, humana fide ad dictum aſſenſum de myſterio de nouo credendo propoſito prudenter eliciendum, ſufficeret fides humana virtualis. D.5.d.1. 71.b

Auxilium.

Auxilia ſufficientia præbet Deus Gentilibus ad operandum ſecundùm legem naturalem, quibus auxiliis ſi bene vtantur, ad cognitionem tandem myſteriorum diuinæ fidei adducet eos ipſe Deus. D.25.d.1. 318.b

Auxilium gratiæ non debitum naturæ, duplex eſt (vt bene Vaſquez, Molinus & alij) vnum ſupernaturale ſecundùm ſubſtantiam, & hoc auxilium requiritur neceſſariò ad diuinæ fidei aſſenſum eliciendum, & ad alia opera ſupernaturalia patranda. D.46.d.2. 574.a

Aliud auxilium eſt naturale ſecundùm ſubſtantiam, & hoc requiritur neceſſariò ad aſſenſum fidei acquiſitæ, quæ ad aſſenſum diuinæ prærequiritur, vt neceſſaria conditio. ibid.

Auxilium omnipotentiæ Dei eſt obiectum formale diuinæ ſpei. D.60.d.2. 705.d

Auxilium per Chriſtum requiritur neceſſariò ad actum fidei, & ſpei diuinæ eliciendum. D.61.d.2. 719.c

Auxilium ſpeciale non debitum naturæ requiritur ad ſpem, qua (præſuppoſita fide diuina myſteriorum noſtræ religionis) futura bona ſperamus à Deo. ibid.d.4. 727.d

Deum de facto præſtiturum cuilibet homini in particulari, auxilia congrua ad bene operandum, non eſt certum de fide. D.64. d.2. 774.c

Si quis imprudenter iudicaret Deum ſibi congrua non elargiturum auxilia, adhuc poteſt contingere, vt tale iudicium non ſit contra fidem. ibid.

Auxilia per Chriſtum requiruntur neceſſariò tam ex parte intellectus, quàm voluntatis ad fiduciam, & particularem fidem, quę neceſſariò requiritur ad iuſtificationem vel augmentum illius. ibidem.

Auxilia ſufficientia nunquam deſunt ad ſpem & particularem fidem habendam de propria iuſtificatione. ibid.

B

Baptiſmus.

BAptiſmi effectus poteſt recipi abſque vllo auxilio ex parte recipientis præcedente. D.61.d.2. 719.c

Baptizare, Baptizatus.

Filios infidelium, qui ciuium tantùm iure, Chriſtiano ſubduntur Principi, nullius poteſt inuitis parentibus baptizare (vt bene Vaſquez & alij contra alios.) D.35.d.1. 428.d

Prædicti filij in lege naturæ potuerunt parentibus inuitis baptizari, (vt bene Vaſquez.) ibid.

Baptizari poſſunt ſecundùm eundem infidelium filij, de quorum vita deſperatur, dummodo ex tali Baptiſmo maius non ſequatur incommodum. ibid.

Baptizari item poſſunt infideliũ filij iuſtè, vel iniuſtè rapti, dummodo ad ſuam patriam difficilis regreſſio maneat. ita Vaſquez. ibid.

Baptizari licitè poſſunt prædicti infidelium filij ex cõmuni ſententia, ſolo conſenſu patris, matre etſi diſſentiente, vel ſolo materno conſenſu paterno omnino diſſentiente. ibid.

Ideo patris ſolo conſenſu poſſunt baptizari prædicti filij, quia pater mulieris eſt caput, ideo etiam conſenſu matris diſſentiente patre: quia etſi ciuili iure ſit ſoli conceſſa poteſtas in filios, quoad aliquos effectus, non verò ipſi ſoli data eſt, quoad eorundem filiorum nutritionem, hæc enim æqualis eſt in vtroque conſuge. ibid.

Filij, quorum infideles parentes mancipij iure ſubiecti ſunt alicui domino, poſſunt ſpeculatiuè loquendo inuitis propriis parentibus baptizari, ſiue tales filij ſint, ſiue non ſint à parentum cura ſeparati, in praxi tamen (vt bene Vaſquez) conſulendum eſt incommodo quod ex tali Baptiſmo ſequetur. ibid. d.2. 431.b

Filij parentum, prædicto modo ſubditorum iure poſſunt ab ipſorum parentum poteſtate auferri. ibid.

Prædictos filios non ſolùm poteſt dominus ſuorum parentum baptizare, verùm ad id ex charitatis ſtricto iure tenetur, ſecundùm Vaſquez, & alios. ibid.

Homo qui ante rationis vſum, baptizatus eſt inter Gentiles, non amittit infuſam fidem acceptã in Baptiſmo, licèt viuat more Gentilium, & à catholica fide poſitiuè diſcedat, vſquedum de rebus Chriſtianæ fidei ſufficienter informetur. D.50.d.1.626.c

Baſilides.

Baſilides ſentit præceptum non negandi exteriùs fidem, in tormentis non obligare, de fide tamen eſt oppoſitum. D.35.d.3. 432.e

Baſilius.

Baſilius aſſerens, puniendum eſſe monachum, qui maiori affectu propenderet in fratrem ſanguine coniunctum, quàm in alium, non coniunctum ſanguine, loquitur tantùm de nimia & pernicioſa familiaritate qua quis propinquiori ſolet adhærere. D.76.d.1. 963.c

Beatus.

Beati nequeunt ſibi, nec aliis adhuc de congruo mereri. D.31.d.2. 393.c

Beatos poſſe ſibi præmium aliquod accidentale mereri probabile eſt; oppoſitum tamen amplectitur vt probabilius cum Valentia, Suarez & aliis ibid.

Beati an poſſunt viatoribus aliqua bona ſaltem de congruo mereri, eſt controuerſia de re, & poteſt affirmatiua pars cum Vaſquez ſuſtineri, nomine meriti de congruo ſolam impetrationem intelligendo, (vt ipſe Vaſquez intelligit.) ibid.

In beatis nec actus, nec habitus diuinæ fidei manet, ſecundùm Vaſquez, & communem ſententiam. D.43.d.4. 537.a

Beati poſſent habere actum ſpei, ſi Deus aliquid diſtinctum ab ipſa beatitudine promitteret elargiendum. D.62.d.1. 737.c

Actus, quo beati aliis beatitudinem ſperant, non eſt actus ſpei, ſed vel charitatis, vel amicitiæ. ibid.

Beati non habent actum ſpei circa beatitudinem animæ iam poſſeſſam, & probabiliſſimum eſt, docétque S. Thom. eodem actu carere adhuc circa gloriam ſuorum corporum nondum ſurrecturum. ibid.

Beati nequeunt vlla ratione, abominationis odio, aut inimicitiæ Deum proſequi. D.90.d.1. 1109.d

Beati carent omni fide tam infuſa quàm acquiſita, & tam actuali, quàm habituali. D.62.d.2. 740

Beati item carent ſpe tam actuali, quàm habituali infuſa, & habitus expulſus fuit ex natura rei, gloriæ adeptione. ibid.

Beati in patria, ex S. Th. Vaſquez & aliis, habent reuerentialem timorem circa maieſtatem omnipotentiæ Dei, & perpetuam fugam mali. D.63.d.5. 756.b

Quid senserit S.Thom. de bonis operibus beatorum, an scilicet aliquid mereantur, vide verbo, *S.Thomas.*

Beatitudo.

Beatitudo obiectiua alterius vitæ, (scilicet Deus) est principale obiectum spei. D.60.d.2. 705.d
Beatitudo formalis,id est,clara Dei visio,non est solùm conditio in obiecto spei,sed vnum integrum obiectum facit cum Deo qui speratur. ibid.
Beatitudo alterius an possit esse obiectum spei theologicæ,& an hoc sit positum in controuersia, vide verbo, *Spes*, & verbo, *S.Thomas.*
Nullus potest alteri ex complacentia ipsius, virtute theologica beatitudinem illi sperare. D.60. d.4. 711.a Quid verò circa hoc senserit S.Thom. vide verbo, *S.Thomas.*

Beatificatio, Beatificatus.

Beatificatio (quæ à quibusdam viris nostri temporis particularis canonizatio primò cœpit nuncupari) non est aliud quàm concessio ad petitionem aliquorum facta,vt defunctus aliquis in aliqua prouincia, vel religione peculiari,Beatus possit appellari, & diuinum officium recitari,& Missæ sacrificium de eo celebrari. D.17.d.3. 214.b
Hæc particularis canonizatio non differt essentialiter, sed tantùm accidentaliter à generali canonizatione propriè dicta. ibid.
Beatificatio sumpta pro canonizatione particulari,ad Episcopos spectabat olim ; sumpta verò pro canonizatione, propriè & rigorosè sumpta ad solum Pontificem spectat modò. ibid.
Asserere non esse in Pontifice beatificandi & canonizandi potestatem, vel est hæreticum, vel manifestus saltem error contra fidem. ibid.
Beatificatio à Pontifice facta,ideo canonizatio particularis nuncupatur,quia limitatur cultus, quo debet sanctus coli à personis priuatis, pro quibus est beatificatus. illa verò beatificatio,quæ fiebat olim ab Episcopis,canonizatio particularis vocabatur, non solùm ratione cultus limitati,& personarum,sed etiam ratione potestatis Episcoporum, quæ erat particularis & limitata ad vnam tantùm, vel alteram prouinciam. D.17. d.7. 222.b
Quicunque beatificatus siue martyr,siue confessor sit,potest sanctus nuncupari, si sancti nomine non intendatur significari hominem tantùm beatificatum,esse canonizatum,& in sanctorum canonizatorum adscriptum catalogo : sed tantùm significetur talem hominem iam gloria frui.ibid.d.8. 223.c
Homines qui nec sunt canonizati,nec beatificati, nequeunt taliter sancti vocari, quasi iam sint in sanctorum catalogo adscripti,nec in publicis litaniis aut sacro officio inuocari (bene tamen id licet facere priuatim) nec licitum est in eorum honorem, templa,vel altare erigere,nec Missam de eo nec publicè nec priuatim dicere, nec festum in publico celebrare.D. 17.d.11. 230.b
In honorem hominis,qui non est beatificatus, habetur tamen & reputatur vt sanctus ab aliqua persona, potest talis persona Deo vacari, non tamen tali personæ licet, talis hominis qui habetur & reputatur sanctus, imaginem cum radiis luminis pingere venerandam, nec eius reliquias in templo proponere adorandas;potest tamen eius imago sine radiis depingi, & vna cum eius reliquiis secretò,& priuatim coli. ibid.
Beatificationem, quæ examina & inquisitiones præcedant. D.17. d.3. 214.b
Episcopi olim poterant in beatificatione errare. ibid. d. 5. 217.a
Summus Pontifex nequit vlla ratione errare in dicta beatificatione,adhuc ex ignorantia. ibid.
Pontificem errare non posse in beatificatione, probabile est, non tamen omnino certum de fide.ibid.d.6. 218.d
Ex eo constat non esse de fide Pontificem errare non posse in beatificatione, quia in forma beatificationis nullum est verbum quod definitionem pontificiam redoleat. & deinde quia post beatificationem fiunt de nouo nouæ inquisitiones ad sanctum beatificatum canonizandum. ibid.

Bellum.

Bellum posse licitè fieri probatur, & aliqua Scripturæ loca quibus Hæretici oppositum probare contendunt, explicantur. D. 92.d.1. 1143.c
Bellum indicendi authoritas apud quem sit.Authoritas indicendi bellum residet in Republica, vel Principe, in temporalibus superiore carentibus. ibid.
Respulicæ & Principes habentes superiorem prædicta authoritate carent. ibid.

Belli iusta causa quæ sit.

Causa generalis iusti belli est,iniuria illata, speciales sunt sequentes. Prima ad recuperanda seu occupanda, quæ alicui Principi iure debentur. Secunda ad reprimendum impetum subditorum iniustè bellantium contra dominum suum. Tertia notabilis iniuria alicui Principi, aut suæ Reipublicæ illata. Quarta cùm quis auxiliatur hosti iniustè volenti belligerare. Quinta cùm violatur pactum alicuius momenti. Sexta cùm negantur ea quæ omnibus Gentium iure debentur. Septima cùm quis defendit impios contra bonum publicum, ne iustè puniantur. ibid.
Facta diuisione Regnorum, & Prouinciarum,non sunt iustæ causæ belli, quòd quis impediatur ab alia Prouincia, vel regno, illuc peregrinari,in suis fluminibus piscari,& similia. ibid.
Item non sunt iustæ causæ belli secundùm omnes Doctores, voluntas proprium imperium amplificandi, nec quòd aliqua natio sit multum barbara. ibid.

Quanta certitudo iustæ causæ belli sit necessaria vt bellum geratur.

Quando res est dubia si vnus ex Principibus qui de regno v.g. contendunt, est in legitima possessione, nequit ab altero Principe licitè à regno deturbari. D.92.d.2. 1146.d
Ille, qui regno gaudet in euentu prædicto, si de regni proprietate dubitat, tenetur statim suæ possessionis causam examinare, & si vtriusque partis rationibus examinatis, adhuc proprietas regni dubia manserit,non debet regno spoliari. ibid.
Si nullus sit in possessione, & res maneat dubia ex vtraque parte, & vnus regni postulet diuisionem, tenetur alter acquiescere petitioni, quando pro illa parte particularis assensus nequit generari. ibid.
Rex habens euidens ius ad regnum potest alteri bellum inferre, si occupetur ab illo. ibid.
Quando vtriusque Regis probabilis est causa iuris ad regnum, nequit vnus alteri bellum inferre, etiamsi vni ex eis videatur ius suum esse probabilius alterius iure. ibid.
Si Princeps aliquis, qui in temporalibus iudice caret, controuersiam habeat super Marchionatum(v.g.)alicui regno subditum, stare debet iudicio Regis sub cuius regno talis marchionatus continetur. ibid.
Quando controuertitur de regno,nulli alteri subiecto, standum est iudicio illorum, qui mortuo Rege regnandi & gubernandi ius habent. ibid.
Quoties Rex vnus habet suspectos iudices regni, de quo est controuersia, potest causæ definitionem in iudices arbitros reuocare.& Princeps cum quo controuertitur, huic facto consentire tenetur. ibid.
Vt actus gerendi bellum sit honestus, debet fieri rita intentione. quòd si fine illa fiat, & rem sibi debitam petat quis, peccabit quidem,non tamen contra iustitiam. ibid.

De militibus vocatis ad bellum.

Milites, qui subditi sunt Regis vocantis illos ad bellum, non tenentur belli causam examinare. ibid.
Milites non subditi, qui vocantur ad bellum, non tenentur inquirere causam illius, nec illam agnoscere, quando non constat de belli iniustitia, sed satis est scire, Principem vocantem ad bellum esse prudentem, & apud homines iustum reputari, qui nunquam solet mouere bellum nisi præuio Doctorum consilio. ibid.

Princeps Christianus quos possit in bellum iustum vocare, & quibus auxiliari.

Per se loquendo licet Principi dicto in fideles vocare in auxilium suum, per accidens verò ratione scandali potest illi licitum non esse. ibid.
Princeps Christianus potest infideli Principi auxiliari contra alium infidelem quando bellum iustum est. ibid.

Quid teneatur facere Princeps volens inferre bellum, cùm æqualis ei offertur satisfactio.

Quotiescumque offertur Principi æqualis omnino satisfactio pro iniuria illata, nequit vlterius bellum licitè gerere. D.92. d.3. 1150.a
Quando Princeps aliquis bellum mouere vult aduersùs aliquam Rempublicam cuius aliqui digni sunt morte ob iniuriam Principi illatam, non tenetur in tali euentu Princeps omittere bellum, ex eo solùm quòd offeratur ei iusta bonorum recompensatio. ibid.

Quid facere & concedere militibus in bello iusto possit Princeps, & quid milites etiam possint facere.

Licitũ est Principi secũdùm omnes Doctores militibus concedere ciuitatem in prædam, quando talis concessio necessaria esset ad

ad expediendum bellum. ibid.
Facere possunt iustè bellantes quidquid ad defensionem propriã necessarium reputatur. ibid.
Specialiter possunt facere sequentia, accipere hostium bona ad recompensationem propriam quæcunque illa sint, & deinde iustam sumere vindictam. ibid.
Nequeunt milites per se loquendo, (adhuc in iusto bello) innocentes occidere, neque Princeps id concedere ipsis potest, possunt tamen eos occidere per accidens, & Princeps ipsis hoc modo concedere. ibid.
Licet item militibus aliquando eosdem innocentes in seruitutem redigere. ibid.
Qui bellum iustum gerit, potest in ipso belli conflictu, & dum necessaria præparantur ad bellum, consumere ea hostium bona, quæ iudicantur vtilia, aut necessaria ad victoriam obtinendam. ibid.
Principes, aut summi Duces tenentur præcipere militibus, ne aliquid iustum faciant, quod facere solent in similibus euentibus, vt est sine necessitate innocentes occidere, & virgines violare. ibid.
Licitum est in ipso belli conflictu his qui iustè belligerantur, eos interficere, qui pro contraria parte iniustè sumpserunt arma, quando ob periculum imminens necessarium ad obtinendam victoriam iudicaretur. ibid.
Victoria iam parta, licitum est per se loquendo illos hostes occidere, qui prudentis arbitrio digni iudicantur morte. ibid.
Obsides ab inimicis dati, licitè possunt occidi, quando qui illos dederunt, pollicitationem datam non seruauerunt. ibid.

Obligatio Principis, aut summi Ducis in bello, & extra illud.

Princeps aut generalis Dux tenetur militi soluere debitum stipendium. ibid.
Dux diuertens per populos nequit ab oppidanis alicuius populi pretium accipere, ne apud illos milites diuersentur. ibid.
Militis obligatio cùm per populos diuersatur: vide verbo, *Milites.*

An bona omnia quæ milites ab hostibus capiunt obnoxia sint restitutioni.

Milites nostri cùm iustè belligerantur cum hostibus, possunt capere sine honore restituendi omnia bona, quæ tales hostes ab aliis hostibus in bello iusto tulerunt. D.92.d.4. 1154.a
Quando inimici nostri non potuerunt aliqua bona ab aliis hostibus reportare, quia cum illis iniustè pugnarunt, nequeunt tunc milites nostri naturali saltem spectato iure, talia bona ab hostibus auferre sine honore restituendi, etiamsi iustum bellum cum illis gesserint. ibid.
Positiuo autem Castellæ iure obseruanda est lex 26. tit. 26. partida secunda, cuius legis dispositio ea ratione debet intelligi vt nostri milites prædicta bona possint retinere, quæ iam iudicantur pro derelictis à domino priori, & ob commune bonum concedi potuerunt nostris militibus prædicta bona non solùm ob expensas, sed etiam in præmium. ibid.

Quæ obligatio oriatur ex bello iniusto & ex iusto sine authoritate indicto.

Quando bellum fuit iustum, restituendum est integrum damnum alteri ex tali bello secutum, quantum fieri possit rebus prudenter consideratis. ibid.
Bellum etiam iustum, sine authoritate legitima gerere, est mortale peccatum. ibid.
In dicto casu potest esse obligatio restituendi aliqua damna illata. ibid.
Princeps qui iniustè bellum gessit, subditis tenetur restituere damna, quæ passi sunt inuiti, quando prudenter præsumi nequit in subditis voluntas remittendi talem obligationem restituendi. ibid.
Quando ante inceptum bellum offertur Principi ex omni parte satisfactio, & eam acceptare renuit, tenetur ad restitutionem damnorum, quæ sequentur ex bello. ibid.

Clerici belligerantes an semper peccent: vide, Clerici.

Fides & promissio quando cum hostibus seruanda: vide, *Promissio.*
Insidiæ quæ fiunt in bello an licitæ: vide, *Insidiæ.*
In die festo an liceat belligerari: vide, *Festum,*
Clerici quando in bello contrahant irregularitatem: vide verbo, *Ecclesiastici*, vbi multa alia de ipsis circa bellum inuenies.

Beneficiarij.

Beneficiarios Ecclesiasticorum bonorum, & reddituum veros dominos illorum esse, communis & vera tenet opinio. D.82. d.10. 1055.c
Beneficiarij strictius tenentur misericordiæ præcepto ad faciendam eleemosynam ex redditibus Ecclesiasticis, quàm merè sæculares ex suis bonis, radixque discriminis ab aliquibus assignatur. ibid.
De Ecclesiasticis: vide plura verbo, *Ecclesiastici.*

Beneficentia, Beneficium, Benefacere.

Actus externus beneficentiæ potest spectare ad amicitiam, & beneuolentiam erga proximum, item ad misericordiam infusam, vel acquisitam, vel ad virtutem aliquam theologicam, si prædictus actus ob rationem formalem istarum virtutum eliciatur (vt potest elici.) D.80.d.1. 1020.c
Beneficij ratione tantùm expectata aliis seclusis circumstantiis, nequit quis amico ob insigne aliquod beneficium acceptum ab eo, potiùs quàm patri proprio in necessitate succurrere. ibid. d.2. 1021.c
Patri carnali extrema corporis necessitate laborãti, potiùs quàm spirituali in spirituali iacente quis succurrere & benefacere tenetur. ibid.

Beneuolentia.

Specialis virtus beneuolentiæ datur, qua velimus proximo bonum ex complacentia illius (vt bene Vasquez & Suarez.) D.66.d.3. 809.b
Beneuolentia non semper distinguitur essentialiter ab amore. D.77.d.1. 973.c
Beneuolentia quomodo ab amore distinguatur, ex Aristotele. ibid.
Non solùm datur erga proximum habitus beneuolentiæ acquisitæ, sed etiam supernaturalis infusus. ibid.

Bernardus.

Bernardus dicens libro de diligendo Deum, modum diligendi Deum esse diligere ipsum sine modo, tantùm voluit Deum nõ posse satis vnquam diligi. Q.27.a.6. 972.a

Blasphemia.

Blasphhemia est execratoria & conuitiosa locutio contra excellentiam Dei & Sanctorum eius. D.58.d.1. 685.b
Blasphemia vt talis sit non requirit directam expressámque intentionem imminuendi dictam excellentiam & honorem, sed sufficit implicita & indirecta. ibid.
Item non requirit vt blasphemiæ rationem indicat vt sit falsa assertio, sed sufficit secundùm Suarez & Azorium, vt sit locutio contra dictam excellentiam, etiamsi neque assertio neque enunciatio sit. ibid. S. Thomas an senserit contra hoc, vide verbo, *S. Thomas.*
Item ratio blasphemiæ non petit necessariò detestationem sumptam pro odio Dei, & Sanctorum eius. ibid.
Blasphemia, quæ continet assertionem contra fidem, est hæresis externa, si assertio externè proferatur, & ista tantùm blasphemia opponitur externæ fidei confessioni. ibid.
Blasphemia carens assertione si sit contra Dei honorem opponitur religioni, si contra Sanctorum honorem, virtuti duliæ. ibid.
Blasphemia siue sit hæreticalis, siue execratoria tantùm & conuitiosa ex genere suo est mortalis. D.58.d.2. 687.a
Blasphemia etiamsi ex genere sit mortalis, potest ex imperfecta libertate fieri venialis secundùm S. Thom. Thom. Sanchez & alios. ibid.
Blasphemia indeliberatè prolata non est mortalis, etiamsi ex consuetudine blasphemandi priùs præuisa & voluntariè & spontè non emenda procedat. ibid.
De sola blasphemia hæreticali dixisse S. Thomam esse maximam omnium peccatorum putauit Azorius, & probabile reputauit Suarez. ibid.
Blasphemiam etiam contra solos Sanctos prolatam semper habere malitiam non tantùm contra virtutem duliæ, sed etiam religionis, sensit Suarez cum aliis. ibid.
Valentia putauit blasphemiam contra sanctum sine vllo respectu ad Deum solum opponi virtuti duliæ, idémque sensisse Vasquez colligitur ex eius doctrina, & hæc sententia est verior, quàm supradicta. ibid.
Blasphemia aliqua potest esse contra Sanctos, quin sit contra Deum. ibid.
Blasphemia hæreticalis & non hæreticalis essentialiter differunt inter se. D.58.d.3. 689.b
Blasphemiæ contra Deum & Sanctos differunt item specie. ibid.
Blasphemiam tantùm hæreticalem cognoscunt Inquisitores hæreticæ prauitatis, vt docet Sanchez cum aliis Doctoribus. ibid.
Audientem blasphemiam Concilium Lateran. obligasse ad correctionem blasphemi, sensit Nauarrus. ibid.
Azorius sensit Concilium non obligasse, sed tantùm declarasse præceptum naturale in dicto euentu obligare ad correptionem. ibid.

P.Thom.Sanchez docuit Concilium reuera præcipiendo dixisse, sed addidit tale præceptum non esse vsu receptum. ibid.
Audiens blasphemiam siue hæreticalem, siue non hæreticalem, statim denunciare tenetur blasphemiam; hæc tamen obligatio (vt bene Sanchez) cessat quando blasphemia est secreta, aut ex correptione fraterna speratur emendatio. Sed hoc est intelligendum quãdo certa esset retractatio blasphemantis, secus verò si hæc non esset certa. ibid.

Bona mobilia.

Bona mobilia in bello iusto capta Gentium iure fiunt capientium. D.92.d.3. 1150.a

C

Calor, Calidum.

CAlor, & frigus non repugnant in eodem subiecto; secus verò amicitia & inimicitia Dei. D.72.d.4. 913.b
Calidum & frigidum simul esse in eodem subiecto repugnat. ibid.

Canizatio, & Canonizatus.

Negare in Ecclesia potestatem canonizandi est hæreticum. D.16. d.4. 209.c
Prædicta potestas de facto in solo residet Pontifice. ibid.
Non est definitum Pontificem in canonizatione errare non posse, est tamen temerarium asserere errare posse. ibid.
Canonizatio secundùm Innocentium III. non est aliud quàm canonicè & regulariter instituere quòd aliquis habeatur pro sancto. alij aliter canonizationem definiunt. D.17.d.1. 211.a
Qui cultus soleant canonizatis exhiberi: vide verbo, *Cultus*.
Canonizandi potestatem habebant olim Episcopi in prouinciis suis ex consensu Pontificis. D.17.d.2. 212.a
In Pontifice solo est, & fuit semper absoluta canonizandi potestas in vniuersa Ecclesia, cuius munus ita proprium illius est, vt nec Cardinales, nec Legãti à latere, nec Prouinciale, nec generale Concilium, sine Pontificis consensu possint, nec vnquam potuerunt canonizare. ibid.
Beatificatio appellatur ab aliquibus canonizatio particularis. ibid. d.3. 214.b
Imagines canonizatorum possunt quodam lumine, ac radiis in signum possessæ gloriæ depingi. ibid.d.1. 211.a

Capreolus.

Capreolus putauit nullum gradum gratiæ dari intuitu meritorum mortificatorum in subsequenti iustificatione, nisi qui iustificatur disponatur per intensiorem actum his qui præcesserunt. D.69.d.3. 864.c

Cardinalis.

Cardinales habent in generali Concilio ex præuilegio, & consuetudine, decisiuum votum. D.18.d.3. 237.e
Cardinales soli nequeunt Pontificem adhuc manifestè hæreticum sine generali Concilio deponere. D.15.d.3. 196.c

Castella.

Castellæ lex circa bona quæ in bello iusto accipiuntur ab hostibus, qui in iniusto bello, ab aliis hostibus acceperunt: vide verbo, *Ius positiuum*.

Catechumeni.

Catechumeni in vera Christi charitate & fide existentes licèt simpliciter Ecclesiæ membra non sint, aliquo tamen modo pertinent ad illam, & possunt saluari si in dicta charitate & fide moriantur. D.14.d.1. 177.c

Censurabile.

Quæ sint propositiones censurabiles, vide verbo, *Propositio censurabilis*.

Cereus.

Antiquissimus est vsus in Ecclesia accendendi cereos ante beatificatorum & canonizatorum sepulchra, éstque talis vsus licitus. D.17.d.10. 227.d
Licitum etiam est ante sepulchra eorum, qui nec sunt beatificati, nec canonizati, accendere cereos, si prudenti iudicio tales personæ defunctæ sanctæ iudicentur, & votiuas tabulas non solùm secretò, sed etiam publicè deferre. ibid.

Charitas.

Charitas est physica forma fidei, ex Richar. D.39.d.1. 500.b
Charitas secundùm eundem est in anima, medio habitu fidei. ibid.
Charitatem esse moraliter tantùm formam fidei, communis & vera tenet opinio. ibid.
Charitas secundùm D. Thom. ideo dicitur moralis forma fidei, & aliarum virtutum, quia ordinat actus earum ad finem supernaturalem. ibid.
Charitas ex Bonau. ideo forma moralis fidei vocatur, quia sine charitate actus fidei non est meritorius vitæ æternæ, & hic modus dicendi est verus saltem respectu meriti de condigno. ibid.
Charitatem semel habitam amitti posse definiuit Trid. contra Caluinum, & multa loca, quæ huic doctrinæ aduersari videntur, explicantur. D.72.d.2. 901.d
Charitate theologica nequit proximus vt amicus diligi. D.73.d.2. 933.d
Charitas theologica potest habere pro obiecto materiali proximum. ibid.
Charitas supernaturalis est vera amicitia inter Deum, & homines, secundùm D. Thom. & communem sententiam. D.66.d. 2. 806.b
Charitate theologica nequit proximus nisi propter Deum diligi. ibid. d.1. 802.a

Charitatis habitus.

Habitus charitatis vt sanctificans forma consideratus est habitus infusus, quo iustus redditur homo, consideratus verò sub ratione amicitiæ connotat redamationem ex parte Dei circa iustum. D.66.d.2. 806.q
Habitus charitatis necessariò est concedendus si ab habitu gratiæ non distinguitur. ibid.d.4. 812.c
Prædictus habitus est theologica virtus distincta à theologicis aliis virtutibus. ibid.
Habitus charitatis nulli creaturæ potest esse connaturalis. D.67. d.2. 818.c
Habitum istum egere extrinseca Dei acceptatione vt iustificet, sentiunt musti. D.72.d.3. 908.b
Non egere dicta extrinseca acceptatione, sed ex natura sua constituere hominem sanctum, vt verius amplectitur cum S. Thom. Val. Bellar. & aliis. ibid.
Habitu charitatis, aut gratiæ aufertur peccati macula sine acceptatione extrinseca Dei. D.72.d.4. 913.b
Habitus charitatis aut gratiæ, aufert iniuriam, & offensam Deo factam, siue talis iniuria & offensa sint idem, siue distinctum à macula. ibid.d.5. 917.e
Habitu gaudens charitatis, odij obiectum esse nequit. ibid.
Habens prædictum habitum non eget noua meritorum Christi applicatione ad mortale expellendum, nisi tantùm ad pœnæ temporariæ debitæ remissionem. ibid.
Habitum charitatis supernaturalis eandem vim iustificandi habere, ac habitum gratiæ, valde probabile cum Vasquez, & aliis iudicatur. ibid.d.6. 919.e
Habitus charitatis secundùm Bellar. Vasquez & alios expellit mortale ex natura rei formaliter, id est, taliter quòd implicet dictum habitum esse simul cum mortali in eodem subiecto, eo modo quo tenebras & lucem simul reperiri repugnat. ibid.
Habitus charitatis habet infinita penè contraria à quibus possit expelli. ibid.
Habitus charitatis expellitur demeritoriè à peccato mortali. ibid.
Habitus supernaturalis charitatis potest producere actum intensiorem se, medio auxilio. D.77.d.2. 975.b
Prædictus habitus nequit producere totam intensionem quam potest suus actus habere, & tunc maior intensior actus prouenit ab auxilio diuino. ibid.
Habitus charitatis & gratiæ infunduntur in nobis ratione & intuitu præcedentium dispositionum. D.77.d.3. 977.d
Per infusionem habitus charitatis non necessitatur homo ad actum supernaturalis charitatis eliciendum. Sed determinatio actus charitatis reducenda est ad auxilium congruum vocationis includens futurum consensum. ibid.
Habitus charitatis non datur propter actum suum tanquam propter meritum, sed vt talis actus charitatis eliciatur. ibid.

Charitatis habitualis augmentum.

Habitus charitatis & gratiæ possunt augeri in via. D.68. d.1. 827.b
Prædictus habitus augetur secundùm intensionem, non extensionem. ibid.
Habitus isti augentur per maiorem radicationem in subiecto, quæ maior radicatio fit per additionem gradus ad gradum. ibid.

Iustos

Iustos in via mereri augmentum sanctitatis per bona opera ex auxilio per Christum est fidei dogma. ibid.
Habitus charitatis & gratiæ æqualiter augentur. D.68.d.2.829.d
Habitum charitatis augeri secundùm totam latitudinem intensionis actus, vt verum amplectitur cum Vasquez, Suarez & aliis. ibid. d.3. 832.a
Multæ obiectiones aduersùs prædictam doctrinam insurgentes à variis variè soluuntur, & tandem vera ponitur solutio, & multa scitu dignissima, & ad Philosophiam spectantia adducuntur, præcipuè ad materiam de instantibus. ibid.
Habitus gratiæ, & charitatis augmentum non solùm per actus quoscunque charitatis, habitu remissiores dari, sed hoc augmentum statim bene operanti retribui, vt verissimum amplectitur cum Suarez, Vasquez & aliis. D.68.d.4. 839.d
Augmentum habitus charitatis statim per actus adhuc ipso habitu remissibilis dari efficaciter ex Tridentino probatur. ibid.
Actu remissiori habitu charitatis non sentiri nec causari maiorem facilitatem ad eundem actum charitatis eliciendum, docet Vasquez: concedit tamen eo actu remissiori charitatis habitum charitatis augeri. ibid.
Circa augmentum habitus gratiæ & charitatis per quodlibet bonum opus morale, an aliquid definierit Tridentinum, vide verbo, *Concilium Tridentinum*.
Habitum charitatis non posse crescere in infinitum, senserunt Bonauentura, Scotus & alij. verius est oppositum quod docuerunt Vasquez, Suarez & alij. D.68.d.6. 845.c
Habitus charitatis non solùm crescere in infinitum potest, secundùm physicam entitatem, verumetiam secundùm rationem gratiæ & charitatis in subiecto in quo infunditur. ibid.
Habitus charitatis, qui ex communi sententia, tam in via, quàm in patria est eiusdem speciei, intensior esse potest simpliciter in aliquo viatore, quàm in alio beato, siue charitas beati consideretur respectu obiecti visi, siue respectu subiecti in quo est. D.68.d.7. 849.a
Aliquando contingit eundem hominem æqualem habere charitatis habitum in via & in patria. ibid.
Habitus charitatis, & gratiæ, qui ex communi sentẽtia vltra condignum datur in cælo, nulla ratione dari potest in via, præclara ratione probatur. ibid.
Habitum charitatis infinitum esse posse secundùm intensionem, imò de facto ita in Christo contigisse, affirmat Almainus suo tempore Parisiensem tenuisse scholam. D.68.d.8. 852.d
Vasquez, Suarez & alij negantes dari infinitum secundùm intensionem, consequenter habitum charitatis infinitum secundùm intensionem dari inficiantur, & hoc est verum. ibid.
Habitus charitatis & gratiæ infinitus secundùm intensionem nõ fieri in Christo. ibid.
Habitus charitatis, & gratiæ realiter distinguũtur. ibid.d.vltimo. 854.a
Opinio dicta de distinctione nec efficaciter probatur, nec refutatur, ex testimoniis Scripturæ, & Conciliorum. ibid.

Causa efficiens habitus & actus charitatis.

Actum primum charitatis procedere ab habitu charitatis, quando ipse habitus charitatis actum præcedit: vt cùm quis sola attritione Baptismum recipit, & statim elicit actum charitatis, certum reputatur. D.77.d.3. 977.d
Causa efficiens primi actus charitatis non est habitus charitatis secundum Vegam. Contrarium amplectitur cum Vasquez, Valentia & aliis ex Dominicana familia, etiamsi habitus & actus simul tempore producantur. ibid.
Actum primum charitatis hominis Christiani, qui de nouo iustificatur, efficienter procedere ab habitu charitatis, non probatur efficaciter ex Concilio Arausicano, & D. August. ex aliis tamen capitibus id probatur. ibid.
Actum prædictum efficienter ab habitu procedere, docet S.Th. ibid.d.5. 989.d
Actus primus charitatis simul procedit ab habitu suo, & simul disponit ad ipsum habitum. ibid.d.4. 987.a
Quoties habitus charitatis in homine iusto nequit totam intensionem, quæ est in actu, producere, tota intensio, quæ excedit gradus intensionis habitus, dependet ab auxilio diuino; gradus verò intensionis qui non excedunt intensionem habitus, procedunt ab habitu infuso charitatis. D.77.d.2. 975.b
Causa efficiens principalis habitus charitatis est Deus. D.67.d.3. 822.a
Productio dicti habitus non est propriè creatio, sed eductio de potentia subiecti. ibid.

Decrementum habitus charitatis.

Habitus charitatis qui secundùm omnes Theologos latitudinem intensionis habet, secundùm eosdem diminui potest. D.72.d.1. 889.b
Nequit prædictus habitus diminui ob venialia peccata, vt bene S.Thom. & alij cum eo. ibid.

Actus charitatis.

Actus charitatis intensior habitu suo nequit produci efficienter ab augmento habitus, quod actus ipse charitatis meretur. D. 77.d.2. 975.b
Intensior actus charitatis potest esse in aliquo viatore, & de facto in multis fuit quàm in multis beatis. D.77.d.6. 991.d
Actus charitatis secundùm communem legem, nequit esse æqualis in eodem, in via & in patria. ibid.
Actum charitatis habitu suo intensiorem mereri augmentum sui habitus, gratiæ simul & gloriæ, vniuersi docent Theologi. D. 68.d.2. 829.d
Actus habitu remissior nihil ex dictis secundùm Bañez meretur. Durandus concedit dictum actum mereri augmentum gloriæ, gratiæ verò & charitatis habitualis secus. ibid.
Actum charitatis quantumuis remissum mereri omnia prædicta, amplectitur vt verius cum Vasquez, Valent. & Suar. ibid.
Dilectio qua diligimus Deum, & exoptamus illi bonum vt bonũ ipsius & ex complacentia eiusdem, est actus charitatis theologicæ. D.77.d.1. 973.c
Actus dictus est supernaturalis secundùm substantiam. ibid.
Actus intensior habitu à quo producatur: vide, *Causa efficiens charitatis*.
Primus actus charitatis à quo efficienter producatur: vide ibid.
Actus primus charitatis est dispositio sui habitus, & gratiæ. D. 77.d.3. 977.d
Actus primus charitatis est prior & posterior suo habitu in diuerso genere causæ. ibid.
Actus charitatis in via & in patria est eiusdem speciei. ibid. d.5. 989.d
Actus charitatis nequit secũdùm Doctores omnes peccato mortali vitiari. D.78.d.1. 995.e
Actus dictus potest vitiari peccato veniali, ex mente Soti. ibid.
Prædictum actum vitiari non posse ex praua circumstantia venialis peccati, docuit Vasquez. ibid.
Actum dictum vitiari non posse, nec ex obiecto neque ex aliquo fine ab operante intento, neque ex alio capite, verius est, efficacitérque probatur. ibid.
Elicere actum charitatis nulla ratione potest esse mortale peccatum. ibid.
Actus, quo quis ita Deum diligeret, vt ex illo etiã amore vellet peccatum veniale non committere, nequit ex circumstantia venialis peccati vitiari. ibid.
Actus charitatis acquisitæ si talis charitas datur, nequit vlla ratione ex aliquo prauo fine vitiari: bene tamen ex circumstantia in sententia dcientium eundem numero actum posse de bono in malum & econuerso conuerti. ibid.

Charitatis supernaturalis obiectum.

Obiectum charitatis supernaturalis est complacentia ipsius Dei in seipso, & bonitas illius in ordine rerum supernaturalium. D.77.d.1.973.c. vel D.66.d.1. 802.a

Charitatis naturalis obiectum.

Charitatis naturalis obiectum si talis charitas datur, est Deus vt author donorum naturalium. D.66.d.1. 802.a

Charitatis subiectum.

Subiectum proximum tam habitualis charitatis supernaturalis, quàm habitualis acquisitæ (si hæc detur) est voluntas. D.67. d.c. 817.c
Subiectum remotum dilectionis est persona quæ tali gaudet dilectione. ibid.

Ceremoniæ legales.

Ceremonias legales Iudæorum cessasse in morte Christi, sed post illam aliquo tempore, donec Euangelium fuit promulgatum illis, vti licitum fuisse, scribunt vnanimiter Hieron. & August. D.35.d.5. 438.e
Inter dictos Sanctos solùm fuit controuersia (vt docet Vasquez) an talis vsus licitus esset quadã simulatione, & an verè Petrus, & non tantùm quoad speciem fuerit à Paulo reprehensus. ibid.
Prædictarum ceremoniarum votum licitum fuisse Apostolis simulatè ex quadam speciali Dei dispensatione, sensit Hieron. & explicatur quid intellexit hic sanctus verbo dispensationis. ibid.
Ceremoniis prædictis an licuerit Apostolis vti simulatè post mortem Christi, & an dicendum sit Petrum à Paulo verè fuisse reprehensum: vide verbo, *Augustinus*.

Certitudo.

Certitudo fidei diuinæ: vide, *Fidei certitudo*.
Certitudo scientiæ an sit certior certitudine diuinæ fidei: vide idem.
Certitudo prophetiæ an, & quomodo sit æqualis certitudinis cum certitudine diuinæ fidei: vide verbo, *Prophetia*.
Certitudo assensus theologici: vide, *Theologicus assensus*, vel verbo, *Assensus*.
Certitudo scientiæ infusæ: vide, *Scientia infusa*.

Christus.

Christus habuit habitus charitatis, & gratiæ æqualiter intensos. D.68.d.2. 829.d

Christus caruit habitu gratiæ & charitatis infinito secundùm intensionem. ibid.d.18. 852.d

Christus inter opera misericordiæ non enumerauit mortuos sepelire, cùm sit misericordiæ opus, & quare hoc tacuerit: vide verbo, *Sepelio.*

Christus quare diuitias huius sæculi verbo mammonæ iniquitatis vocauerit, varia multorum referuntur placita. D.83. d. 1. 1058. c

Christianus.

Christianus interrogatus ab aliquo de fide ex odio ipsius fidei nequit absque fidei iniuria fidem negare; si verò interrogatio non procedat ex odio fidei, non peccat contra fidei confessionem, etiamsi neget se esse Christianum. D.35.d.3. 432.c

Christianus quando possit fugere Tyrannum fidem persequentem: vide, *Tyrannus.*

Christianus an teneatur præcepto negatiuo vel affirmatiuo fidei, exterius Christianam non fateri fidem quando de illa fit illi interrogatio: vide, *Fidei præceptum.*

Christiani possunt scandalo secluso, Gentilium & hæreticorum lingua vti, etiamsi ex vsu propriæ linguæ nullum mortis periculum immineat. D.35.d.7. 445.d

Christiani milites in bello possunt vti vexillis Gentilium & hæreticorum signis, dummodo non sint imagines falsorum deorum, quæ ex illorum more ad deorum cultum depingi solent. ibid.

Christianus edens tempore ab Ecclesia prohibito carnes, ne reuelet se esse Christianum, non violat negatiuum præceptum confessionis fidei, quando talis esus non esset signum falsæ religionis. ibid.

Christianus hæreticorum templa petens ex eo præcisè quòd petat, secundùm Azorium non peccat, nisi adsit scandalum: illo enim stante peccat contra negatiuum præceptum confessionis fidei. ibid.

Christianus seruus hæretici iussu domini sui dicta petens templa, non peccat, nec genua ibidem domino, cuius seruus est, flectens, scandalo secluso. ibid.

Si idem seruus Christianus præciperetur à domino suo ea templa petere vt ostendat se hæreticam sectam profiteri, in tali casu nequit sine peccato graui adire templa, etiamsi palàm diceret se non ire ad talem sectam profitendam, sed vt liberetur à graui pœna iniungenda à domino, nisi suo obediat præcepto. ibid.

Christiani promiscuè cum hæreticis in multis Germaniæ ciuitatibus commorantibus possunt, (vt docet Valentia) aliquando hæreticorum conciones audire, non vt eorum amplectantur sectam, sed vt eorum obseruent errores, quando tamen hæc esset consuetudo in talibus locis audiendi hæreticos prædicare. ibid.

Christiani fideles an possint cognoscere se diuinâ habere fidem: vide verbo, *Fidei cognitio.*

Christiani fideles considerati respectu fidei interno: vide verbo, *Fidelis.*

Christianis remigantibus in triremibus apud Gentiles non licet vulnerare, aut occidere Christianos in bello iniusto ex parte Gentilium. D.96.d.3. 1200.c

Quando ex eo quòd captiui dicti remigarent contra Christianos tali damnum inferretur rei Christianæ, vt fidelium quisque potiùs deberet mortem pati quàm illud permittere, vrgente causa boni communis Ecclesiæ non poterunt prædicti captiui remigare; possent tamen, quando non ita graue damnum Reipublicæ Christianæ inferretur. ibid.

Licitum est prædictis captiuis metu cogente mortis ex suorum dominorum imperio auferre à Christianis bona externa. ibid.

Cognitio.

Cognitio, quæ habetur de aliquo mysterio fidei ex testimonio Dei euidenter cognito, non est simpliciter euidentia, sed cum addito, euidentia scilicet attestantis. D.9.d.3. 144.c

Cognitio mysteriorum fidei Gentilibus qui nihil audierunt de illis, si cum auxilio sufficienti (quod nulli negatur) naturalem legem seruauerint. D.25.d.1. 318.b

Cognitio naturalis secundùm substantiam quæ primam credendi voluntatem præcedit, non est sufficiens ad voluntatem primam credendi diuina fide. D.46.d.6. 584.c

Cognitionem omnem non esse tantùm conditionem respectu cuiusliber affectus voluntatis contra Caietan. exemplo monstratur. D.60.d.3. 709.a

Commendatarij milites.

Milites commendatarij in eleemosyna facienda debent sequi sui ordinis statuta, vt bene Azorius notauit. D.82.d.10. 1055.c

Complexa, & incomplexa.

Complexa vocantur omnia, quæ media diuina fide ab intellectu creato attinguntur vt ab ipso attinguntur, & non tantùm creata, quæ realiter sunt simpliciter complexa, verumetiam increata, quæ realiter sunt incomplexa simpliciter, vt sunt Deus & testimonium eius, prædicto modo apprehensa complexa vocantur, vt dictum est. D.1.d.2. 23.d

Complexio fit actus diuinæ fidei in viatore, ex mente S.Thom. & Scholasticorum. D.24.d.2. 304.c

Concilium.

Quatuor sunt genera Conciliorum, Generale, Nationale, Prouinciale, Diœcesanum. ad primum Concilium concurrunt vniuersi Episcopi legitimè non impediti, ad secundum verò, tertium & quartum qui concurrant, & qui in his omnibus Conciliis præsideant explicatur. D.18.d.1. 233.a

Prædicta Concilia conuocare ad quos pertineat. ibid.

Ad generale Concilium conuocantur laici, qui seruiant Concilio, Doctores, qui disputent de veritate de qua instituitur controuersia, alij vt habeant votum (quod decisiuum vocant) & hi sunt soli Episcopi etiam annulares, & Archiepiscopus: ex consuetudine verò & priuilegio eodem voto gaudent Cardinales, Abbates, & Generales religionum, etiamsi Episcopi non sint. ibid. d.3. 237.c

Concilium Prouinciale, nec Generale possunt sine consensu Pontificis canonizare. D.17.d.2. 212.a

Concilium generale potest esse verum Concilium, etiamsi maior pars Episcoporum vniuersi orbis desideretur, dummodo tali Concilio ex minori Episcoporum parte congregato Pontifex vel eius legati ipsius vicem gerentes præsideant. D.18. d.3. 237. c

Concilium generale à Pontifice approbatum in rebus fidei definiendis nequit errare. ibid.d.4. 239.c

Concilium generale cum consensu legatorum Pontificis, & instructione ipsis à Pontifice data, seruata, errare nequit in definitione rerum; secus dissentientibus legatis, aut ipsis legatis instructionem Pontificis non seruantibus, & contra illam facientibus. ibid. d.5. 241. c

Cum consensu legatorum, qui nullam à Pontifice instructionem habent, etiam iudicatur moraliter impossibile totum Concilium errare posse, probabile tamen est partem maiorem Concilij etiam eorum qui voto gaudent decisiuo errare posse, & sic tale Concilium nequit Ecclesiam cogere vt credat vt de fide quod ab ipso definitum est. ibid.

Concilium particulare à Pontifice approbatum in rebus fidei definiendis errare nequit; secus verò non approbatum, in quo tamen casu iudicium talis Concilij non approbati esset magnæ authoritatis, dum non constet de errore illius. ibid.

Concilium generale est inferius Pontifice. D.23.d.2. 290.b

A Papa ad Concilium generale non licet appellare. ibid. d.3. 293. b

Concilium Tridentinum & alia Concilia dicentia gratiam datam per merita non esse gratiam, loquuntur secundùm Vegam & Bellarm. tantùm de merito condigni; quid verò sentiat Vasquez & quid sentiendum sit, aperitur. D.30.d.2. 385.c

Concilium Tridentinum.

Tridentinum definisse habitum fidei non amitti per quodcunque peccatum, probabile iudicatur. D.39.d.2 501.d

Trident. non definiuit habitus supernaturales infusos dari, cùm dixit, simul infundi in Baptismo, fidem, spem, & charitatem. D.46.d.4. 578.c

Trident. nondum definiuit non esse peccata omnia infidelium opera. D.50.d.3. 628.c

Trident. non reputat inhonestum operari intuitu retributionis æternæ. D.61.d.2. 719.c

Trident. cùm asserit dilectionem necessariam ad iustificationem esse dilectionem, qua diligitur Deus vt fons iustitiæ, non loquitur secundùm Molin. Vasq. & Bellarm. de amore supernaturali, sed de amore alio imperfecto, qui necessariò requiritur vt conditio ad Sacramentorum receptionem. D.66.d.1. 802.a

Trident. nunquam sensit Deum vt bonum nostrum consideratum esse obiectum formale charitatis. ibid.

Trident. definiuit opera bona iusti facta ex Christi gratia augere habitum charitatis & gratiæ. D.68.d.1. 827.b

Licèt sit certissimum ex Trident. iustificationem aliquando per habitum, non tamen videtur definitum augmentum iustificationis semper fieri per additionem & intensionem eiusdem habitus iustificantis. D.68.d.5. 843.b

Trident. non tractauit de tempore in quo datur charitatis & gratiæ augmentum per bonum opus operantis. ibid.

Trident. non definiuit augmentum præmij debitum actui remisso charitatis vel boni operis statim dari. ibid.

Trident. docuit opera bona mortificata reuiuiscere per iustificationem ad præmium ipsis priùs debitum. D.69.d.3. 864.c

Trident. definiuit sanctitatem semel habitam amitti posse. D. 72.d.2. 901.c

Trident. dicens dilectionem Dei esse dispositionem ad iustificationem,

rationem, aliqui volunt non loqui de dilectione perfecta charitatis.& similes locutiones explicantur. D.77.d.3. 977.d

Concilium Arausicanum.

De hoc Concilio,vide, *Arausicanum Concilium.*

Concionator, Concio.

Concionatur existens in mortali potest aliorum vitia reprehendere,& publicè prædicare,sine nouo mortali.D.88.d.2. 1089.b

Concionator non tenetur ad doctrinam Christianam singulis explicandam, sed suo satisfacit muneri id faciendo multis in Ecclesia congregatis. ibid.

Quo loco, quando, & quo fine, possint Christiani hæreticorum conciones audire in templis eorum.vide verbo, *Christianus.*

Conclusio.

Nulla conclusio, vt conclusio formaliter potest esse assensus diuinæ fidei. D.6.d.3. 86.d

Conclusio, quæ deducitur ex testimonio Dei euidenter à posteriori, vel in seipso cognito,nec est actus opinionis, nec humanæ,nec diuinæ fidei. ibid.

Condignum, Meritum.

Vide verbo, *Meritum.*

Confessor.

Confessor negans Iudici absolutionem nolenti iubere, vt pœna mortis plectatur, quem lex occidere iubet, non fit irregularis. D.93.d.2. 1197.b

Confessio.

Confessio externa fidei an possit fieri ob finem prauum, & elici ex virtute obedientiæ, & aliarum virtutum, & an sit actus elicitus à fide eo modo, quo actus temperantiæ externus elicitur à virtute temperantiæ, & an Angeli externam habuerint confessionem, & an externa dicta confessio omni tempore fuerit necessaria, & necessaria sit fidelis, quoties de sua fide interrogatur,de his vide, *Fidei externa confessio.*

Congruum.

Congruum meritum:vide, *Meritum congruum.*

Contractus.

Quando, & ex quo capite sit colligendum contractum aliquem esse validum,vel inualidum. D.85.d.2. 1070.b

Pontifex nequit errare, cùm definit contractum aliquem esse validum, vel inualidum, vel vsurarium, vel non vsuratium. ibid.

Contritio.

Contritionis actum procedere ab habitu charitatis in genere causæ efficientis, sensit D.Thom.D.77.d.5. 989.d

Conuersio, conuersus.

Ille qui recenter conuertitur ad Christianam fidem,potest habere iudicium euidens de credibilitate rerum fidei, si illi proponantur omnia argumenta, quibus diuina mysteria euidenter redduntur credibilia,& ab ipso talia argumenta perpendantur.D.7. d.7. 107.c

Aliquando potest fieri conuersio infidelis vno tantùm miraculo, ex peculiari Dei gratia, etiamsi prædictis argumentis, & dicta euidentia credibilitatis rerum fidei omnino careat. ibid.

Cornelius.

Cornelius fuit iustificatus, ex mente D. Thom. antequam Petrus Christum illi annuntiaret. D.27.d.7. 358.b

Correptio fraterna.

Correctio cum c, pro eodem accipitur à Doctoribus, ac correptio cum p. D.86.d.1. 1076.d

Correptio est admonitio proximi, vt emendetur. ibid.

Correptio vna est iudicialis, altera fraterna. Iudicialis est, quæ prouenit ex publica potestate in ordine ad commune bonum: fraterna à priuata autoritate in ordine ad bonum particulare hominis corripiendi. ibid.

Correptio,quæ fit ex complacentia nostri, est actus specialis virtutis misericordiæ distinctæ à virtute charitatis theologicæ, & beneuolentiæ; potest tamen ad has virtutes spectare, si ob rationem formalem illarum eliciatur. ibid.

Correptionem esse inutilem, tenuerunt multi hæretici Aug.tempore,eodem Aug. teste, sed friuola eorum ratio reprobatur, & dissoluitur. D.86.d.2. 1078.d

Correptionem esse vtilem,& simul esse in præcepto,est fidei dogma. ibid.

Speciale præceptum misericordiæ est, quod obligat ad correptionem fraternam. ibid.

Præceptum correptionis fraternæ impletur, etiamsi correptio non procedat ex misericordia, sed ex motiuo alterius virtutis, vel alterius finis,etiam mali. ibid.

Omissio correptionis fraternæ ex genere suo est mortalis.

Præceptum correptionis quos, & quando, & de quibus peccatis obliget corripere.

Præceptum dictum non obligat, cùm peccatum est retractatum à peccante, nullúmque imminet probabile periculum recidendi in idem,nec in aliud simile peccatum in eadem materia; secus verò si periculum adesset. D.86.d.3. 1081.a

Item non obligat dictum præceptum post commissum peccatum, quando iam periculum iterũ cadendi nulla ratione maneret.ib.

Præceptum hoc non obligat sub mortali, nec veniali, ad correptionem illius, qui solùm est in periculo venialiter delinquendi,nec de obligatione corripiendi hoc peccatum intelligitur Matth.18. *Si peccauerit, corripe,* &c. ibid.

Superiores Religionum obligantur sub mortali reprehendere consuetudines aliquas contrarias religioni, etiamsi sint peccata venialia. ibid.

Iudices seculares non tenentur tanto rigore ad leues consuetudines reprehendendas. ibid.

Præceptum correptionis, quibus obliget circunstantiis, & num affirmatiuum vel negatiuum sit.

Præceptum correptionis est affirmatiuum, & sic non obligat nisi cum sequentibus circunstantiis.Prima vt corripere volens prudenter saltem,& probabiliter agnoscat,fratrem esse in periculo peccandi. Secunda vt probabilis item spes sit correctionem tali fratri profuturam, & non esse alium,qui possit corripere. D.86. d.3. 1081.a

Præceptum dictum non obligat, quando prudenter iudicatur correptionem non solùm non fore vtilem, verumetiam nociuam. ibid.

Non est opportunum corripiendi tempus cùm peccator existit in ipso actu peccati. ibid.

Non est necessarium statim correptionem facere, quando prudenter iudicatur alio tempore correptionem fieri posse cum maiori fructu. ibid.

Quæ personæ corripere teneantur.

Omnes alij præter Prælatos obligantur præcepto fraternæ correptionis, dummodo supradictæ adsint conditiones. D.87.d.1. 1083.d

Prælati strictiùs obligantur dicto præcepto respectu subditorum, quàm alij qui prælati non sunt respectu aliorum hominum.ibi.

Obligatio correptionis fraternæ in Prælatis est pars potestatiua iustitiæ,idest,fidelitatis. ibid.

Quando tales interueniunt circunstantiæ,vt Prælatus non teneatur ad correptionem solo misericordiæ præcepto, sed ratione officij tantùm, ablato prælationis officio non peccabit contra misericordiam correptionem omittens. ibid.

Prælatus omittens corripere tempore, quo misericordiæ præcepto corripere tenebatur,duplici peccat peccato. idid.

Personæ priuatæ non tenentur ad indaganda aliorum dicta, vt ea corripiant. D.86.d.3. 1081.a

An qui corripere tenentur, teneantur ob correptionem faciendam incommoda pati, & quæ.

Correptionem faciendam esse cum aliquo adhuc corripientis incommodo, quando præceptum obligat correptionis, vniuersi Doctores docent. D.87.d.2. 1085.a

Quando frater est in graui necessitate spirituali,est obligatio eum corripiendi cum aliquo detrimento temporalium. ibid.

Extra articulum damnationis æternæ eius, qui corripiendus est, nullus tenetur illum corripere cum certo, vel probabili propriæ corporalis vitæ discrimine. ibid.

Quando frater est in periculo mortis corporalis, & in periculo damnationis æternæ, si non corripiatur, & correptionis fructus prudenter iudicetur futurus, tenetur quilibet de propria spirituali salute probabiliter securus talem hominem corripere cum discrimine propriæ vitæ corporalis. ibid.

Prælati

Prælati & Episcopi strictiùs obligantur ad vitam corporalem morti exponendam pro salute spirituali ouium in prædicto,& similibus euentibus. ibid.

Quæ personæ sint corripiendæ.

Opinio fuit aliquorum solos fideles esse corripiendos. D.88.d.1. 1088.c
Omnes esse corripiendos, si ad hoc debitæ adsint circumstantiæ, communis tenet opinio. ibid.
Correptio fraterna respectu infidelium rarò obligat,quia rarò ex tali correptione fructus speratur. ibid.
Prælatus potest publicè corripi,quando ex eius publico peccato prudenter in subditis suis fidei catholicæ detrimentum, aut scandalum aliud alicuius momenti timeretur. ibid.
Prælati extra dictos casus nunquam sunt à concionatoribus publicè reprehendendi. ibid.

Quæ personæ possint,vel non possint corripere.

Subditus potest absolutè loquendo cum certis circumstantiis corripere superiorem. D.88.d.1. 1088.c
Concionator in peccato mortali iacens potest aliorum vitia reprehendere. D.88.d.2. 1089.b
Peccator quilibet existens in mortali potest alium peccatorem corripere. ibid.
Peccator præcepto correptionis fraternæ obligatus non tenetur suum peccatum retractare quantum ad internam retractationem,tenetur tamen quantum ad externam, si hæc retractatio iudicaretur medium necessariũ ad fructuosam correptionem fratris existentis in extrema, vel graui necessitate spirituali. ibid.

Ordo seruandus in correptione fraterna.

De peccato contra eum,qui corripere tenetur, & de iniuriæ iniuriati remissione,est intelligendus ille Matth.locus 18.cap. *Si peccauerit in te,&c.* D.89.d.1. 1094.a
Doctrina dicti capitis est etiam intelligenda de omni peccato. ibid.
Dictus ordo correptionis inclusus in dictis Matth.verbis traditus est à Christo sub præcepto, saltem quando peccatum non est contra corripientem. ibid.d.2. 1097.c
Dictum ordinem correptionis etiam esse seruandum, quando peccatum est contra ipsum corripientem,absolutè docent aliqui. ibid.
Verius prædictum ordinem solum obligare, quando correptio tantùm ordinatur ad miseriam peccantis subleuandam; secus verò, quando quis in ordine ad bonum proprium vult petere recompensationem iniuriæ,aut damni sibi illati. ibid.
Prædictum ordinem correptionis assignatum Matth. dicto capite,non obligare iure naturali,docent multi multis rationibus. D.89.d.3. 1100.a
Ordinem dictum esse naturali iure seruandum,docet communis & vera sententia. ibid.
Dictum ordinem iure naturæ obligare, colligitur ex alio iure naturali dictante proximum non esse infamandum, quando peccatum est secretum, speratúrque fructus in corripiendo, & ex alio capite nonnullum imminet damnum bono communi, propter quod necessariò sit reuelandum; nulla correptione fraterna præmissa. ibid.
Etiam potest obligare secreta correptio, etiamsi peccatum duobus vel tribus testibus notum esset,hæc tamen obligatio in hoc euentu non esset iustitiæ. ibid.
Hoc præceptum de ordine correptionis secretæ non est præceptum positiuum à Christo superadditum in lege Euangelica, neque alia positiua præter sacramentorum præcepta ab eo fuerunt de nouo superaddita. ibid.
Ordo prædictus fraternæ correptionis non est taliter in præcepto quod in quocunque obliget euentu. ibid.
Hic ordo seruandus est,quando peccatum est vni tantùm notum, si prudenter fructus speretur sine inductione testium; secus verò si sine testibus fructus desperetur. D.89.d.4. 1101.a,b
Testes in ordine ad correptionem fratris in plures & præclaros fines vocari possunt. ibid.
Correptione secreta non præmissa possunt religiosi, Societatis Iesu, defectus quos nouerint superiori vt Patri deferre. D.89. d.5. 1105.d
Quid autem possint superiores facere habita notitia modo dicto circa personas,qui tales defectus commiserunt: vide, *Societas Iesu.*
Prælati religionum licitè possunt assignare vigiles & defectuum obseruatores qui defectus obseruatos illi reuelent. ibid.
Possunt item in eundem finem in singulis officinis eosdem vigiles & celatores ponere. ibid.

Corruptibile & incorruptibile.

Esse aliquid incorruptibile, aut corruptibile ex natura sua quid. D.44.d.1. 559.c

Creari, Creatio, Creatura.

Creatio Adami & Euæ: vide in suis verbis.
Creatio Angelorum: vide, *Angelus.*
Accidentia supernaturalia non propriè creantur, sed educantur de potentia materiæ. D.67.d.3. 822.a,b
Creari nequit aliqua rationalis creatura natura sua impeccabilis. D.67.d.2. 818.c
Creatura irrationalis non est adorationis capax sine ordine ad suum prototypum. D.66.d.1. 802.a
Creatura rationalis habet infinitam capacitatem ad maiorem,& maiorem gratiæ & charitatis habitum recipiendum.D.68.d.6. 845.c
Creatura rationalis, vt rationalis (secundùm S. Thom.) potiùs fertur inclinatione sua in amorem amicitię erga Deum,quàm in amorem suiipsius. D.74.d.2. 949.c

Credere.

Credere ex August.est cum assensione cogitare. D.24.d.1. 301.d
August.diuidit credere, per credere Deo, credere Deum, & credere in Deum. ibid.
Infideles credentes Deum esse,dici potest illos credere Deum,non tamen diuina, sed humana fide. ibid.
Credere Deum esse, sumpto Deo præcisè, & non cum alio credendo coniuncto est simpliciter singulis ad salutem non tantùm carentibus demonstratione existentiæ Dei, sed etiam illa gaudentibus,vt bene Valentia,Salmer.& Vasq.hanc sententiam tenuit S.Thom.vt colligitur ex eius doctrina.D.26.d.1.330.d
Credere diuina fide se tali fide gaudere nullus fidelis tenetur. ibid.
Quæ debeat fidelis ex præcepto credere: vide verbo, *Fidei præceptum.*
Quæ explicitè, & quæ tantùm implicitè: vide, *Fides explicita & implicita.*

Credibilitas.

Credibilitas, quæ ex Dei testimonio in mysteriis credendis resultat,non est ratio formalis diuinæ fidei.D.2.d.2. 28.d
Mysteria nostræ fidei multum credibilia redduntur ex prophetiis in lege veteri prænunciatis, & impletis in noua,& ex multis Sanctorum miraculis in confirmationem dictorum mysteriorum factis, ex aliisque innumeris capitibus. D.7.d.3. 93.c
Mysteria nostræ fidei sunt euidenter credibilia credibilitate diuinæ fidei vt obiecto materiali quod: humanæ fidei credibilitate vt formali quo. ibid.
Euidens iudicium de credibilitate rerum fidei, nec prouenit ab habitu diuinæ fidei,nec ab aliquo habitu infusæ,nec acquisitæ prudentiæ, nec ab habitu Theologiæ, opinionis, aut humanæ fidei, sed à quodam habitu scientifico ad dictum iudicium euidens excitante, & mouente. D.7.d.4. 96.a

Creditor.

Quo casu debitor graui laborans necessitate debeat suo creditori in eadem necessitate iacenti debitum soluere: vide verbo, *Debitor.*

Crimen.

Crimina occulta pandere, & superiori reuelare nulla præmissa correptione fraterna,quando liceat: vide verbo, *Reuelatio criminis occulti*: verbo, *Correptio fraterna*: titulo, *de ordine seruando in correptione*, & verbo, *Societas Iesu.*

Cultus debiti canonizatis.

Cultus qui solent canonizatis exhiberi sunt, publicè haberi, & sancti vocari, & in publicis precibus inuocari, in eorum memoriam dies festi celebrari, & Deo templa & sacrificia offerri, imagines eorum quodam lumine ac radiis depingi, in signum gloriæ possessæ, & tandem eorum reliquiæ publicè venerari. D.17.d.1. 211.a
Personæ,quibus certo die concessum est de aliquo beato recitare quos possint,vel non possint pro libito exhibere: vide verbo, *Missa.*
Quos cultus prohibuerit Alexander III. exhibere non beatificatis, nec canonizatis: vide verbo, *Alexander.*
Cultus solemnis,qui Ecclesiæ ministrũ petit,(vt est Missæ sacrificium) nequit homini non canonizato,nec beatificato, publicè nec secretò deferri; cultus verò solemnis qui necessariò Ecclesiæ ministrum non exposcit, vt est litaniarum, & diuini officij recitatio, deferri quidem potest non beatificato, secretò tamen,& cum restrictione sequenti,vt Psalmi sine forma, qua ad beatificatos & canonizatos fuerunt ordinati ab Ecclesia,recitentur,cum forma verò dicta, nec publicè nec secretò recitari possunt.D.17.d.12. 231.c

D

Damnati.

DAmnati in inferno malis operibus non merentur pœnam. D.58.d.3. 689.a

Damnati nullum timorem habere possunt. D.63.d.3. 761

Debitor.

Debitorem incidentem priùs in necessitatem extremam suo creditore, non obligari ad debitum soluendum, extante necessitate propria debitoris, docuerunt absolutè Scot. & Gabr. secus verò docent, si creditor priùs inciderit in dictam necessitatem, vel saltem simul cum ipso debitore. D.82.d.9. 1054.c

Sequentia vt veriora, & amplectenda tenentur cum aliis.

Primò si res permanet eadem in specie apud debitorem, & debitor illius nondum dominium acquisiuit, reddenda est creditori, si prius quàm debitor in extremam inciderit necessitatem. ibid.

Secùdò si debitor priùs extrema cœpit necessitate laborare, quàm creditor, non tenetur rem creditori dare. ibid.

Tertiò si res manet eadem numero, & dominium est apud creditorem, incidúntque simul in prædictam necessitatem, & rem iniustè debitor possidet, tenetur tunc debitor rem reddere domino suo. ibid.

Quartò si res eadem numero non manet, vel ab initio dominiũ, in debitorem fuit omnino translatum per aliquem contractũ, & debitor cœpit priùs creditore, extrema laborare necessitate, non tenetur debitor rem reddere creditori. ibid.

Quando pater alicuius debitoris eget extremè, illi potius quàm creditori etiam extremè indigenti, debitor succurrere tenetur, cum hac restrictione, si debitor rem iustè possidet, vel illius dominium habet. ibid.

Deceptio.

Nullus in statu innocentiæ deceptionem poterat habere, nisi præmisso priùs alio peccato.

Definitio, Definitum.

Definitio ista virtutis sub his verbis: Virtus est bona qualitas mentis quam Deus in nobis sine nobis operatur, in Augustino non reperitur. D.46.d.7. 590.e

Definitum esse à Tridentino habitum diuinæ fidei non amitti per quodcunque peccatum, probabile est. D.39.d.2. 501.d

Definitum est contra Michaëlem Baium, Adamum in creatione theologicas accepisse virtutes, & alia dona supernaturalia. D. 43.d.4. 557.a

Definitum esse in Tridentino omnia opera infidelium esse peccata, affirmauit Kemnitius. D.50.d.3. 628.e

Prædictum non fuisse in Tridentino, est multo verius, est tamen temerarium asserere omnia infidelium opera esse peccata. ibid.

Definitum est in Tridentino per bona opera iusti facta ex auxilio Christi habitũ gratiæ & charitatis augeri. D.68.d.1.827.b

Definitum non est in Tridentino augmentum præmij actui remisso charitatis debitum statim dari. ibid. d.5. 843.b

Definitum est à Tridentino semel habitam sanctitatem amitti posse. D.72.d.2. 901.c

Definitum fuit à Tridentino contra Michaëlem Baium peccatum, & gratiam, esse non posse simul tempore in eodem subiecto. ibid. d.6. 919.e

Ioannes XXII. Pontifex, cùm dixit defunctorum animas Deum ante iudicij diem non visuras, non dixit definiẽdo, vt ipse morti vicinus reuelauit. D.16.d.1. 202.a

Delectatio.

Delectatio tendit in præsens bonum, in quo distinguitur à spe, quæ bonum futurum respicit. D.60.d.1. 703.c

Dæmon.

Dæmones in infelici casu tam actualẽ quàm habitualem amisisse fidem, tenet communis Scholasticorum sententia, éstque verissima contra Durand. d.43.d.3. 543.e

Habitualem fidem in dæmonibus non mansisse, probant aliqui principiis falsis, alij actualem non mansisse, probant rationibus falsam continentibus doctrinam. ibid.

Dæmones ideo habitualem diuinam fidem amisisse, quia in peccati pœnam ea, & quocunque alio supernaturali dono spoliari meruerunt, optima ratio est. ibid.

Ideo actuali fide diuina caruisse dæmones, quia auxiliũ ad ipsam requisitum fuit illis omnino sublatum, optima item ratio est. ibid.

Demonstratio.

Demonstratio, quam quis circa obiectum diuinæ fidei habere potest, si habeatur ante actum diuinæ fidei, meritum illius minuit; secus verò cùm habetur post actum fidei. D.32. d.1. 402.a

Democratia.

Democratia (quæ est populi principatus) distinguitur à Monarchia & Aristocratia. D.15.d.1. 166.c

Denunciatio.

Denunciatio occulti criminis superiori vt Patri facta, licita esse potest in religionibus, nulla præmissa coreptione secreta ipsius peccantis, & siue sit iam peccans emendatus, siue secus. D.89. d.5. 1105.d

Denunciatio dicta de facto est in religione Societatis Iesu. ibid.

Ex denunciatione prædicto modo facta superioribus, quid possint facere, vel non possint superiores: vide verbo, *Societas Iesu.*

Blasphemiam audiens siue hæreticalem, siue non hæreticalem, statim denunciare tenetur. hæc tamen obligatio cessat secundùm Thomam Sanchez & alios, quando blasphemia est secreta, aut ex fraterna correptione speratur emenda. D.58.d.3. 689.b

Prædicta authorum prædictorum restrictio est vera cum alia restrictione, scilicet, cùm peccati peccantis retractatio est certò futura, secus si certa non esset. ibid.

Hæresis peccatum, nulla præmissa correptione secreta peccanti facta, denunciari potest. ibid.

Denominatio.

Denominatio credibilitatis resultans ex Dei testimonio in mysterio diuina fide credendo non est formalis ratio obiecti diuinæ fidei. D.2.d.2. 28.d

Denominationes contrarias potest Deus in aliquo subiecto conseruare, quando formæ talium denominationum tales sunt vt in eodem subiecto possit Deus conseruare de potentia absoluta. D.72.d.4. 913.b

Deponere.

Pontifex voluntate sua cum Ecclesiæ consensu potest pontificiam deponere dignitatem. D.15.d.3. 196.c

Pontifex manifestè hæreticus deprehensus deponi potest, non quidem à solis Cardinalibus, sed cum Concilio generali simul, qui omnes ita in vnum congregati alium possunt eligere. ibid.

Pontifex occultè hæreticus non est depositus de facto defectu fidei, neque deponitur à Deo, nisi à supradictis deponatur. ibid.

Pontifex hæreticus qui contumax non est, sed suam vult hæresim deserere, deponendus non est. ibid.

Pontifex verè fidelis, si se exteriùs hæreticum ostendat, deponendus est. ibid.

Si occurrat casus, quo aliquis sit probatus hæreticus, & reuera hæreticus non sit, & hoc certò sit cognitum, nulla est obligatio deponendi Pontificem hæreticum probatum. ibid.

Pontifex ob nullam multitudinem peccatorum ab hæresi distinctorum deponi potest. ibid.

Desiderium, Desiderare.

Desiderium vt sic respicit rem futuram abstrahendo ab arduitate, vel facilitate quæ potest esse in rei futuræ consecutione, & in hoc distinguitur à spe, qua rem futuram vt arduam respicit. D.60.d.1. 703.c

Desiderium, quo desideramus Deum vt bonum nostrum, est actus naturalis secundùm substantiam, si talis actus vt rationali naturæ conformis præcisè expectetur; erit verò supernaturalis, si consideretur, vt conformis naturæ rationali ad supernaturalem finem eleuatæ. ibid. d.2. 705.d

Desiderium, quo iustus desiderat Deo aliquod bonum ex complacentia ipsius Dei, est actus charitatis theologicæ. D.77. d.1. 973.c

Quid possit quis affectu inefficaci ob salutem animæ proximi desiderare: vide verbo, *Dilectio.*

Desperatio.

Non est desperatio sola omissio actus spei tempore præcepti, quando nec in voluntate, nec intellectu elicitur actus spei obiecto contrarius. D.64.d.1. 769.c

Ad rationem peccati desperationis non sufficit sola beatitudinis nolitio, quando aliàs quis iudicat se illam reuera consecuturum. ibid.

Probabile est, desperationem non importare voluntatis actum, qui immediatè circa sperabile bonum versetur. ibid.

In quo sensu dicant aliqui desperationem esse actum voluntatis: vide in summario conclusionum, disputatione dicta, d. etiam primo.

Quo sensu loquatur S. Thom. cùm ait desperationem esse recessum à bono: vide ibidem conclusione sexta.

Desperatio vt importat actum voluntatis respicit malum vt formale obiectum, bonum verò vt materiale. D.64.d.1. 769.c

Desperatio includit nolitionem boni vt consequendi per media. ibid.

Desperatio non imputaretur ad peccatum illi cui facta esset reuelatio

reuelatio propriæ damnationis æternæ: hæc autem reuelatio poteſt potentia Dei abſoluta alicui fieri. ibid. d. 2. 774.c

Dilectio.

Dilectionem ſupernaturalem Dei nequit viator adultus potentia Dei abſoluta elicere ſine præuio actu diuinæ fidei, bene tamen poteſt eadem potentia ſine tali actu iuſtificari. D. 25. d. 3. 324.d

Dilectio Dei ſuper omnia vt talis ſit, nec requirit determinatam aliquam durationem, nec, vt rectè Val. Suar. & alij determinatam intenſionem, ſed tantùm requirit vt ſit amor Dei ſuper omnia appreciatiuè. D. 74. d. 1. 947.e

Quid autem ſit, & in quo conſiſtat appretiatiuus amor, vide verbo, *Amor.*

Dilectio Dei ſecundùm ſe conſiderata, ideſt, reſpectu Dei, magis meritoria eſt ex mente S. Tho. quàm dilectio proximi ſecundùm ſe, ideſt, quæ non habet Deum pro formali obiecto. D. 78. d. 2. 997.e

Dilectio proximi propter Deum perfectior eſt extenſiuè, ſecundùm S. Thom. quàm dilectio Dei ſecundùm ſe, hoc tamen qua limitatione verum ſit explicatur. ibid.

Dilectionem inimici perfectiorem eſſe dilectione amici, abſolutè Dur. & alij docuerunt. alij abſolutè oppoſitum docent. ibid.

Dilectio amici ex parte ipſius amici conſiderata perfectior eſt ex S. Tho. dilectione inimici; ex parte verò ratione formali diligendi quæ ſolùm eſt, Deus perfectior eſt dilectio inimici quàm amici, ex eodem S. Thom. ibid.

Dilectio, qua quis diligat Deum ex complaeentia propria ipſius diligentis, honeſtus eſt, (vt bene Vaſq.) licèt eo actu magis ſe ipſum, quàm Deum diligat. D. 74. d. 2. 949.e

Dilectio amici & inimici ſunt eiuſdem ſpeciei, ex S. Thom. D. 73. d. 3. 937.a

Dilectio qua diligitur Dei bonitas in ſe, & illa qua diligitur in proximo, ſunt etiam eiuſdem ſpeciei. ibid.

Dilectionis actus, quo diligitur proximus ex complacentia ipſius proximi, pertinet ad ſpecialem beneuolentiæ, ſeu amicitiæ virtutem erga proximum, & poteſt eſſe naturalis, & acquiſita, vel ſupernaturalis, & infuſa. D. 73. d. 2. 933.d

Dilectio actualis Dei ſuper omnia nequit de potentia abſoluta cum actuali peccato mortali, nec habituali ſimul reperiri. D. 72. d. 6. 919.e

Dilectio reſpectu proximorum, ad quid licitè extendat, & de ordine ſeruando in dilectione.

Nequit quis licitè intenſiori actu dilectionis appreciatiuo proximum, quàm ſeipſum diligere in ordine ad ſpiritualem ſalutem. D. 75. d. 1. 951.d

Poteſt licitè quis ob ſalutem animæ proximi omittere aliquod bonum opus morale, quando tale opus non eſt in præcepto, & litterarum ſtudium omnino relinquere. ibid. d. 2. 952.c

Licitum etiam eſt ob dictum finem deſiderare affectu inefficaci & ſimplici ſub conditione aliqua honeſta ex parte obiecti habitu amicitiæ Dei, & propria beatitudine priuari, dummodo deſiderium hoc eliciatur abſque alio peccato, & abſolutè, & ſimpliciter amicitia Dei priuari non deſideret. ibid.

Vnus proximus poteſt licite plus alio diligi. D. 76. d. 1. 963.e

In his, quæ ad naturam pertinent, magis eſt conſanguineus, quàm quilibet alter diligendus, licèt ſecundùm alias circunſtantias. v. g. ſtatus religionis interdum poſſint licitè magis diligi coniunctos in religione & ſpiritu, quàm ſanguine, & carne tantum coniunctos. ibid.

Magiſter tenetur ſuo potiùs diſcipulo ſuccurrere in his quæ ad ſuum ſpectant munus, quàm alteri non diſcipulo. ibid. 2. 965.b

Magiſter potius tenetur ſuccurrere diſcipulo conſanguineo, quàm diſcipulo non conſanguineo. ibid.

Actu interno dilectionis licite poteſt quis ſiue coniunctum ſanguine, ſiue coniunctum tantum ſpiritu plus pro voluntate ſua diligere; actu verò externo dilectionis ſemper ſunt diligendi quauis coniunctione coniunctiores rerum ſemper circunſtantiis ſpectatis. ibid.

In articulo neceſſitatis potius Patri, quàm proprio filio eſt ſubueniendum; extra neceſſitatem verò extremam plus tenetur pater proprio filio, quàm proprio patri ſuccurrere. ibid.

Filius per ſe, & abſolutè loquendo tenetur ex S. Tho. plus patrem, quàm matrem, diligere. ex aliquibus verò circunſtantiis bene poterit quis magis matrem quàm patrem diligere. ibid.

Præceptum dilectionis naturalis Dei ſuper omnia.

Præceptum naturale eſt diligendi Deum ſuper omnia amore amicitiæ naturalis. D. 97. d. 1. 1204.c,d

Præceptum amoris dicti, obligat per accidens infidelem. ibid.

Loquendo ex natura rei etiam in homine infideli poteſt eſſe obligatio per ſe diligendi Deum amore prædicto. ibid.

Nequit aſſignari certum tempus in quo præceptum huiuſmodi dilectionis obliget, non eſt tamen per longum tempus differendum. ibid.

Homo fidelis poteſt à præcepto dicto excuſari per amorem ſupernaturalem. ibid.

Præceptum dilectionis ſupernaturalis Dei, & de tempore quo obligat.

Præceptum dilectionis ſupernaturalis Dei continetur cap. 6. Deut. D. 97. d. 2. 1211.a

In eodem capite continentur etiam generatim omnia alia præcepta quæ erga Deum obſeruanda ſunt. ibid.

Ante mortis articulum poteſt occurrere per accidens eliciendi actum ſupernaturalem amoris Dei. ibid.

Ante mortis articulum poteſt eſſe obligatio per ſe, actum dictum dilectionis eliciendi. ibid.

Per actum dilectionis quo quis ſatisfacit obligationi, per accidens poteſt ſatisfacere obligationi per ſe. ibid.

Præceptum dilectionis proximi.

Certum eſt eſſe præceptum negatiuum naturale non proſequendi proximum odio. D. 97. d. 1. 1208.c,d

Aliqua præcepta dilectionis proximi referuntur Matth. 5. ibid.

Valde probabile eſt contineri in lege veteri ſenſum illorum verborum, *Odio habebis inimicum tuum.* ibid.

Probabile eſt eſſe præceptum peculiare naturalis erga proximum. ibid. d. 2. 1211.a

Semper eſt obligatio per accidens diligendi proximum, quando prudenter iudicatur talis amor neceſſarius ad ſeruandum aliquod præceptum erga proximum. ibid.

Tempus in quo obliget obligatio amoris proximi, nequit certò aſſignari, ſed non debet per longum tempus differri. ibid.

Præceptum peculiare eſt diligendi proximum dilectione ſupernaturali propter Deum. ibid.

Tempus obligationis huius præcepti per accidens eſt omne tempus, in quo talis amor iudicatur neceſſarius ad adimplendum aliud præceptum, cuius impletio obligat. ibid.

Præceptum dilectionis reſpectu inimicorum.

Quando inimicus eſt in neceſſitate, eſt obligatio ſuccurrendi illi per eleemoſynam. ibid.

Omiſſio alicuius ſigni vrbanitatis erga inimicum ex titulo peculiari debiti, aut, quæ conſideratis omnibus circunſtantiis habet ſpeciem mali, ſcandalumque generat, eſt omnino illicita. ibid.

In oratione omnino interna poteſt quis abſque peccato orare pro aliquibus aliis omiſſis. ibid.

Talis omiſſio poterit eſſe peccatum ſi exprauo fine fiat. ibid.

Externa excluſio inimici à communi beneficio poterit eſſe peccatum, ſi fiat talis excluſio cum ſcandalo. ibid.

Nunquam eſt licitum odium inimici, poteſt tamen eſſe licitum velle, vt qui iniuriam intulit puniatur iuſtè, vel à Deo, vel ab homine, ſeruato ordine iuris. ibid.

Si iniuriæ remiſſio ſumatur pro remiſſione pecuniariæ ſatisfactionis, non tenetur per ſe loquendo ad hanc iniuriæ remiſſionem, qui iniuriam paſſus eſt. ibid.

Ad obſeruanda ſigna externa reconciliationis poteſt quis obligari vel ratione ſcandali, vel alterius rationis, quando propter aliquam rationem talia ſigna illi eſſent debita. ibid.

Præceptum dilectionis reſpectu ſuiipſius.

Præceptum eſt negatiuum naturale, quo prohibetur inordinatum odium ſuiipſius. D. 98. d. 3. 1221.d

Generalis amor erga ſeipſum eſt in præcepto. ibid.

Etiam eſt obligatio in bonis ſpiritualibus, & corporalibus ſeipſum potius quàm alterum diligendi. ibid.

Interdum poteſt eſſe obligatio per accidens diligendi ſeipſum quando talis dilectio iudicaretur neceſſaria ad vitandum peccatum aliquod. ibid.

Peculiare præceptum eſt diligendi ſeipſum propter Deum dilectione ſupernaturali theologicæ charitatis. ibid.

De tempore obligationis huius præcepti, philoſophandū eſt, ſicut de tempore obligationis diligendi proximum. ibid.

Etiam eſt præceptum, & obligatio per ſe dilectionis naturalis erga ſeipſum, & de eius tempore philoſophandum eſt iuxta dicta ſuprà. Excuſatur tamen quis, ſi habens fidem, & charitatem ſupernaturalem diligat ſe dilectione ſupernaturali. ibid.

Diſcurſus.

Nunquam diuina fides per diſcurſum generatur. D. 6. d. 1. 75.e

Vniuerſus diſcurſus tam ſpeculatiuus, quàm practicus duplex obiectum, duplicémque cognitionem, quarum vna ex altera inferatur, neceſſariò requirit, non tamen requiritur vt vna cognitio prius extet tempore, quàm alia. ibid.

Discursus speculatiuus non debet semper à notis ad ignota procedere, practicus verò secus. ibid.
Nullus potest theologico discursu cognoscere se diuina gaudere fide. D.42.d.6. 546.a

Deus.

Deus solus est subiectum principale, seu attributionis diuinæ fidei. D.1.d.1. 21.a
Deus, qui in se est simpliciter incomplexus vt creditus media diuina fidē ab intellectu creato, complexus appellatur. ibid.d.2. 23.d
Deus vt prima veritas in dicendo & testificando est obiectum formale diuinæ fidei. D.2.d.1. 25.b
Deus nulla ratione potest actum erroris se solo in homine producere. D.3.d.1. 40.b
Deus potest nobiscum ad aliquem errorem concurrere. ibid.
Deum secundùm communem sui legem mentiri non posse, docet diuina fides. ibid.
Asserere Deum posse mentiri absoluta sua potentia est temerarium, erroríque proximum. ibid.
Deum non posse potentia ordinaria mendacium proferre per alium vt ab ipso Deo testificatum docet diuina fides, non tamen ita apertè sicut Deum immediatè per se mentiri non posse. ibid.d.2. 45.b
Credere Deum esse an, quibus, & qua ratione sit necessarium ad salutem. D.26.d.1.330.d.vel vide verbo, *Credere.*
Deus solus est à quo tanquam à principali causa sperantur omnia. à creatura possunt quidem aliqua sperari, nunquam tamen vt à causa principali, sed tantum vt à minus principali, & instrumentali Dei. D.60.d.2. 705.d
Deus vt est autor donorum supernaturalium, & vt est per se diligibilis est obiectum supernaturalis charitatis, charitatis verò naturalis (si talis datur) est Deus vt est autor donorum naturalium. D.66.d.1. 802.a
Deus habet veram & rigorosam amicitiam cum iustis. ibid.d.2. 806.b
Dicta Dei amicitia quomodo nostro modo concipiendo adhuc vt est in Deo duplicem respectum includat, vide verbo, *Amicitia.*
Deus nequit creare aliquam rationalem creaturam natura sua impeccabilem. D.67.d.2. 818.c
Deus est causa principalis habitus charitatis. ibid.d.3. 822.a
Deum amore amicitiæ potius tenetur quis quàm seipsum diligere. D.74.d.2. 949.c
Deum amore amicitiæ an quis magis quàm seipsum diligere naturaliter inclinetur, vide verbo, *Dilectio.* vel faciliùs verbo, *Inclinatio naturalis.*

Dies.

An dies, quando, & quomodo, liberalitérne, an mutuo teneatur pauperi extremè aut grauiter indigenti eleemosynam elargiri, vide, *Eleemosyna*, & præcipuè verbo, *Eleemosyna, titulo, Eleemosynæ donatio liberalis.*

Diuitiæ.

Diuitiæ quare à Christo iniquitatis mammona vocentur, diuersorum diuersa placita referuntur. D.83.d.1. 1058.a

Doctor.

Docens propositionem hæreticam, scandalosam, vel similem sciens errare, ex eo præcisè quòd doceat peccat mortaliter, non tamen peccat speciali peccato contra charitatem, aut proximi, nec contra obedientiam, peccat tamen contra fidei præceptum. D.55.d.4. 671.a
Item prædicta docens non peccat speciali peccato contra misericordiam. ibid.
Doctores in Concil. generali disputant de veritate, aut falsitate rei de qua controuertitur. D.18.d.3. 237.c
Doctor interrogatus an in hoc, vel illo casu, sit obligatio accusandi, vel morte puniendi, non incurrit irregularitatem affirmatiuè respondendo, si in re affirmatiuè respondendum fuerit. D.93.d.2. 1158.b

Doctrina Christiana.

Doctrinam Christianam, nec Parochus, nec Concionatur tenentur singulis explicare, sed sufficienter suo muneri satisfacient si multis in Ecclesia congregatis prædictam explicent doctrinam. D.28.d.2. 365.b

Dominium.

Dominio, & iurisdictione in subditos possunt hæretici, aut Apostatæ Pontificis autoritate priuari. D.57.d.2. 681.c
Bona, quorum dominium hostes nostri ab aliis suis hostibus non acquisierunt ratione iniusti belli quod cum illis gesserunt, nequeunt nostri milites iure naturæ spectato sumere: quid autem iure positiuo nostri regni in tali euentu concedatur, vide verbo, *Castella* verbo, *Bellum, titulo, De bonis quæ milites sumunt ab hostibus.*
Rem cuius dominium debitor non comparauit, an extremè laborans debeat reddere suo creditori eadem extrema necessitate laboranti, vide verbo, *Debitor.*

Donatio.

Donatio liberalis, an, quando, & quibus facienda, vide verbo, *Eleemosyna, titulo, Eleemosynæ liberalis donatio.*
Ex quo capite sit colligendum donationem aliquam esse, vel non esse validam, aperitur. D.85.d.2. 1070.b

Donum.

Donum Dei per Christum, & donum supernaturale secundùm substantiam distinguuntur, quia ad rationem primi doni tantum requiritur vt sit donum non debitum titulo creantis. Ad rationem verò secundi requiritur vt si donum sit aliquis actus (v.g.) actus fidei diuinæ, eius obiectum formale sit supernaturale. D.25.d.1. 318.a

Donum intellectus.

Donum intellectus quod (secundùm S. Thom.) verè donum est Spiritus sancti, versatur circa prima principia cognitionis supernaturalis, non quidem vt talibus principiis intellectus assensum præbeat (ad hoc enim sola habitualis diuina fides circa dicta principia versatur) sed vt intellectus talia principia possit penetrare, scrutari, atque rimari. D.48.d.1. 612.a
Donum prædictum distinguitur non solùm à dono pietatis, fortitudinis, & timoris, quæ ad voluntatem spectant, sed etiam à dono scientiæ, sapientiæ, & consilij, quæ in intellectu resident. ibid.
Donum intellectus secundùm communem sententiam est supernaturale secundùm substantiam, & distinguitur (vt bene Vas. & Suar. contra Scotum) à diuina fide, non solùm secundum habitum, sed etiam secundùm actum. ibid.d.2. 613.a
Prædictum donum quare à fide distinguatur, varij dicendi modi referuntur, & verus amplectitur. ibid.
Donum intellectus potest simul cum diuina fide reperiri, & huius ratio aperitur. ibid.

Donum scientiæ.

Donum scientiæ quod secundùm S. Thom. est verè Spiritus sancti donũ, est primariè speculatiuum, quia respicit fidē, quæ est mera & purissima contemplatio: secundariò est practicum, quia media, diuina fide mouet ad operandum propter vltimum finem. D.49.d.1. 618.a
Donum hoc est habitus, quo homo discernit credenda à non credendis, in quo distinguitur à dono sapientiæ, cuius munus tantum est, respicere simpliciter res creditas aut credendas, eásque contemplari. ibid.
Insuper donum scientiæ non est habitus discursiuus (secundùm S. Thom.) in quo distinguitur à scientia naturali, quæ multum discursiua est. ibid.
Vlterius donum istud scientiæ, ex eodem S. Thom. non docet fidem elucidare, illámque impugnantes impugnare. in quo distinguitur à gratia gratis data, quæ prædicta & similia docet. ib.
Donum scientiæ nequit in peccatoribus reperiri: nam ex D. Tho. taliter hoc donum discernere docet credenda à non credendis, & agenda à non agendis, vt cum tali dono in nullo deuiet homo à rectitudine iustitiæ. ibid.
Donum scientiæ ex eodem D. Thom. respondet tertiæ beatitudini: *Beati qui lugent.* quomodo autem illi respondeat, explicatur ex eodem. ibid.
Donum hoc in quo à reliquis donis distinguatur, discurrendo per singula explicatur. D.49.d.2. 619.c

Donum sapientiæ.

Donum sapientiæ est verè Spiritus sancti donum, iudicátque per regulas diuinas. D.49.d.2. 619.c
Donum hoc distinguitur à prudentia acquisita, quia hæc proprio acquiritur labore, donum verò prudentiæ infunditur. ibid.
Donum prædictum distinguitur etiam à fide diuina, quia supponit illam. ibid.
Donum hoc sapientiæ non est in peccatore. ibid.

Dubium.

Dubium positiuum de rebus fidei est propriissimè hæresis. D.55.d.1. 664.b

Dulia.

Dulia est cultus quo adoratur creatura quæ bonum aliquod possidet adorantis vires excedens. D. 73. d. 3. 937. a

Duliæ virtuti quid opponatur, vide verbo, *Blasphemia.*

E

Ecclesia.

ECclesię testimonium est tantùm conditio ex parte obiecti ad fidem diuinam. D. 2. d. 4. 37. b

Ecclesiæ authoritas infallibilis vt talis cognita, & credita diuina fide à fideli, qua ratione sit credenda ab ipso fideli, cùm proponitur illi aliquod mysterium de nouo credendum ad actum diuinæ fidei circa tale mysterium prudenter eliciendum. & quomodo sit cognoscenda & credenda, cùm priùs erat tantum cognita vt humana. D. 5. d. 71. vel vide verb. *Fidelis.*

Ecclesia catholica cùm sit fidelium congregatio, nequit ex vna sola constare. D. 14. d. 2. 181. d

Ecclesia ab exordio mundi exordium sumpsit, & ad finem vsque mundi diuina testante fide est duratura. ibid.

Ecclesia eo modo quo nunc extat à Christo fuit initiata, & supra fundamentum Apostolorum postea fundata. ibid.

Ecclesia non obstante ordine hierarchico fuit vna ante Christi aduentum vnitate morali. post aduentum Christi est etiam vna ratione vnius capitis, baptismatis, spiritus, fidei & gratiæ. D. 14. d. 3. 184. a, b

Ecclesia vocatur sancta ratione finis, legum, sacrificiorum, sacramentorum, sacri ritus, & quia nihil falsum contra fidei doctrinam habet, nihilque iniustum contra bonos mores quo quomodo repugnans, continet. ibid.

Deinde dicitur sancta, id est, sanctita, & quia extra istam Ecclesiam nulla sanctitas inueniatur. ibid.

Dicitur catholica, id est, vniuersalis, ratione loci, quia per totum terrarum orbem est diffusa; ratione item temporis, quia fuit semper, & erit vsque ad finem mundi. ibid.

Dicitur Apostolica, vel quia ab Apostolis fuit prædicatione fundata, vel quia ab ipsis legitima successione perdurat. ibid.

Ecclesia Romana vniuersa nequit veram deserendo fidem in hæresim aliquam incidere, neque contra propositionem ex principiis fidei euidenter deductam in aliquem errorem labi, aut in his, quæ ad fidem diuinam spectant, ignorantiam habere: aliquando tamen admittit & retinet Ecclesia aliqua, quæ probabilitatis terminos non excedunt. ibid.

Ecclesia cùm dicit opinionem aliquam esse contraria probabiliorem, non definit: sed vtriusque partis pensatis argumentis iudicat prudenti iudicio talem, vel talem propositionem esse altera probabiliorem. ibid.

Prædictum Ecclesiæ iudicium posse fieri ab Ecclesia sine fidei detrimento, etiamsi opinio vt probabilior approbata, de facto & in re esse falsa aliqui asseuerant, dici tamen nequit sine fidei detrimento Ecclesiam posse vero imperare præcepto, opinionem in re falsam vt probabiliorem opposita defendi. ibid.

Ecclesiæ autoritas potest per Scripturam, & Scriptura per Ecclesiæ traditionem, & auctoritatem probari. D. 23. d. 1 289. d

Ecclesia catholica autoritate gaudet infallibili ad res fidei proponendas. ibid. d. 4. 294. a

Authoritas infallibilis Ecclesiæ iam dicta ad res fidei proponendas, & Scripturam sacram elucidandam est ipsamet authoritas increata Dei, per Ecclesiam suam dilectam loquens. D. 23. d. 5. 297. b

Ecclesiam non posse compellere infideles siue Principibus Christianis subditos, siue non subditos ad fidem catholicam amplectendam, neque in hunc finem maiora imponere tributa, quàm aliàs essent imponenda, amplectitur cum multis contra aliquos. D. 51. d. 1. 638. d

Ecclesia licèt à Christo acceperit potestatem spargendi Euangelium per totum orbem, nequit tamen sibi non subditos ad Euangelij auditionem compellere. D. 51. d. 2. 640. c

Ecclesia potest sibi subditos compellere ad Euangelium audiendum, vt de facto Romæ fit. Potest item compellere Principes infideles sibi subditos vt in regnis suis liberam Euangelij prædicationem admittant. ibid.

Ecclesia nequit absque causa, solo titulo infidelitatis infideles sibi non subditos priuare iurisdictione quam habent in alios fideles; potest tamen dicta iurisdictione priuare infideles qui sibi subditi sunt. D. 52. d. 1. 645. c

Ecclesia nequit errare cùm declarat aliquam propositionem vt erroneam, scandalosam, vel similem. D. 55. d. 5. 672. e

Ecclesiam gaudere potestate hæreticos puniendi pœna mortis, probatur ex August. Bern. & ex multis aliis capitibus contra Donatistas, & loca, quæ in sui fauorem adducunt, explicantur. D. 56. d. 1. 674. e

Ecclesiastici.

Beneficiarij habent verum dominium Ecclesiasticorum bonorum, & reddituum, & sunt veri illorum domini. D. 82. d. 10. 1055. e

Beneficiarij Ecclesiastici strictiùs tenentur misericordiæ præcepto ad faciendam eleemosynam ex redditibus Ecclesiasticis, quàm sæculares ex bonis suis, radixque diuersæ obligationis ab aliquibus assignatur. ibid.

Episcopi tenentur eleemosynam facere non solùm ex redditibus Ecclesiasticis, sed etiam ex bonis aliàs acquisitis, etiam patrimonij, quando Ecclesiastici redditus sufficientes non essent. ibid.

Episcopi secundùm Sotum tenentur quartam reddituum Ecclesiasticorum partem pauperibus elargiri, sed vt verius resoluitur cum Azorio non posse de hoc certam regulam præfiniri. ibid.

Episcopi, qui ex Religiosis assumuntur, si in paupertatis voto cum ipsis non dispensetur, tenentur omnia superflua in pauperes distribuere. ibid.

Ecclesiastici omnes ideo misericordiæ præcepto strictiùs ad eleemosynam tenentur de redditibus Ecclesiasticis faciendam, quàm sæculares, quia (vt bene Azorius) quidquid superfluum habent de huiusmodi bonis, debent sub mortali pauperibus elargiri, etiam ad communes eorum miserias subleuandas. ibid.

Beneficiarij Ecclesiastici ex bonis beneficij nequeunt consanguineis vt ditiores fiant elargiri. ibid.

Beneficiarij peculiari lege Ecclesiastica tenentur, secundùm Azorium, ad elargienda pauperibus bona Ecclesiasticorum reddituum, quæ illi statui non fuerint necessaria. ibid.

Doctrina tradita habet etiam locum circa redditus pensionis, quæ est etiam beneficium Ecclesiasticum. ibid.

Ecclesiastici in maioribus ordinibus constituti prohibiti sunt in bello etiam iusto pugnare. in minoribus verò constituti non sunt lege prohibiti. D. 93. d. 1. 1157. a

Prohibitio dictis facta secundùm communem sententiam solum est de iure positiuo. ibid.

Licèt clericis non liceat propria manu pugnare, possunt tamen bellum iustum suadere. ibid.

Clerici possunt licitè gerere bellum ex imperio aut Pontificis facultate, & in eo casu non incurrent irregularitatem. ibid.

Clericus, qui est dominus in temporalibus, potest iustum bellum indicere. ibid.

Clerici possunt interesse bellis iustis vt militibus spiritualiter succurrant. ibid.

Clerici quibus licet in bello iusto pugnare, licet hostium bona accipere. ibid.

Clerici gerentes bellum, cùm ipsis non licet, mortaliter peccant. ibid.

Clericus occidens aliquem in bello etiam iusto, incurrit irregularitatem, nisi in casu quo ex facultate Pontificis aut imperio eius pugnent. ibid. d. 2. 1158. b

Clericus qui in bello iusto aliquem percutit, non incurrit irregularitatem, nisi occidat illum: pro percussione enim sola non est expressa in iure irregularitas. ibid.

Communis sententia est clericum non incurrere irregularitatem ex eo solùm quòd vel ante inceptum bellum, vel in ipso conflictu hortetur milites ad fortiter & viriliter dimicandum. ibid.

Probabile, (quidquid aliqui velint) clericos qui hortantur milites in dictis casibus non solùm ad fortiter dimicandum, sed etiã expresè ad occidendos hostes non incurrere irregularitatem. ibid.

Clericus qui negat Iudici absolutionem, quia non vult occidere quem iusta lex præcipit occidere, non incurrit irregularitatem, etiamsi morte dignus: occasione negationis absolutionis morte puniatur. ibid.

Clerici qui occiderent aliquem quando esset necessarium ad defensionem propriæ vitæ, non incurrerent irregularitatem. ibid.

Clericum pugnantem pro defensione Reipublicæ simpliciter necessaria non incurrere irregularitatem verissimum putatur. ibid.

Clericorum irregularitas quæ contrahitur in bello, à solo Pontifice dispensatur secundùm communem sententiam. ibid.

Ecclesiastica traditio.

Ecclesiastica traditio, est consuetudo à Prælatis, vel populis inchoata, quæ populorum tacito consensu vim legis habet. D. 20. d. 1. 253. d

Editio.

Editio Hebraica, quæ modò extat, nec est omnino corrupta, nec integra omnino. D. 21. d. 2. 261. a

Editio Chaldaica & Syriaca non sunt habendæ vt infallibiles fidei regulæ. ibid. d. 3. 265. d, e

Editio vulgata, quæ Sixti V. & Clementis VIII. diligentia fuit emendata, & à Tridentino approbata, & ab vniuersa Ecclesia de facto retinetur, quoad omnia verba pro authentica habenda est. D. 22. d. 4. 279. a

Si editio hæc vulgata duplicem eiusdem loci originalis versionem habuerit, vtraque versio vt infallibilis est veneranda. ibid.

Editio vulgata Latina quando vnica tantum est, & originali Scripturæ contrariatur, semper est Latina retinenda. ibid.

Vulgata editio quando originali contrariatur non est per originales codices emendanda, nisi prudenti iudicio constaret talem locum scriptoris incuria corruptum fuisse. ibid.

Editio vulgata Latina licèt ita authentica sit quòd nullo pacto de illa liceat ambigere, non est tamen adeò omnibus absoluta numeris, quin maturo & solido rationis argumento Pontificis authoritate semper possit magis ac magis perfici. D.22.d.5. 286.a

Egenus.

Egenus: vide, *Pauper.*

Eleemosyna.

Eleemosyna sic solet definiri: Opus quo datur aliquid indigenti, ortum ex voluntate subleuandi miseriam proximi. D. 81.d.1. 1027.c

Eleemosyna vt talis sit non est opus, vt propter Deum formaliter & expressè fiat, nec quòd procedat ex compassionis tristitia, sed satis est si procedat ex voluntate subleuandi proximi miseriam. ibid.

Eleemosynæ opus est per se & ex obiecto laudabile, & honestum. ibid.

Eleemosyna est actus virtutis misericordiæ, & potest esse misericordiæ acquisitæ, vel infusæ. ibid.

Actus externus eleemosynæ non fit physicè & immediatè, à virtute misericordiæ, quæ est in voluntate. ibid.

Eleemosynam solam sine pœnitentia, & charitate sufficientem esse constituere hominem sanctum, nonnulli errore decepti putauerunt. D.81.d.2. 1031.d

Eleemosynam solam non posse hominem vt formam sanctificantem sanctificare, est de fide, & prædictum errorem accuratè Augustin. refellit. ibid.

Eleemosyna est dispositio ad impetrandam iustitiam. ibid.

Locus ille Lucæ 11. *Date eleemosynam, & omnia munda sunt vobis*, ex professo examinatur. ibid.

Eleemosynæ elargitio facta homini vt pauperi intentione subleuandi miseriam eius, est actus veræ misericordiæ, etiam talis homo cui eleemosyna facta est de facto non verus sed pauper fictus esset. ibid.

Præceptum de eleemosyna.

Præceptum est de eleemosyna suo tempore facienda. D. 82. d. 1. 1036.c

Hoc præceptum secundùm omnes est affirmatiuum, vnde licèt semper obliget, non tamen obligat pro semper, sed determinato tempore, scilicet in proximi egestate. ibid.

Caietan. assignat duplicem radicem obligationis dicti præcepti. ibid.

Præceptum istud obligare tempore quo proximus extremè laborat, certum est apud Doctores omnes, & non solùm obligat in hoc casu ad faciendam eleemosynam de bonis statui proprio superfluis, sed de bonis etiam statui necessariis; secus verò de bonis conseruationi propriæ vitæ necessariis. ibid.

Præceptum istud non obligare extra necessitatem extremam, indicant aliqui, & probabile putant alij. ibid.

Alij docent absolutè in necessitate graui obligare. ibid.

Medina docet in necessitate quasi extrema obligare. ibid.

Præceptum hoc obligare etiam tempore grauis necessitatis proximi ad faciendam eleemosynam de superfluis statui vt certum est amplectendum. ibid.

Præceptum dictum non obligare ad faciendam eleemosynam de superfluis extra grauem necessitatem, multi docent, verius est obligare saltem sub veniali, loquendo absolutè & per se. ibid. D. 2. 1038.d

Omittens succurrere multis pauperibus, leui & communi necessitate laborantibus, grauiter peccaret si necessitates illas omnes cognoscens prudenter iudicaret à nullo alio subleuandas fore, & alias ipse subleuare posset. ibid.

Extrema necessitate laboranti non tenetur quis ex commutatiua iustitia succurrere, sed misericordiæ solo præcepto. D. 82. d.3 1040.a

Obligatio est faciendi eleemosynam extremè indigenti de bonis quæ non sunt simpliciter vitæ conseruationi necessaria, siue extremè laborans ad talem necessitatem sine peccato, aut cum illo peruenerit. ibid. D.4. 1042.a

Si persona egens sit Ecclesiæ, vel communi bono valde necessaria, tenetur quis ex præcepto succurrere illi etiam ex illis bonis quæ statui sunt simpliciter necessaria. ibid.

Nullus tenetur cum detrimento totius proprij status hominis priuati, vitæ succurrere, sicut neque quilibet homo priuatus tenetur consumere omnem rem suam familiarem & ingentem diuitiarum molem ad suum statum simpliciter necessariam, vt vitæ propriæ conseruationi consulat. ibid

Persona publica Ecclesiæ, vel Reipublicæ multum necessaria, strictius tenetur propriæ vitæ consulere cum detrimento sui status, quàm priuata persona. ibid.

In necessitate graui licèt sit obligatio eleemosynam elargiendi cum aliquo detrimento bonorum, quæ statui necessaria sunt, satis tamen est si eleemosyna ita per mutuum fiat: enim non requiritur necessariò liberalis donatio. ibid.

Multi putant licitum esse extremè indigenti succurrere de bonis, quæ propriæ vitæ conseruationi sunt simpliciter necessaria. D.82.d.5. 1045.b

Probabilius reputari debet prædictum non posse licitè fieri. ibid.

Nullus tenetur cum periculo propriæ vitæ spiritualis alteri extremè quomodolibet indigenti succurrere. ibid.

Bene potest quis pro conseruanda amici, vel cuiuscunque proximi corporali salute, propriam exponere morti, dummodo in humano non fiat modo, & tale faciens sit moraliter certus se gratiam Dei possidere. ibid.

Eleemosynæ liberalis donatio quando facienda extremè indigenti.

Extremè simpliciter indigenti, qui taliter extremè laborat, vt neque hic neque alibi habeat aliqua bona, neque illa habere & acquirere possit, liberaliter eleemosyna elargienda est. D.82. d.6. 1048.b

Pauperi simpliciter indigenti, habenti tamen alibi aliqua bona, vel illa acquirere potenti, sufficit eleemosyna mutuo data succurrere. ibid.

Item nullus tenetur extremè indigenti rem liberaliter dare, quando solus rei vsus tali necessitati succurrit. ibid.

Extremè indigenti taliter est liberaliter donanda vt nulla obligatio indigenti imponatur contra bonum spirituale ipsius. v. g. ne ingrediatur religionem antequam soluat. ibid.

Absolutè, & simpliciter per liberalem omnino donationem est eleemosyna facienda extremè indigenti, quando bona diuitis sunt omnino superflua. ibid.

Si eleemosyna facienda sit de bonis statui necessariis cum eiusdem status graui detrimento non est improbabile diuitem non teneri eleemosynam liberaliter extremè indigenti dare, sed sufficere per mutuum, si indigens, cui fit eleemosyna, aliquando possit talia bona ipsi data reddere. ibid.

Eleemosynæ liberalis donatio quando grauiter tantummodo indigenti facienda.

Non est necessarium grauiter indigenti liberaliter eleemosynam elargiri, quando non indiget simpliciter, sed tantùm hic & nunc. D.82.d.7. 1050.d

Non est necessarium grauiter indigenti concedere rei dominium, quando solus vsus illius necessitati succurrit. ibid.

Non tenetur diues ad donandum grauiter indigenti, quando indigens aliquo munere vel arte comparare potest bona quibus possit soluere diuiti succurrenti. ibid.

Probabile est valde dictam eleemosynam ita esse faciendam vt egens non obligetur ad aliquid contra bonum spiritualis sui profectus. idémque est dicendum in casu, quo iudicaretur moraliter impossibile indigentem adepturum bona ex quibus possit restituere succurrenti. ibid.

Valde probabile est in necessitate graui esse obligationem liberaliter donandi de superfluis. ibid.

Eleemosynam facere extremè & grauiter indigenti, an strictius Ecclesiastici quàm sæculares teneantur. vide verbo, *Ecclesiastici.*

Materia de qua fieri potest eleemosyna.

Nullus licitè potest alienum absque causa sumere ad eleemosynam elargiendam. D.83.d.1. 1058.e

Aliquando potest quis bona non habens propria, aliena sumere ad succurrendum extremè indigenti. ibid.

Nullus potest ex bonis alienis grauiter tantùm indigenti succurrere, posset tamen in casu quo grauiter egens licitè aliena bona sumere posset. ibid.

Ex bonis iniustè acquisitis eleemosynam fieri posse, non probatur ex illo Lucæ 16. *Et ego dico vobis, facite vobis amicos de mammona iniquitatis.* quid autem hoc loco Christus voluerit, quare diuitias mammonæ nomine Christus appellauerit, ex professo aperitur. ibid.

Ex bonis iniustè seu peccato acquisitis, quorum quis verum comparauit dominium (vt in meretricibus contingit) licitè potest quis elemosynam facere. D.83.d.2. 1061.b

Ex bonis iniustè acquisitis, quorum quis dominium nondum comparauit ex natura rei loquendo, eleemosynam facere nequit. ibid.

Debitorem ex restitutioni obnoxiis extremè indigenti elargientem non liberari simpliciter ab onere restituendi absolutè & sine distinctione, docent nonnulli. ibid.d.3. 1062.a,b

Alij absolutè docent in casu prædicto non debitorem, sed extremè laborantem, teneri ad restitutionem tempore quo restituere potuerit. ibid.

Vera resolutio: Si bona tantùm sint restitutioni obnoxia personali obligationi, faciens eleemosynam ex dictis bonis non absoluitur ab obligatione bonorum proprio domino restituendi; potest tamen in conscientia excusari eo tempore quo eleemosynam est elargitus ab obligatione restituendi. ibid.

Si res erat obnoxia restitutioni obligatione tantùm reali, & aliter

non

non poterat proximi neceſſitas ſubleuari, poteſt ex dictis bonis eleemoſynam facere extremè indigẽti, ſine onere reſtituendi. Sed an in tali caſu teneatur egens ad reſtitutionem, vel pretium rei, ſi ad pinguiorem peruenerit fortunam, iudicium ferendum eſt iuxta ea quæ ſuprà dicta ſunt de obligatione faciendi eleemoſynam per liberalem donationem in extrema neceſſitate. ibid.

Perſonæ quæ poſſunt vel non poſſunt facere eleemoſynam, & de quibus bonis, & de quibus non.

Religioſi.

Religioſus ſuperior qui nullum habet ſuperiorem in religione, poteſt facere eleemoſynam de ſuperfluis in ea quantitate quã conſtitutiones ſuæ religionis permittunt. D.84.d.1. 1063.b,c

Religioſus ſuperior, qui alium ſuperiorem habet, nequit facere eleemoſynam, niſi vel iuxta conſtitutiones, vel iuxta facultatem à ſuo ſuperiori conceſſam. ibid.

Religioſus, qui nullo modo eſt ſuperior, ſed ſubditus omnino, nequit eleemoſynam facere, niſi ex conſenſu expreſſo, aut ſaltem interpretatiuo ſuperioris ſui. ibid.

Commendatarij milites tenentur facere eleemoſynam ſecundùm ordinis ſui ſtatuta. D.82.d.10. 1055.c

Filius patrisfamilias.

Filius patrisfamilias nequit eleemoſynam facere de bonis paternis, niſi ex voluntate patris prudenter ſaltem præſumpta, poterit tamen illam facere de illis bonis, quorum habet dominium, qualia ſunt bona, quæ dicuntur caſtrenſia, id eſt, acquiſita in bello, vel quaſi caſtrenſia, id eſt, acquiſita in literario certamine, licèt non poſſit ex aduentitiis, quorum licèt dominium habeat, adminiſtratione tamen libera eorum omnino caret. D.84.d.1. 1063.b,c

Coniugati.

Vxor poteſt facere eleemoſynam de bonis, quæ dicuntur paraphernalia, id eſt, de bonis præter dotem reſeruatis, niſi contrarium habeant alicuius regni ſtatuta. D.84.d.2. 1065.c

Vxor poteſt de bonis ſequentibus liberè eleemoſynam facere, de bonis, quæ ſpeciali & labore priuato lucratur, dummodo nihil ſubtrahat de his, quæ neceſſaria ſunt ad rectam familiæ ſuſtentationem, & hoc dictum intelligitur de iure communi: nam in Caſtella omnia lucra mariti & vxoris cõmunia ſunt, & adminiſtratio illorum ſpectat ad maritum. ibid.

Poteſt item vxor facere communes aliquas eleemoſynas propter conſuetudinem, & præſumptam mariti voluntatem. ibid.

Poteſt item eleemoſynam facere, quando talis eleemoſyna eſſet vtilis ad damnum aliquod ſpirituale mariti vitandum, vel ſaltem in eius vtilitatem aliquo modo cederet. ibid.

Poteſt item quando ob abſentiam viri adminiſtrationem bonorum habet. ibid.

Si vxori ob cauſam aliquam aſſignetur certa bonorum quantitas ad ſui ſuſtentationem, poterit ex illis liberè eleemoſynam facere abſque vllo conſenſu mariti. ibid.

Maritus poteſt ex aliqua cauſa reſeruare ſibi ſoli facultatem faciendi eleemoſynam, & tunc vxor nequit licitè eleemoſynam facere (etiam cauſa reſeruationis à marito ipſi non reuelata.) ibid.

Seruus, qui non eſt mancipium.

Seruus, qui non eſt mancipium, ſed veluti domini procurator, nequit ex bonis domini facere eleemoſynam, ni conſenſu domini. D.84.d.3. 1066.c

Seruus, qui eſt mancipium.

Seruus, qui eſt mancipium, non poteſt facere eleemoſynam ſine conſenſu domini, niſi de illis bonis quorum dominium & plena illi conceditur adminiſtratio à domino, vel de his, quæ ſibi ſubtrahit ex illis quæ dominus illi concedit ad ſui ſuſtentationem. ibid.

Filius familias, ſeruus, & religioſi, in quibus euentibus poſſint facere eleemoſynam de bonis patris, domini, & Prælati, ſine conſenſu eorum.

Prædicti poſſunt facere eleemoſynam de dictis bonis in caſu extremæ neceſſitatis, quando ipſi non haberent aliunde bona quibus poſſent huic neceſſitati ſubuenire, id tamen facere non poſſent in neceſſitate tantùm graui. D.84.d.3. 1066.c

Perſonæ quæ poſſunt vel non poſſunt licitè eleemoſynam petere.

Religioſi ſecundùm omnes etiamſi non laborent (adhuc potentes laborare) licitè poſſunt eleemoſynam petere. D.85.d.1. 1069.c

Licitè etiam poſſunt id facere perſonæ, quæ exemplo Chriſti & Sanctorum volunt voluntariam ſectari paupertatem. ibid.

Perſonæ ſæculares mendicare volentes non voluntariæ paupertatis cauſa, ſed fugiendi laborem, non poſſunt licitè mendicare, ſi vires eis ſuppetant ad laborem. ibid.

Eleemoſyna quando cenſeatur inuoluntaria in elargiente, & de conditionibus quibus honeſta eleemoſyna indici debet.

Eleemoſyna data homini vt pauperi eſt ſimpliciter inuoluntaria, & conſequenter inualida, quando homo, cui eleemoſyna fuit elargita, non erat verus, ſed pauper fictus. D.85.d.2. 1070.b

Eleemoſyna vt ſit honeſta & meritoria, debet fieri honeſta intentione, debet eſſe prompta, hilaris, & humilis: quæſtione 32. in expoſitione art. 10.

Epiſcopi.

Epiſcopum Romanum ſuccedere Petro in dignitate Pontificia, eſt de fide. D.15.d.3. 196.c

Epiſcopi Prouinciis propriis poterant olim canonizare ex Pontificio conſenſu, ſine quo nec ipſi nec Legati à latere Pontificis, nec Prouinciale nec Generale Concilium poſſunt de facto canonizare. D.17.d.2. 212.a

Epiſcopi in canonizatione particulari quam faciebant olim, quia infallibili non gaudebant autoritate, errare potuerunt. Summus tamen Pontifex quia autoritate gaudet infallibili, errare nequit in canonizatione particulari, ſeu (quod idem eſt) in beatificatione. D.17.d.5. 217.a

Epiſcopi gaudent voto deciſiuo in Generali Concilio. D.18.d.3. 237.e

Epiſcopi in Generali Concilio ſunt verè Iudices, & Generale Concilium verum iudicium. ibid.

Epiſcopi de quibus bonis eleemoſynam facere teneantur, vide verbo, *Eccleſiaſtici.*

Epiſcopi quot quantiſque periculis ſe debeant exponere pro ouibus ſuis, vide ibid.

Epiſcopi, an, quando, & quomodo teneantur ad faciendam correptionem fraternam, vide, *Correptio fraterna.*

Error, Errare, Erroneum.

Erroris actum nequit Deus ſe ſolo in homine producere. D.3. d.1. 40.b

Erroneum eſt aſſerere Deum poſſe potentia abſoluta mendacium proferre per alium vt ab ipſo Deo teſtificatum: aut aliquem poſſe mouere ad errorem etiamſi mendacium, aut error, mentientis, & errantis per ſonæ fierent ſine peccato ipſius perſonæ. D.3.d.2. 45.b

In definiendis rebus fidei nequit vlla ratione Pontifex vt Pontifex errare, nec vllus errauit vſque adhuc. D.16.d.1. 202.a

Pontifex vt priuatus Doctor non ſolùm ex ignorantia, verum etiã ex certa ſcientia poteſt aliquid contra catholicam fidem proferre, & conſequenter poteſt in hæreſim incidere, verúmque hæreticum eſſe. ibid.d.2. 205.b

Pontificem vt priuatum Doctorẽ, dignoſcitur erraſſe ex qualitate rei, vel ex eo quòd Pontifex ipſe viuæ vocis oraculo dixerit vt priuatum Doctorem in tali vel tali re fuiſſe loquutum. ibid.

Error apertus eſt aſſerere poſſe aliquem ſine ſpecialis gratiæ auxilio iuſtificari. D.25.d.1. 318.a,b

Non eſſe errorem affirmare fidem explicitam Chriſti non eſſe neceſſariam neceſſitate medij in lege euangelica ad conſequendam beatitudinem, oſtenditur contra Canum. D.27.d.7. 358.b

Error ad minus eſt, aſſerere Adamum in inſtanti ſuæ creationis virtutes theologicas, & alia ſupernaturalia dona, non acceꝑiſſe. D.43.d.1. 550.b

Errori proximum eſt negare in paruulis baptizatis habitum infuſum fidei. D.46.d.4. 578.c

Error perſonæ iure naturali inualidum reddit matrimonium. D.85.d.2. 1070.b

Error circa fidem cum ignorantia affectata quando ſit hæreſis, & quando non, vide, *Hæreſis.*

Erroneam, hæreticam, vel errori proximam propoſitionem docens quomodo peccet, vide verbo, *Propoſitio.*

Errare an poſſit Pontifex, vel Eccleſia in cenſura, qua declarat propoſitionem eſſe erroneam, temerariam, aut ſimilem, vide, *Pontifex.*

Error

Error fuit aliquorum putantium aliquem ineſſe ſenſum corporibus mortuorum.D.81.d.2. 1081.d

Error fuit aliquorum,qui putauerunt eleemoſynam ſine charitate, & pœnitentia ad iuſtificationem ſufficere. ibid.

Erronea propoſitio dicitur illa,quæ eſt contra concluſionem ex fidei principiis euidenter deductam, errori verò proxima quæ contra propoſitionem ex dictis principiis deductam tantum probabiliter.D.55.d.3. 667.c

Eua.

Eua ad primam iuſtificationem ante peccatum habuit aliquem actum fidei diuinæ, éſtque veriſimile, poſt lapſum Chriſti redemptoris fidem habuiſſe.D.27.d.1. 342.b

Eua in ſuæ creationis inſtanti habuit habitum diuinæ fidei, ſicut etiam & Adamus.D.43.d.1. 550.b

Eua in inſtanti ſuæ creationis fuit ſanctificata cum propria diſpoſitione ex auxilio diuinæ gratiæ. ibid.

Eua fuit verè hæretica,& infidelis,ex mente D.Thom. Chryſ. Auguſtini & aliorum.D.54.d.2. 658.d

Eua ideo ex S.Thom. in hæreſim fuit prolapſa, quia ſerpentis credidit dictis, ſecundùm Bellar. & alios, quia dubitauit de ſenſu præcepti à Deo lati. ibid.

Euam vtroque modo ex dictis facile potuiſſe errare probabile eſt: ſed verius eſt erraſſe dubitando de ſenſu præcepti à Deo lati. ibid.

Eua amiſſa prius gratia peccato ſuperbiæ à dæmone fuit ſeducta, in innocentiæ enim ſtatu niſi præuio alio peccato ſeduci nemo poterat. ibid.

Euam ſeductam fuiſſe à dæmone ſimulante ſe habere amicitiam cum Deo,ſentit Bellarm. ſenſiſſe Epiphanium, ſed vt verius reputatur Epiphanium tale non ſenſiſſe. ibid.

Euangelium.

Eccleſia Chriſtiana accepit à Chriſto poteſtatem Euangelium ſpargendi per orbem vniuerſum.D.51.d.2. 640.c

Ad Euangelij prædicationem audiendam poteſt Eccleſia ſibi ſubditos compellere,ſecus non ſubditos ſibi. ibid.

Eccleſia catholica poteſt compellere Principes ſibi ſubiectos vt in regnis ſuis liberam poteſtatem Euangelium ſeminandi relinquant: & de facto Romæ fit. ibid.

Omnis euangelizandi prohibitio poſt aduentum Spiritus ſancti non ſolùm fuit Apoſtolis omnino ſublata, verumetiam illis verbis, *Accipietis virtutem Spiritus ſancti in vos*, euangelizatio totaliter imperata.D.13.d.3. 175.a

Euchariſtia.

Euchariſtiæ Sacramenti articulus continetur implicitè in articulis explicitè contentis in Symbolo.D.13.d.2. 172.c

Euidentia.

Euidentiam habens teſtimonij Dei,quatenus ex illo vt ex præmiſſa colligit verum eſſe quod ab ipſo Deo reuelatur,nequit elicere actum diuinæ fidei,qui actus formaliter vt eſt aſſenſus diuinus nulla ratione nec ipſe, nec eius habitus deduci poteſt per diſcurſum.D.6.d.2. 80.a

Euidenter credibilia noſtræ fidei myſteria redduntur ex firmis atque validis argumentis quibus probantur.D.7.d.1. 88.d

Euidenter credibilia ſunt noſtræ fidei myſteria credibilitate fidei diuinæ tantùm vt materiali obiecto quod, credibilitate verò fidei humanæ vt obiecto formali quo. ibid.d.3. 93.c

Euidens iudicium de credibilitate myſteriorum fidei pendet à quodam ſcientifico habitu ad tale iudicium excitante.ibid.d.4. 96.a

Euidens iudicium dictum poteſt habere homo,qui de nouo ad fidem conuertitur. ibid. d.7.107.c. & vide verbo, *Conuerſio*, vel *Conuerſus*.

Euidentia Dei atteſtantis poteſt haberi extra viſionem beatificam ex euidenti aliquo miraculo facto in confirmationem ipſius Dei loquentis.D.9.d.2. 139.e

Euidentiam teſtimonij Dei habuerunt omnes Angeli in primo ſuæ creationis inſtanti, ſed primus diuerſo modo ac alij. ibid.& vide, *Angelus*.

Euidentiam teſtimonij Dei Adamum,Prophetas,& Apoſtolos habuiſſe,probabile eſt valde. ibid.

Euidentiam teſtimonij Dei licèt primus Angelus in inſtanti creationis habuerit, eguit affectu pio voluntatis ad fidei aſſenſum eliciendum.D.9.d.5. 149.a

Euidentia atteſtantis repugnat eſſe ſimul cum clara viſione eiuſdem obiecti.ibid.d.6. 150.d

Euidentia atteſtantis repugnat eſſe ſimul reſpectu eiuſdem obiecti cum ſcientiis mathematicis viſione ferè æquiualentibus. ibid.

Euidentia prædicta poteſt eſſe ſimul cum theologico aſſenſu, & cum ſcientia abſtractiua. ibid.

Excommunicati, Excommunicatio.

Excommunicati fideles aliquo modo,non omnibus,ſunt extra Eccleſiam,& ita aliquo modo Eccleſiæ membra; non ſimpliciter, appellantur.D.14.d.1. 177.c

Excommunicatio in hæreticos lata, non eſt iuris diuini (vt bene Valentia,Azor, Sanchez & alij contra alios docent) ſed tantùm impoſita ab Eccleſia.D.56.d.2. 675.e

Excommunicatio hæc eſt Pontifici reſeruata, quam excommunicationem non incurrunt hæretici purè mentales, licèt ſecundùm communem opinionem poſſet talem hæreſim occultam Eccleſia reſeruare, ſicut alia peccata interna reſeruare poteſt: de facto tamen illam non reſeruauit. ibid.

Excommunicationem dictam incurrunt receptatores & hæreticorum defenſores, eorum libros legentes, tenentes,& imprimentes. ibid.

Excommunicatio hæc incurritur per hæreſim modo prædicto manifeſtatam,ipſo facto, nec contra hoc ſenſit vnquam S. Th. ibid.

Excommunicantur etiam ipſo facto Apoſtatæ manifeſti.D.57.d.1. 680.b

Explicitè, & implicitè.

Explicita & implicita fides quid. & quare implicitam fidem vnius obiecti, explicita ſemper alterius obiecti præcedat. D.26.d.2. 332.d

Patres antiqui, quæ myſteria explicitè & quæ implicitè crediderint.D.13.d.2.172.c.vel vide verbo, *Patres*.

Quæ teneantur explicitè credere fideles,& quæ implicitè tantùm, vide verbo, *Fidelis*.

Neceſſitate medij quæ neceſſariò credi debeant ad ſalutem, vide, *Neceſſitas medij*.

Quæ neceſſitate præcepti,vide, *Fidei præceptum*.

F

Feſtum.

Licitum eſt in die feſto vrgente neceſſitate exigente non ſolùm armis defenſiuis, verumetiam offenſiuis pugnare. D. 94. d.2. 1163.b

Non eſt mortale peccatum,nec fortè veniale,bellum gerere in die feſto abſque vlla cauſa. ibid.

Licitæ omnino ſunt in feſto die meditationes bellorum, licitus etiam eſt militaris ludus, & denique licita ſunt tormenta equitum, ſi abſque mortis periculo aut communis boni damno fiant, & aliàs harum rerum nulla ſit ſpecialis poſitiua prohibitio. ibid.

Qui excuſentur in die feſto Miſſam audire,vide verbo, *Miſſa*.

Fides.

Fides humana.

Fides humana ad aſſenſum diuinæ fidei requiritur ſolùm vt conditio ex parte obiecti D.2.d.4 37.b

Fides humana nullo pacto concurrit in genere efficientis cauſæ, neque formalis, ad aſſenſum diuinæ fidei, ſed vt conditio tantùm.D.4.d.2. 64.b

Fides humana ſemper,diuina verò nunquam per diſcurſum generatur.D.6.d.1. 75.e

Fides humana non ſolùm datur de proponente res fidei,ſed etiam de rebus ipſis propoſitis,quoties res propoſitæ non ſunt creditu difficiles, & in hoc caſu hanc duplicem fidem humana, duplex iudicium præcedit, vnum quo proponens dignus fide, & aliud quo res propoſitæ credibiles iudicentur.D.7.d.7. 107.e

Fides humana differt à diuina, quia hæc ſemper ſuum formale obiectum reſpicit obſcurè,illa verò non ſemper.D.8.d.1.113.b

Fides humana nequit vllo pacto cum ſcientia abſtractiua eiuſdem obiecti ex natura rei ſimul reperiri in eodem intellectu, ſiue in vno,ſiue in pluribus locis conſtituto.D.8.d.4. 122.c

Fides humana nequit eſſe ſimul cum euidentia atteſtantis eiuſdem obiecti. D.9.d.6. 150.d

Fides acquiſita myſteriorum noſtræ fidei quæ de facto eſt neceſſaria diſpoſitio ad eliciendum actum diuinæ fidei vitiari nullo modo poteſt; ſecus verò illa fides acquiſita, ad quam diuina non ſequitur.D.34.d.1. 421.a

Fides acquiſita quæ eſt de facto conditio ad actum diuinæ fidei neceſſaria,vt diſpoſitio eſt diuinæ fidei,ſemper procedit ex gratia per Chriſtum.ibid.d.2. 423.d

Fides acquiſita quam habent hæretici de noſtræ fidei myſteriis, non procedit ex gratia per Chriſtum. ibid.

Fides humana quæ communiter inter homines verſatur, vt eliciatur,ſolùm prærequirit in credente affectum erga cognitionem veritatis earum rerum, quæ proponuntur credendæ: ſemoto tamen omni affectu inordinato. D.37.d.7. 472.a

Fides humana, quæ habet pro formali obiecto priuatæ personæ testimonium,non est vera intellectualis virtus,sicut neque opinio.D.40.d.2. 508.b
Fides acquisita mysteriorum fidei quæ prærequiritur de facto vt necessaria conditio ad supernaturalem fidem est actus intellectus procedens à gratia,ad quam concedi potest præcedere aliquod opus ordinis naturalis ex gratia factum quod sit veluti dispositio ad talem gratiam.D.41.d.10. 533.a
Fides prædicta,nec est fides miraculorum,nec humanæ salutis initium,radix aut fundamentum, sicut est fides supernaturalis, ad quam ipsa fides acquisita prærequiritur. ibid.
Fides acquisita iam dicta ordine generationis est prior tempore omnibus virtutibus supernaturalibus; ordine verò perfectionis econtra. ibid.
Fidem acquisitam prouenientem ex effectibus, vel miraculis in dæmonibus existere, communis Scholasticorum sententia docet.D.43.d.3. 553.c
Fides acquisita dæmonum proueniens ex dictis capitibus est necessaria & non libera saltem circa obiecta quæ priùs diuino crediderant testimonio. ibid.
Fides acquisita semper, & necessariò præsupponitur ante fidem infusam & supernaturalem, secus spes acquisita ante spem infusam & supernaturalem. D.61.d.4. 727.d
Fides acquisita, quæ necessariò & de facto prærequiritur ad infusam,nulla ratione respicit Deum vt formale obiectum, sed humanum testimonium tantùm. ibid.
Fides humana nequit vlla ratione cum clara Dei visione simul permanere.D.8.d.5. 125.d
Fidem acquisitam mysteriorum nostræ fidei posse aliquem euidenter in se cognoscere,tenet Vasquez.D.42.d.4. 541.c

Fidei humanæ affectio pia.

Affectio pia, quæ requiritur ad fidem acquisitam mysteriorum nostræ religionis, potest deprauari, si post fidem acquisitam ad quam pia affectio requirebatur, fides diuina non sit de facto sequenda.D.34.d.1. 421.a
Affectio pia fidei acquisitæ mysteriorum supernaturalium post quam sequitur diuina fides,vitiari nullo modo potest, etiamsi talis affectio naturalis sit secundùm substantiam. ibid.
Affectum credendi humana fide inter homines nonnulli doctissimi viri putant ad virtutem quandam voluntatis,quam (vt ipsi dicunt) vrbanitatem Aristot.appellauit, spectare. D.37.d.7. 472.a
Affectum credendi humana fide ad vrbanitatis virtutem nullo modo spectare, & Aristot. nullum affectum credendi humana aut diuina fide, vrbanitatem appellasse, vt verius eligitur. ibid.
Affectus erga cognitionem veritatis credendæ (omni inordinato affectu semoto) sufficit ad credendum humana fide ea,quæ ab homine credenda proponuntur. ibid.

Fidei humanæ actus & assensus.

Fidei acquisitæ actus, nec ex natura rei, nec de potentia absoluta, in eodem intellectu, siue in vno,siue in pluribus locis constituto, potest cum cognitione euidenti orta ex cognitione sensuum, simul reperiri. D,8.d.2. 115.e
Actus fidei acquisitæ potest de lege ordinaria cum opinione in eodem intellectu simul reperiri. D.8.d.4. 122.c
Aliquis actus seu assensus fidei acquisitæ mysteriorum fidei post quem non sequitur de facto diuina fides, potest esse malus & peccatum. D.34.d. 2. 423.d
Assensus fidei acquisitæ mysteriorum nostræ fidei requiritur vt conditio ad assensum fidei diuinæ, non solùm ex voluntate Dei,sed etiam ex natura rei. D.4.d.3. 67.a
Actus acquisitæ fidei mysteriorum nostræ fidei sunt semper eiusdem speciei,quando ex eodem diuino testimonio generantur. D.24.d.3. 307.a
Quod sit auxilium peculiare quod requiritur ad assensum acquisitum necessariò præcedentem vt conditionem assensum fidei diuinæ: vide, *Auxilium.*

Fidei humanæ habitus, & eius subiectum.

Subiectum habitus fidei acquisitæ secundùm omnes est intellectus creaturæ. D.38.d.1. 485.d
Habitus humanæ fidei cum scientiæ habitu potest simul in eodem intellectu reperiri ex natura rei. D.11.d.2. 160.c
Habitus acquisitus non corrumpitur vno tantùm actu contrario, in quo differt à diuina fide. D.44 d.1. 559.c
Habitus & actus acquisitæ fidei mysteriorum nostræ religionis non sunt acquisitis scientiis certiores,aliquo tamen modo certiores illis possunt appellari. D.42.d.2. 537.c
Habitus acquisitæ fidei quid,& in quo ab habitu diuinæ distinguatur. D.36.d.1. 450.c

Fides diuina.

Diuina fides,& Theologia sacra habent idem obiectum materiale, formale verò aliquo modo diuersum. D.1.d.2. 23.d
Fides diuina vt talis, nunquam per discursum generatur, nec S. Thom. sensit vnquam contra hoc. D.6.d.1. 75.c
Fides *nostra* ex prophetiis in lege veteri factis, & in noua impletis,& ex aliis capitibus efficaciter probatur. D.7.d.3. 93.c
Talibus argumentis fidei nostræ mysteria probantur vt non solùm prudenter, verumetiam euidenter credibilia reddantur. D.7.d.1. 88. d
Fides diuina vt talis respicit semper suum formale obiectum obscurè. D.8.d.1. 113.b
Fides diuina non solùm cum assensu theologico respectu eiusdem obiecti,verumetiam cum fide humana,quæ ponitur vt necessaria conditio ad diuinam,& cum opinione (dummodo expressa formidine de certitudine obiecti careant) potest simul reperiri.D.8.d.7. 134.b
Fidem sine operibus iustificare non posse efficaciter probat Iacobus illis verbis, *Tu credis,quia vnus est Deus,&c.* D. 24. d. 5. 314.d.
Fidem quam habuit Adamus ante primam iustificationem,& post lapsum,vide, *Adam.* Fidem Euæ,vide,*Eua.*
Fidem diuinã fuisse explicatam à Paulo,illis verbis, *Fides est sperandarum substantia rerum, &c.* tenet communis Theologorum, S.Bonau.S.Th.Vasq.& alij.D.36.d.2. 450.a
Fides, quam Trid. omnis iustificationis initium vocauit, non est habitualis(vt aliqui putarunt) sed actualis includens vocationem ad ipsam fidem, & voluntariam eiusdem fidei susceptionem,vt Vasq.& communis sensit Theologorum sententia, quæ ex intentione Patrum in ipso Trid. textu patente colligitur. D.41.d.5. 522.c
Fides diuina est vera virtus si sermo sit de essentia virtutis. D.40. d.1. 506.c
Fides diuina tam actualis, quàm habitualis, intrinsecam perfectionem accipit à charitate,quæ perfectio non est aliud, quàm habitudo quædam,quam fide ducit ad finem charitatis. ibid.
Fides diuina, tam noui, quàm veteris Testamenti, est vna vnitate specifica ratione vnius formalis obiecti, quod est testimonium Dei. D.40.d.2. 508.b
Fidem diuinam vt formam iustificare, senserunt aliqui hæretici Apostolorum tempore,nouissimè Lutherus,& alij nostri temporis hæretici etiam docent, dummodo quis fide credat, sibi esse remissa peccata. alij aliter philosophantur, (vt aduertunt Vasq.& Bellar.) D.41.d.1. 511.b
Fidem solam adhuc vt dispositionem non iustificare ex Trid. probatur. & multi Scripturæ loci quos hæretici in suam sententiam retorquere conantur, ad amussim explicantur. ibid.
Fides eadem secundùm Catholicos appellatur historialis, miraculorum,& promissionum:secundùm hæreticos hæc tria distinguuntur. & fidem promissionum diuidunt in generalem, qua credimus promissiones omnibus in generali factas implendas fore,& in particularem, qua quis credit in particulari hîc & nunc, & confidit sibi esse remissa peccata, quæ fides secundùm Lutherum & alios hæreticos dicitur fiducia, & sola quæ ex mente eorum iustificat. D.41.d.2. 513.a
Fidem, quæ dicitur iustificare, esse actum intellectus, veritas catholica docet : hæc autem fides vt iustificet non requirit vt sit perfecta,& explicita cognitio mysteriorum Dei,(vt malè maluit Caluinus.) ibid.
Fides supernaturalis dicitur ab vniuersis catholicis cum Trid. radix & fundamentum humanæ salutis, quia assimilatur fundamento domus & radici arboris.D.41.d.7. 527.b
In quo fides prædictis assimiletur,varij afferuntur Scholasticorum dicendi modi,veriúsque proponitur. ibid.
Fidem Angelorum,vide, *Angelus.*Fidem diuinam an de facto dæmones habeant,vide verbo, *Dæmon.*
Fidem diuinam manere in patria,probabile putauit Dur.verius est cum Vas. & communi sententia nullum actum neque habitum diuinæ fidei ibi permanere. D.43.d.4. 557.a
Fides diuina ex S.Thom.est causa seruilis & filialis amoris. D.47. d.1. 602.d
Fides non est causa timoris in genere causæ efficientis. ibid.
Fidem infusam non amittit qui ante rationis vsum inter Gentiles baptizatus positiuè à fide catholica discedit, & eorum vitam sectatur. D.50.d.1. 626.c
Fidem diuinam simul esse posse cum scientia abstractiua probabile est. D.8.d.6. 130.d
Fides mortua à Patribus illa vocatur quæ non mouet ad operandum. D.39.d.1. 500.b

Fides informis, & formata.

Fidem in formem & formatam esse diuersos habitus essentialiter sentiunt Alens. & alij. & probabile putauit Magist. D.39. d.2. 501.d
Probabilius est cum communi sententia eundem numero habitum

tum & actum fidei appellari informem, & formatum, ratione absentiæ, vel præsentiæ charitatis. ibid.
Fides informis secundùm Calui. & Luther. non est vera fides. oppositum tamen fides ipsa docet. ibid. d. 3. 502.c
Fides informis secundùm D. Thom. purificat cor vt principium, quatenus exeludit impuritatem sibi oppositam, nempe erroris intellectualis, formata ex eodem S. Thom. purificat perfectè cor, quia facit hominem sanctum, eúmque emundat à peccato. D. 47. d. 2. 603.c
Fides diuina formata est vna virtus intellectualis, secundùm perfectum statum; informis verò secundùm imperfectum. D. 40. d. 1. 506.c

Fides implicita, & explicita.

Fides implicita est, quæ non terminatur per se in aliquod obiectum, sed in illud vt contentum in alio; explicita quæ terminatur ad aliquod obiectum per se, & non vt contentum in alio. D. 26. d. 2. 332.d
Fidem implicitam vnius obiecti præcedit semper fides explicita alterius. ibid.
Fides explicita existentiæ Dei est simpliciter necessaria non solùm toti communitati, sed singulis ad salutem. D. 26. d. 1. 330.d
Fides explicita existentiæ Dei fuit omni tempore omnibus puris viatoribus ad salutem necessaria, non tantum illis qui existentiæ Dei demonstratione caruerunt, sed etiam illis qui dictam demonstrationem habuerunt. D. 26. d. 2. 332.d
Fidem explicitam Christi habuerunt Enoch, Abraham & Iob in lege naturæ, in lege scripta maiores ex populo Dei. D. 27. d. 2. 344.d
Fides explicita Christi venturi ante aduentum Christi non fuit omnibus necessaria necessitate medij ad iustificationem, nec ad vitam æternam consequendam. ibid. d. 3. 346.b
Fides explicita Christi simpliciter loquendo non est necessaria necessitate medij ex natura rei ad iustificationem, sed sufficit fides vnius Dei, vt authoris supernaturalium rerũ. ibid. d. 4. 347.c
Explicita Christi fides non est medium necessarium in re ad salutem ex voluntate Dei quando quis inuincibiliter notitia Christi caret. ibid.
Fides explicita Christi in re, vel in voto est necessaria in lege Euãgelica ex voluntate Dei ad iustificationem. D. 27. d. 5. 351.d
Fidem explicitam Christi in lege Euangelica nunquam docuit Aug. esse necessariam in re ad iustificationem, & exponuntur aliqua eius loca. D. 27. d. 6. 355.c
Fides explicita Christi si necessaria non est in re ad iustificationem, necessariam non esse in re ante mortem ad beatitudinis ingressum, ostenditur cum Bañez, Vasquez & aliis contra Canum. ibi. d. 7. 358.b
Assimari potest explicitam Christi fidem non esse necessariam necessitate medij in lege Euangelica ad beatitudinem consequendam. ibid.
Fides explicita Trinitatis ante Euangelicam legem non fuit medium simpliciter necessarium ad salutem, imò neque fuit præceptum, latum omnibus de fide huius mysterij. D. 27. d. 8. 360.b
Fides explicita Trinitatis in lege euangelica non est necessaria simpliciter necessitate medij in re ad salutem. ibid.
Est necessarium medium saltem in voto in lege gratiæ ad iustificationem. ibid.

Fides vniuersalis.

Fides vniuersalis est, quam vniuersa amplectitur Ecclesia. D. 41. d. 4. 520.d
Fides hæc non est omnino eadem cum fide particulari promissionum, & miraculorum. D. 64. d. 2. 774.d

Fides particularis.

Fides particularis est illa, quæ habetur tantùm à persona priuata, & talis fides dicitur priuata. D. 41. d. 4. 520.d
Fides priuata triplex est, vna qua quis certò credit aliquod sibi soli promissum à Deo ab ipso Deo fore consecuturum. Alia, qua quis credit ea, quæ sibi soli sunt reuelata. Alia, qua quis iudicat hic & nunc se miraculum cum Dei auxilio patraturum, & hæc fides dicitur miraculorum. ibid.
De hac fide miraculorum excludente omnem hæsitationem de miraculi futuritione intelligit Vasquez illud, *Si habueritis fidem sicut granum synapis.* Theoph. & S. Thom. illud, *Si habuero omnem fidem.* id est, carente omni hæsitatione. ibid.
Actus fidei priuatæ spectabit ad theologicæ fidei habitum si pro formali obiecto testimonium Dei habuerit: secus verò si non habeat. & alia mula de priuata fide explicantur. ibid.
Fides particularis, qua credimus in particulari, nobis gloriã, bona gratiæ, & similia, quæ petimus dona, à Deo largienda fore, distinguitur à fide catholica, & vniuersali, & non est supernaturalis secundùm substantiam. D. 64. d. 2. 774.d
Prædicta fides particularis est supernaturalis secundùm modum, ex eo quòd ex gratia & Dei dono procedat. ibid.
Post fidem istam particularem sequitur fiducia, quæ non est aliud quàm quædam Christiana spes ad orationem necessariò requisitam. ibid.
Fides, & fiducia particularis de propria iustificatione, aut gloriæ retributione sunt in nostra potestate. ibid.
Fides particularis genita ex Dei testimonio cognito media reuelatione, est eiusdem speciei cum fide catholica, persona tamen priuata cui facta est reuelatio, non tenetur credere diuina fide, nisi ei constet prudenter de testimonio Dei. D. 5. d. 2. 74.b
Ad fidem particularem, & fiduciam, quæ necessariò requiruntur ad iustificationem, vel ad illius augmentum, tam ex parte intellectus, quàm voluntatis, requiritur gratia per Christum, non tamen dantur semper auxilia congrua ad illas, bene tamen sufficientia. ibid.

Fides miraculorum.

Fides miraculorum & gratia gratis data ad patranda miracula idem omnino sunt. D. 41. d. 3. 514.c
Fidem miraculorum diuersam esse à catholica, affirmant Aragon. Abul. & alij. ibid.
Fides miraculorum secundùm alios est iudicium, quo quis iudicat hic, & nunc se miraculum patraturum, & hoc iudicium ad vnam ex gratiis gratis datis pertinere docent. ibid.
Fides miraculorum secundùm Sotum, Bellarm. & alios, non distinguitur. ibid.
Fides miraculorum secundùm Vasquez, quid sit, & quid ad sui rationem requirat, verbis sequentibus explicatur.
Primò fides miraculorum est gratia grata, id est, auxilium, & fides particularis. ibid.
Secundò est iudicium, quo quis iudicat hic & nunc se miraculum patraturum. ibid.
Tertiò fides miraculorum supponit fidem catholicam, quæ est iudicium, quo quis credit fidei mysteria, & Deum ipsi auxilium præstiturum ad patrandum aliquod miraculum ex promissione sibi priùs facta, positis tamen circunstantiis, sub quarum positione Deus ipse auxilium se præstiturum promisit. ibid.
Quartò fides miraculorum potest esse cum reuelatione particulari de futuritione miraculi, & sine illa; & quando est sine illa pertinet ad catholicam fidem, quando cum illa, ad donum gratiæ gratis datæ. ibid.
Fidem miraculorũ ad fidem catholicam pertinere directè, vel saltem reductitiè, docet Iustinianus noster. & tam hoc, quàm quatuor dicta Vasquez sunt vera. ibid.
Fides miraculorum non est fiducia, sed actus intellectus. ibid.
Fides miraculorum prout est gratia gratis data, actum potius quàm habitum dicit. D. 41. d. 4. 520.d
Fides miraculorum non est omnino eadem cum catholica fide. D. 64. d. 2. 774.d

Fidei diuinæ subiectum inhæsionis & attributionis.

Subiectum inhæsionis diuinæ fidei, est intellectus creaturæ. D. 38. d. 1. 485.d
Subiectum inadæquatum principale attributionis diuinæ fidei est tantùm Deus, non quidem sub ratione saluatoris, aut glorificatoris, sed sub ratione absoluta Deitatis, vt Vasquez & communiter Theologi docent cum S. Thom. D. 1. d. 1. 21.a
Subiectum adæquatum quod cum materiali confundi solet, cùm in rigore (vt bene Vasquez) distinguatur, est etiam Deus, non tamen solus nec aliqua singularis determinatáve res, sed quidquid à Deo reuelabile est. ibid.
Subiectum de quo diuinæ fidei sunt Deus & veritates necessariò in eo latentes. D. 1. d. 2. 23.d

Fidei diuinæ actus, & assensus internus.

Fidei diuinæ actus moraliter loquendo elici nequit affectu inanis gloriæ vel alterius mali finis. D. 33. d. 1. 405.d
Actus prædictus nequit vitiari ex praua voluntate directa. ibid.
Actus iste nequit esse prauus ex circunstantia temporis. ibid. d. 2. 409.c
Assensus diuinæ fidei per se resoluitur in testimonium primæ veritatis tanquam in vltimam rationem formalem: in Ecclesiæ verò testimonium & fidem humanam vt in conditionem solùm. D. 2. d. 4. 37.b
Assensui diuinæ fidei falsum subesse omnino repugnat, talisque repugnantia in visceribus ipsius assensus inclusa non est mera negatio, sed quædam positiua perfectio. D. 3. d. 3. 52.d
Assensus diuinæ fidei vt prudenter eliciatur ab homine fideli, aut ab aliquo recenter conuerso circa mysterium, quod de nouo credendum illi proponitur, requiritur necessariò vt ante assensum fidei diuinæ præsupponatur humana fides saltem virtualis de veritate mysterij credendi, & iudicium, quo proponens mysterium credendum dignus fide iudicetur. D. 4. d. 1. 61.c
Assensus fidei diuinæ, nec habitus eius vt supernaturales sunt, per discursum vllo pacto possunt generari. D. 6. d. 2. 80.a
Non solùm in adulto, qui de nouo ad fidem conuertitur, nec solùm in homine fideli, cui, ad rationis vsum peruenienti aliquid de nouo credendum proponitur, nec solùm in eo, cuius post actum infusæ fidei aliquid vt definitum, à viris doctissimis credendum proponitur, verumetiam in eo qui credere vult, quia vrget credendi tempus, & in eo, qui perfectè mouetur ad credendum fide infusa præcedit semper ante assensum diuinæ fidei iudicium, quo prudenter iudicetur (sumpta prudentia largè & non peculiari virtute medium in rebus constituente) hic & nunc credendum esse. D. 7. d. 7. 107.c

In

In homine fideli ad rationis vsum accedente communiter reperitur actus diuinæ fidei sine expressa euidentia credibilitatis rerum fidei, quæ ex argumentis in confirmationem fidei afferri solitis solet generari: in istis tamen semper præcedit iudicium in communi de credibilitate mysteriorum fidei. ibid.

In homine, qui fide infusa authoritatem infallibilem Ecclesiæ in proponendis rebus fidei priùs cognouit, cùm illi de nouo aliquid credendum proponitur vt definitum à Pontifice, sufficit si præcedat in eo prudens notitia de vera Pontificis definitione vt actum fidei prudenter eliciat circa rem credendam de nouo propositam. ibid.

Assensus diuinæ fidei non solùm cum euidentia testimonij Dei, verumetiam cum cognitione euidenti infallibilis veritatis esse potest de lege ordinaria, dummodo obiectum materiale credendum obicurum perseueret. in quo casu euidentia terminatur ad testimonium diuinum tanquam ad obiectum quod, fides verò diuina tanquam ad obiectum quo. D.9.d.4. 146.e

Assensus fidei supernaturalis non tantùm quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem ab affectu pendet voluntatis. D.29.d.1. 369.b

Prædictus affectus requiritur etiam fidei mysteriis sufficienter propositis. ibid.d.2. 373.

Assensus diuinæ nec alterius fidei elici potest ab intellectu, nisi priùs duorum extremorum connexione cognita, & de tali conuenientia præhabito iudicio. ibid.d.4. 380.b

Assensus diuinæ fidei potest elici ab intellectu potentia Dei absoluta absque libero affectu voluntatis. ibid.

Assensum primum diuinæ fidei non fieri efficienter à suo habitu sensit Moli. & supponere videtur Suar. Contrarium placet vt verius cum Vasquez & aliis. D.38.d.3. 489.a

Assensum primum fidei non posse à suo habitu pendere in conseruari, si ab illo in fieri non dependeat, contra Molinam efficaciter probatur. ibid.

Assensus primus diuinæ fidei non est meritorius (adhuc de congruo) sui habitus. ibid.

Assensus diuinæ fidei, qui sui habitus supernaturalis efficacitatem excedit, procedit ab eodem habitu secundùm gradus efficacitati eiusdem habitus respondentes; secundùm gradus verò excedentes efficacitatem habitus procedit ab auxilio Dei & potentia credentis. D.38.d 4. 491.e

Assensus primus diuinæ fidei non fit per species supernaturales. ibid.d.5. 493.c

Assensum prædictum non posse producere sui & obiectorum creditorum species, quibus se & obiecta priùs credita iterum cognoscat, affirmant, affirmantes actum intellectus non posse sui & obiectorum cognitorum species producere. ibid.

Probabilius reputatur prædictum actum intellectus dictas species producere posse, & consequenter non putatur improbabile actum fidei etiam posse sui & obiectorum creditorum species generare. ibid.

Assensus diuinæ fidei, ex S. Thom. est prior actibus supernaturalibus spei, charitatis, & aliarum supernaturalium virtutum, ordine verò perfectionis simpliciter loquendo charitas est prior actu fidei, ex eodem S. Thom. D.41.d.8. 528.e

Hoc vltimum putat verum Vasquez in genere moris, secus verò in esse rei, hoc enim modo actum diuinæ fidei priorem putat ordine perfectionis actu charitatis. ibid.

Assensus diuinæ fidei licèt ex natura rei non possit esse cum lumine gloriæ, potest tamen esse de potentia absoluta Dei. D.43.d.4. 557.a

Assensum fidei procedere ex auxilio supernaturali gratiæ, definiuit Arausi. Concil. contra Pelagium. D.46.d.2. 574.a

Actum diuinæ fidei esse naturalem secundùm substantiam, senserunt Gabriel, & Okamus. ibid.d.3. 576.c

Prædictum actum fidei esse supernaturalem secundùm substantiam, eligitur vt verius cum Molin. Val. Vasquez, Suarez & alijs, hócque D. Thom. sensisse probatur. ibid.

Fidei diuinæ formale obiectum.

Obiectum formale diuinæ fidei non est aliqua humana ratio, nec propositio obiecti credibilis, nec aliqua cognitio luminis naturalis, quæ requiritur aliquando ad cognoscendum mysteria credenda non esse contra rationem (licèt illam excedant.) D.2. d.1. 25.b

Obiectum formale fidei diuinæ est Deus non quidem sub ratione supremi Domini, nec sub ratione primæ veritatis in essendo aut cognoscendo, sed quatenus est prima veritas in dicendo, infallibilisque in testificando, vt docent Vasquez, Valentia & alij. ibid.

Obiectum formale fidei non solùm est Deus vt testificans actu interno & increato, sed vt testificans actu interno & externo simul, qui actus externus apparet ad extra credenti. D.2.d.2.28.d

Ex parte rationis formalis obiecti fidei nulla ratione se tenet infusio habitus fidei, nec reuelatio quæ fieri solet aliquando priuatæ personæ: sed illa tantum reuelatio, quæ per Christum aut Apostolos vniuersæ Ecclesiæ facta fuit, quæ per Christum aut Apostolos vniuersæ Ecclesiæ facta fuit, quæ reuelatio nullam rationem formalem accepit ab habitu infuso, aut auxilio diuino, sed in se & ex se est ratio formalis per se credibilis, & qua omnia credenda creduntur. D.2.d.3. 31.b

Fidei diuinæ affectus.

Affectus pius credendi diuina fide quid, & de duplici genere piæ affectionis. D.37.d.5. 465.b

Ad assensum diuinæ fidei requiritur specialis affectus credendi distinctus ab illo qui requiritur ad assensum cuiuslibet humanæ fidei, etiam illius, quæ vt necessaria conditio requiritur ad assensum ipsius fidei diuinæ. D.29.d.3. 375.d

Affectus credendi necessariò ad dictum diuinæ fidei assensum requiritur, etiam fidei mysteriis sufficienter auditis. D. 29. d. 2. 373.a

Affectus iste credendi non est tantùm desiderium, quo quis desiderat veram agnoscere doctrinam, sed peculiaris affectus quo intellectus mouetur ad assensum rerum quæ non videntur. ibi.

Affectus prædictus non est habitualis (nec sufficit) sed actualis quo quis actualiter mouetur ad credendum. ibid.

Affectum dictum posse ex alio actu imperante reflexo vitiari, multi tenent oppositum, vt verius eligitur cum Vasquez, & quædam doctrina ipsius Vasquez malè intellecta ex professo explicatur. D.33.d.3. 412.a

Affectus pius credendi non tantùm requiritur ad actum fidei quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem. D.29.d.1. 369.b

Affectus iste non tantùm mouet ad res credendas, sed etiam ad credendas eas ob Dei testimonium. ibid.d.3. 375.d

Affectus credendi non tantùm requiritur ad primum actum credendi, sed etiam ad alios quoscunque sequentes. ibid.

Affectum credendi diuina fide nunquam sensit August. posse ex obiecto aut ex alio prauo fine alterius actus imperantis vitiari. D.33.d.4. 380.b

De principio & habitu dictæ piæ affectionis.

Affectum pium credendi aliquid præcedere certum est. D.46.d.5. 581.c

Affectum credendi præcedit in intellectu secundùm aliquos iudicium quo iudicat hic & nunc credendum esse, & tale iudicium supernaturale esse docent. ibid.

Affectum dictum credendi nullum iudicium supernaturale secundùm substantiam præcedere, sed solam apprehensionem supernaturalem secundùm substantiam, quam, supposito alio iudicio, quòd hic & nunc credendum sit, voluntas moueatur ad mouendum, & excitandum intellectum ad assensum diuinæ fidei eliciendum, vt verissimum reputatur. ibid.

Affectus primus credendi diuina fide, & actus ipsius fidei solo habitu infuso fidei diuinæ gaudent, ex mente Bonauent. qui habitus fidei ex mente eiusdem residet simul in intellectu & voluntate. D.37.d.1. 456.c

Affectus dictus secundùm Michaëlem de Medin. solùm postulat habitum obedientiæ acquisitæ. ibid.

Affectus iste secundùm Lessium spectat ad virtutem iustitiæ erga Deum; vel ad virtutem religionis, vel ad aliam virtutem virtuti Religionis affinem. ibid.d.1.& 2. ibid.& seq.

Affectus iste credendi ex S. Thom. per se & ex pia materia non spectat ad virtutem infusam, nec acquisitam religionis: posset tamen ex mente eiusdem ad illam & alias virtutes per accidens pertinere. D.37.d.2. 458.b

Secundùm Suarez Molin. & alios pertinet ad peculiarem habitum distinctum ab habitu specialis obedientiæ, religionis & aliarum virtutum cardinalium. ibid.

Piam voluntatem credendi siue sit supernaturalis secundùm substantiam, siue naturalis tantùm, non pertinere ad aliquam iustitiæ virtutem, quæ sit hominis ad Deum, neque ad habitum peculiarem distinctum ab habitibus aliarum virtutum, vt verissimum eligitur. ibid.

Affectum credendi pertinere ad peculiarem habitum distinctum ab habitibus aliarum virtutum moralium adhuc in opinione dicentium affectum istum esse naturalem secundùm substantiam, senserunt nonnulli. Alij oppositum docuerunt: vtrunque est probabile, sed hoc vltimum probabilius. D.37.d.3. 459.c

Affectum credendi diuina fide in opinione dicentium esse supernaturalem secundùm substantiam requirere habitum specialem nonnulli docuerunt, estque probabile, sed oppositum probabilius. ibid.d.4. 463.a,b

Affectum primum credendi pertinere posse ad habitum studiositatis certo modo consideratum, cum Valentia & aliis eligitur. D.37.d.5. 465.b

Affectum credendi diuina fide requirere habitum ex mente S. Th. senserunt Sotus & alij doctissimi recent. Sed Thomistæ oppositum de mente S. Thom. senserunt. D.37.d.6.469. quid verò dicendum sit resolutotiè de mente S. Th. vide verbo, *S. Thomas*.

Affectum pium credendi qui habetur post primum actum supernaturalem fidei, supernaturalem esse posse inficiari nequeunt asserentes ante fidem diuinam nullum actum supernaturalem esse posse ex eo solùm, quia ante fidem diuinam nullum alium actum supernaturalem præcedere putabant. D.37.d.6. 469.d

Affectum credendi qui sequitur post primum actum fidei, quidam docent ad peculiarem habitum spectare, quidam verò id negant. Resolutio vera est primò dictum affectum oriri ex voluntate obedientiæ, vel charitatis, si ex istarum virtutum fine eliciatur. ibid.

Secundò affectus credendi dictus si eliciatur ex honestate credendi,vel ad nullum vel ad studiositatis infusæ habitum spectat. ibid.

Tertiò affectus credendi in habentibus euidentiam attestantis Dei pertinet ad habitum studiositatis: ibid. Quomodo verò philosophandum sit de affectu credendi Angelorum qui prædicta fuerunt prædicti euidentia aperitur. ibid.

Affectum credendi peculiarem habitum requirere negantes idem de voluntate exteriùs fidem confitendi sentiunt;qui verò primum affirmant, secundum etiam possunt liberè affirmare. D.37.d.7. 472.a

Affectus confitendi fidem exteriùs ex peculiari materia & speciali natura non pertinet ad peculiarem habitum distinctum ab habitibus religionis,obedientiæ,& virtutum cardinaliũ.ibid.

Affectus primus credendi diuina fide,nec alij actus qui sequuntur post ipsum , produci potest ab habitu supernaturali infuso piæ affectionis, si dictus affectus credendi à peccatore eliciatur. D. 38.d.4. 491.c

Prima voluntas credendi fide infusa ob testimonium Dei an sit supernaturalis secundùm substantiam.

Primam voluntatem credendi naturalem esse secundùm substantiam aliqui triplici probant argumento:addunt tamen dictam voluntatem procedere ex gratia non debita naturæ & distincta ab alia speciali, quam aliqui ad bonum opus morale requirunt. D.46.d.6. 584.c

Alij prædictam voluntatem dicunt esse supernaturalem quoad modũ ex parte efficientis Dei à quo talis voluntas procedit.ib.

Molin.Suar.& alij docent esse supernaturalem secundùm substantiam. Alij eandem tenent sententiam , sed hi omnes variè eam defendunt. ibid.

Hæc immediata sententia amplectitur vt probabilior , sed multi ex modis eam defendi prædictorum autorum displicent. ibid.

Affectus pius credendi nequit esse naturalis secundùm substantiam si deriuet suam efficacitatem in assensum diuinæ fidei quoad specificationem;secus verò quando solùm mouet ad exercitium tantùm eiusdem actus diuinæ fidei. ibid.

Fidei diuinæ habitus.

Habitus infusus diuinæ fidei & auxilium diuinum speciale requiruntur ex parte intellectus ad assensum diuinæ fidei eliciendum. D.2..d.3. 31.b

Habitus prædictus in nullo euentu partialiter,nec totaliter, per se neque per accidens potest ad assensum falsum concurrere. D.3.d.3. 52.c,d

Habitum infusum per se, qui ad falsum incliner assensum, nequit Deus producere ; affirmare verò posse producere habitum infusum per accidens, probabile est,sicut etiam,& negare. Sed ex his duobus probabilius est negare.ibid.d.4. 57.c

Habitus infusus fidei nequit vlla ratione formaliter vt infusus per discursum generari. D.6.d.2. 80.a

Habitus infusus diuinæ fidei nec ex natura rei , nec potentia absoluta Dei dari potest, qui simul sit principium actus euidentis de credibilitate alicuius obiecti & actus obscuri de veritate eiusdem. D.7.d.5. 99.d

Habitus prædictus aut eius actus potest potentia Dei absoluta, cum habitu luminis gloriæ, & clara Dei visione conseruari , id tamen fieri nequit de lege ordinaria , & opinio contrarium asserens est improbabilis, & temeritatis nota notari debet. D.11. d.1. 158.d

Habitus fidei potest ex natura rei cum habitu & actu scientiæ, Theologiæ & humanæ fidei simul reperiri.ibid.d.2. 160.c

Habitus diuinæ fidei,& acquisitæ quid sint, ex professo declaratur. & quæ inter hos dictos habitus versetur differentia,ad amussim explicatur. D.36.d.1. 450.d

Habitum diuinæ fidei concurrere ad eliciendum actum diuinæ fidei cum intellectu efficienter,tali modo vt sine illo actus prædictus fidei nequeat elici , vt probabilius eligitur. D.38. d.1. 485.d

Habitus diuinæ fidei non est partialis potentia vitalis (vt aliqui volunt) sed qualitas quædam cuius munus est concurrere in genere causæ efficientis cum intellectu ad actum supernaturalem fidei eliciendum. ibid.d.2. 487.a

Deum posse potentia absoluta supplere efficacitatem dicti habitus absque vllo addito supernaturali ipsi intellectui inhærente, eligitur cum Suar. Vasq. & communi Doctorum Societatis Iesu contra Capr.Sotum & alios. ibid.

Habitum diuinæ fidei esse practicum & speculatiuum tantùm eminenter, & non formaliter, sentiunt multi cum Caiet.sed verius est cum Vasq. & aliis asserere formaliter esse practicum & speculatiuum.ibid.d.6. 495.c

Habitum diuinæ fidei non amitti per quodcunque peccatum est de fide. D.39.d.2. 501.d

Habitum diuinæ fidei posse infundi sine habitu spei, & charitatis in Sacramento,secus extra illud,senserunt Sotus,& Arago. Bon, Scotus & alij sentiunt nunquã sine illis infundi.D.41.d.9.530.a

Habitum prædictum posse infundi sine habitu spei & charitatis, sentiunt Bañez,Caiet. Val.Suar.Vasq.& alij docti huius ætatis, & hæc sententia eligitur vt vera, & multa Concilia in oppositum allata explicantur. ibid.

Nullus actus neque habitus diuinæ fidei potest de lege ordinaria cum clara Dei visione permanere , bene tamen potest potentia absoluta circa aliqua obiecta non claré visa permanere. D.43. d.3. 553.c

Habitum infusum diuinæ fidei & alia quæcunque accidentia supernaturalia ex natura sua nec esse corruptibilia , nec incorruptibilia,nisi per ordinem ad subiectum , nonnulli recent. senserunt. D.44.d.1. 559.c

Habitum prædictum esse corruptibilem ex natura sua, verius reputatur. ibid.

Habitus iste corrumpitur per quemlibet hæresis actum,vt docet communis opinio contra Dur.putantem posse esse habitum fidei diuinæ in hæretico & infideli errante circa omnia fidei mysteria. ibid.

Habitus diuinæ fidei non corrumpitur efficienter per hæresim (vt aliqui putarunt.) ibid.d.2. 561.c

Habitus prædictus non corrumpitur dispositiuè, vel demeritoriè, vt Suar. & alij voluerunt, nisi per ly *dispositiuè*,velint ex natura rei significare. ibid.

Habitus prædictus secundùm S. Th. Vasq. Val.& alios corrumpitur ex natura rei per hæresis actum. ibid.

Habitum diuinæ fidei corrumpi hæresi vnius obiecti sub velamine fidei propositi , licèt quis habeat euidentiam attestantis circa aliud mysterium , sentiunt aliqui : oppositum tamen eligitur vt probabilius. ibid.

Habitum infusum fidei in paruulis qui baptizantur per sacramentum Baptismi , ita probabile putauit Clemens Papa,vt assereret hoc esse oppositio probabilius,& dictis sanctorũ conformius.ib.

Habitum supernaturalem fidei infundi paruulis aut adultis in Baptismo de fide non est. ibid.

Asserere dictum habitum fidei non infundi in sacramento Bapt. personis dictis,est proximum errori. ibid.

Habitum infusum fidei negare in homine fideli extra sacramentum est temerarium. ibid.

Habitus diuinæ fidei crementum.

Habitus infusæ fidei non augetur per suos actus efficienter, sed dispositiuè. D.45.d.1. 566.b

Habitus iste potest esse intensior in homine fideli peccatore quàm in iusto. ibid.

Prædictus habitus potest augeri ex opere operato per sacramenti susceptionem. ibid.

Dictus habitus non augetur nisi per suos actus. ibid.

Duo intellectus in perfectione intellectuali inæquales , æquali diuinæ fidei habitu ornati , nequit vnus perfectiorem actum fidei elicere quàm alius , si vterque tota habitus efficacitate vtatur.ibid.d.2. 567.c

In hoc dubio inseritur vtilis valde doctrina.

Habitus & actus diuinæ fidei decrementum.

Habitus diuinæ fidei non minuitur sola cessatione ab actu,nec defectu subiecti. D.45.d.3. 570.a,b

Habitus diuinæ fidei non minuitur à contrario , quia contrario,à quo possit diminui,caret. ibid.

Potest potentia absolura Dei paulatim diminui. ibid.

Probabilis ratio , fidei meritum minuit secundùm Caiet. Sed hoc est verum tantùm quando ratio probabilis voluntatem credendi efficacem præcedit;secus verò si hanc voluntatem efficacem credendi subsequatur.D.32.d.22. 402.a

Fidei diuinæ tam actualis quàm habitualis certitudo.

Fides secundùm Alens. certior est omni scientia sub ratione inclinationis,qua intellectum ad credendum inclinat, quam inclinationem ipse autor vocat certitudinem informationis fidei. D.42.d.1. 535.c

Dur.absque vlla distinctione absolutè docuit plures scientias certiores esse fide:alij quos ipse Dur.citat,oppositum docent. ibid.

Fidem diuinam certiorem esse omni scientia , nonnulli absolutè docuerunt. ibid.

S. Th. docuit fidem ex parte causæ certiorem esse omni scientia, ex parte subiecti econtra. ibid.

Resolutio,quæ eligitur vt verior,est sequens.

Fides diuina est certior omni sumpta certitudine pro veritate cognitionis, quæ accipitur ex conuenientia, quam intellectus dicit cum obiecto cognito. ibid.

Fides diuina item est certior omni scientia sumpta certitudine pro certitudine actus reflexi,qua quis iudicat non solùm se in actu directo non falli , verumetiam qua iudicat obiectum actus directi aliter se habere non posse. ibid.

Fides est minus certa quàm omnes scientiæ certitudine sumpta pro assensu determinato vnius partis sine hæsitatione,hic enim assensus requirit euidentiam obiecti qua euidentia caret omnino fides. ibid.

S. Thom. fidem certiorem omni scientia vocans , locutus est de certitudine , quæ sumitur ex obiecto formali , & in hoc sensu verissima est eius sententia. ibid.

Fides diuina est certior dono intellectus, scientiæ , sapientiæ , & prudentiæ infusæ,est item certior scientia Theologiæ siue ex naturalibus, siue ex supernaturalibus principiis ducatur. D.42. d.2. 537.c

Fides

Fides prædicta ex parte testimonij, cui innititur, est certior scientia euidenti infusa obiecti supernaturalis creati. ibid.
Fides diuina non est minus certa quàm clara Dei visio saltem ex parte obiecti, quod idem est, scilicet Deus. ibid.
Fides diuina est certior dono prophetiæ, nisi in casu quo prophetia pendeat à lumine fidei, & vlteriùs addat euidentiam testimonij, in hoc enim casu erunt æquales in certitudine ex parte obiecti. ibid.

Fidei actus suspensio.

Suspensio actus credendi, quando sit hæresis, & quando non, vide, *Hæresis.*

Fidei diuinæ externa confessio.

Confessio externa fidei potest elici (vt ait August.) ob vanam gloriam, ob aliúmque finem prauum, & in hoc casu confessio ista si ficta non sit pertinebit ad fidem diuinam, non ex eo quòd efficienter producatur ab habitu fidei, aut à voluntate, qua communiter credere volumus diuina mysteria ob finem honestum. D.34.d.2. 423.d
Confessio externa fidei potest elici secundùm omnes Doctores à virtute obedientiæ, & aliarum virtutum ab habitu diuinæ fidei distinctarum. D.35.d.1. 428.d
Confessio externa fidei non est actus elicitus à virtute fidei, eo modo, quo actus temperantiæ externus ab ipsa virtute temperantiæ elicitur. ibid.
Confessio dicta elicitur à virtute fidei, ab illa tamen efficienter non procedit, hoc enim non est necessarium vt talis externa confessio à virtute fidei elicita dicatur. ibid.
Confessionem externam non habuerunt Angeli in via, & huius rei aperitur ratio. ibid.
Confessione externa fidei quando teneatur Christianus de sua fide interrogatus, fidem internam profiteri, vide, *Christianus.*
Confessio externa Trinitatis post aduentum Christi est necessaria tantùm in re, vel in voto necessitate medij. ibid.
Confessio externa fidei vt sic, tam quæ antecedit, quàm quæ diuinam subsequitur fidem, potest procedere à voluntate praui finis, quia actus externi possunt vitiari ab internis. D. 37. d. 7. 472. b
Confessio externa fidei potest procedere ex honesto fine, virtutis, charitatis, obedientiæ, aut aliarum virtutum, & in hoc euentu talis confessio nullum habitum peculiarem petit distinctum ab habitibus illarum virtutum, ex quarum finis honestate elicitur. ibid.
Confessio externa fidei reducitur ad habitum studiositatis, quia ex natura propriæ materiæ omni caret habitu. ibid.

Fidei præceptum.

Fidei confessionis externæ obligatio.

Confessio externa fidei appositis quibusdam circunstantiis omni tempore ante aduentum Christi fuit necessaria sola præcepti necessitate. D. 35.d.3. 432.e
Confessionis externæ obligatio quando quis in odium fidei de ipsa fide interrogatur, oritur ex præcepto negatiuo non negandi fidem, siue interrogatio à priuata, siue à publica persona fiat. ibid.
Præceptum confitendi exteriùs fidem secundùm S. Thom. est affirmatiuum, (& hoc est verum) sed insuper additur habere semper adiunctum sibi præceptum negatiuum. ibid.
Confessio externa Trinitatis est necessaria necessitate medij in re, vel in voto in lege Euangelica. ibid.
Præceptum confitendi exteriùs fidem obligat quoties ex occultatione fidei subtrahitur Deo honor illi debitus, & quoties proximi ex eius taciturnitate grauiter scandalizantur, taliter quòd auocentur à vera fide. ibid.
Præceptum positiuum Ecclesiæ est obligans in aliquo casu externam fidei confessionem facere. ibid.
Fidem exteriùs negare est grauissimum peccatum. ibid.
Fidelis absque vlla iniuria confessionis externæ fidei potest (scandalo secluso) hæreticorum & gentilium lingua vti. D.35. d.7. 545. d
Milites in bello possunt sine iniuria externæ confessionis fidei vexillis & signis hæreticorum & gentilium vti, dummodo in illis signis non sint depictæ imagines falsorum Deorum, & ad eorundem cultum ex more depictæ. ibid.
Nequit absque iniuria fidei vesci quis (adhuc cum mortis periculo) carnibus, diebus ab Ecclesia vetitis, in hæreticorum coniuiiis. ibid.
Absque iniuria fidei quando quis possit hæreticorum adire templa. vide, *Christianus.*
An possit quis desserere habitum Christianorum, & Gentilium vti. D.35.d.4. 437.c
An possit quis absque iniuria fidei falsam simulare religionem, vide verbo, *Ceremoniæ.*

Fidei internæ præceptum.

Credere Deum & Christum tantùm ex præcepto teneri fideles, essèque sufficiens ad salutem, nonnulli nostri temporis hæretici docuerunt. Alij tenuerunt sine Christi fide cum sola Dei cognitione quélibet posse in sua religione saluari. D.28.d.1.362.b
Omnes fideles tenentur credere necessitate præcepti ea quæ sunt necessaria necessitate medij. ibid.
Non tenentur fideles ex præceptò credere omnes veritates nostræ fidei explicitè (vt malè docuit Caluin.) ibid.
Non satis fit fidei præcepto si quis implicitè tantùm credat quod Romana docet Ecclesia. ibid.
Omnes fideles tenentur necessitate præcepti explicitè credere omnes fidei articulos, qui continentur in Symbolo. ibid.
Fideles licèt ex præcepto teneantur credere Deum esse omnium rerum creatorem, non tamen tenentur credere eas initio temporis creasse, sed tantùm omnes ab eo fuisse non ab æterno creatas. ibid.
Credere sacramentum Baptismi, Pœnitentiæ, & Eucharistiæ tenentur ex præcepto explicitè fideles credere, licèt hæc tria in Symbolo non contineantur explicitè: nam hæc secundùm Bañez & Valentiam ad articulum iustificationis reducuntur. ibid.
Tenentur item fideles ex præcepto explicitè credere, Deum esse glorificatorem non solùm animæ, sed etiam corporis. ibid.
Tenentur insuper credere solùm Dei Filium, non Patrem, nec Spiritum sanctum, carnem assumpsisse. ibid.
Necessarium itè esse necessitate præcepti credere explicitè Christum natum fuisse ex Maria virgine nonnulli docent, & non putant necessarium necessitate præcepti credere explicitè virginem perpetuò virginem permansisse, sed verius est hoc etiam explicitè credendum esse ex præcepto. ibid.
Tenentur omnes fideles secundùm communem Doctorum sententiam explicitè credere necessitate præcepti omnes articulos ad Christi humanitatem spectantes, & omnia Ecclesiæ sacramenta quando quis vult ea accipere. ibid.
Præceptum internæ fidei est duplex, affirmatiuum vnum, negatiuũ alterum, & vtrumque obligat circa actum internum fidei. D.35. d.2. 431.b
Præceptum negatiuum circa actum internum fidei est de iure naturali; affirmatiuum verò etiam est naturale circa aliqua saltem obiecta, circa alia verò purè positiuum. ibid.
Præceptum negatiuum fidei internæ obligat semper, affirmatiuum verò obligat tempore quo quis ad vsum rationis peruenit, & sufficienter illi mysteria fidei proponuntur. ibid.
Præceptum affirmatiuum fidei etiam obligat, cùm occurrit præceptum iustificationis. ibid.
Obligat insuper per accidens dictum affirmatiuum præceptum, quoties fidei assensus est simpliciter necessarius ad aliud præceptum implendum, vel quando insurgit grauis aliqua tentatio contra aliquem fidei articulum. ibid.
Præceptum etiam est credendi ea quæ ad fidem pertinent. ibid.
Nullus fidelis tenetur actu reflexo credere diuina fide se diuina credere fide. D.42.d.5.& 6. 543.& seqq.

Quæ sint necessitate medij necessariò credenda.

Cognitionem fidei, quæ pro obiecto formali habeat testimonium primæ veritatis, & pro materiali aliquid supernaturale, necessariam esse necessitate medij probatur. D.25.d.1. 318.a
Actum diuinæ fidei esse necessarium ad salutem necessitate medij contra Vegam probatur. ibid.d.2. 321.d
Actus diuinæ fidei non est necessarius necessitate medij secundùm absolutam Dei potentiam. Sed quis adultus potest potentia Dei absoluta sine hoc actu saluari. ibid.d.3. 324.c,d.
Fides diuina circa aliquod obiectum supernaturale est necessaria necessitate medij ad salutem. ibid.d.4. 327.a
Necessitate medij fuit semper omnibus necessaria explicita fides existentiæ Dei, non tantùm illis qui demonstratione illius caruerunt, sed etiam illis qui de illa demonstrationem habuerunt. D.26.d.2. 332.d
Necessitate medij fides saltem implicita Christi fuit omnibus post Adami lapsum necessaria ante aduentum Christi. D. 27. d.2. 344.d.
Fides explicita Christi nascituri non fuit omnibus necessaria necessitate medij ante Christi aduentum. ibid.d.3. 346.b
Fidem explicitam Christi absolutè & simpliciter loquendo esse medium necessarium in re ex voluntate diuina ad iustificationem consequendam in lege gratiæ, docuerunt Dur. Gabr. & alij multi; oppositum docent Vega, Sotus & alij. D.27.d.4. 347.e
Alij docent esse medium necessarium in re, vel in voto. ibid.
Fidem explicitam Christi absolutè loquendo non esse medium necessarium ex natura rei ad salutem animæ in lege Euangelica, sed sufficere fidem vnius Dei vt autoris rerum supernaturalium, vt verum amplectitur. ibid.
Fides explicita Christi non est medium necessarium in re ad iustificationem ex voluntate & beneplacito Dei, quando quis notitia Christi penitus caret. ibid.
Fides explicita Christi post Euangelium sufficienter promulgatum est medium necessarium ad salutem ex voluntate Dei. ibid.
Fides explicita Christi in lege Euangelica communiter necessarium medium in re, vel in voto ad iustificationẽ dicitur, sed alibus non placet hic dicendi modus, aperitur tamen quid in hac dicendum sit, & quid sit aliquid esse medium in re vel in voto, & necessarium ex præcepto tantùm exponitur, & vtilis valde doctrina circa rem hanc infertur. D.27.d.5. 351.d

Aug. quid senserit de necessitate explicitæ fidei Christi in lege Euangelica ad iustificationem declaratur, & aliqui eius loci exponuntur. ibid. d.6. 355.e
Fidem explicitam Christi esse medium simpliciter necessarium ante ingressum beatitudinis,& non esse hoc modo necessarium ad iustificationem, docuit Canus, & addit primum negare esse errorem. D.27.d.7. 358.b
Distinctionem positam de necessitate fidei esse sine fundamento à Cano excogitatam, & errorem non esse, negare, fidem explicitam Christi non requiri necessitate medij ad ingressum beatitudinis,cum Vasq.& aliis probatur. ibid.
Fidem explicitam Trinitatis esse medium simpliciter necessarium ad salutem post sufficientem Euangelij promulgationem, docet Valentia; alij docent solum esse medium necessarium necessitate solius præcepti. D.27.d.8. 360.b
Fides explicita Trinitatis in lege Euangelica non est medium in re simpliciter necessarium ad iustificationem, nec ad gloriæ consecutionem. ibid.
Fides explicita Trinitatis saltem in voto est medium necessarium ad iustificationem in lege gratiæ. ibid.
Fides prædicta solùm est necessaria necessitate medij, his quibus sufficienter hususmodi mysterium proponitur. ibid.

Fidelis.

Fidelis,qui ad rationis vsum peruenit, communiter habere solet actum diuinæ fidei sine expressa, non tamen sine virtuali euidentia credibilitatis mysteriorum fidei. D.7.d.7. 107.e
Fidelis qui Ecclesiæ autoritatem in rebus fidei definiendis diuina credidit fide, ad credendum aliquod mysterium fidei de nouo propositum ab Ecclesia satis est quòd habuerit prudens aliquod iudicium de vera Ecclesiæ definitione. ibid.
Ea quæ à fidelibus necessariò credenda erant, plurimas ob causas in Symbolo eo quo sunt ordine disposita, ordinata sunt. D.13.d.1. 170.d
Fideles excommunicati aliquo modo sunt extra Ecclesiam, non tamen omnibus modis,& sic aliquomodo vera Ecclesiæ membra vocantur,non tamen simpliciter. D.14.d.1. 177.c
Fideles schismatici,qui veram retinentes fidem summo Pontifici obedire nolunt, sunt vera membra Ecclesiæ, possuntque cogi ab eodem Pontifice vt sibi obediant. ibid.
Fideles omnes credere tenentur diuina fide Ecclesiam Christi esse visibilem, & vt verissimam esse credendam, & aliam religionem à Romana diuersam vt falsissimam reiiciendam.ibid. d.3. 184.a
Fideles quæ necessariò teneantur credere ex præcepto, vel necessitate medij, vide verbo, *Fidei præceptum*, *titulo*, *De necessariis necessitate medij*.
Fidelis potest habere ignorantiam inuincibilem articulorum fidei. D.28.d.2. 365.b
Fidelis, qui de nouo credit aliquod mysterium, indiget positiua motione voluntatis. D.21.d.3. 265.d
Fideles inter hæreticos commorantes, quid possint,vel non possint licitè facere,vide verbo,*Christiani*.
Fideles milites an, & quomodo possint cum hæreticis pugnantes hæreticorum signis in vexillis vti,vide ibid.
Fidelis posse euidenter cognoscere se supernaturalem fidem habere,indicauit Caiet.& docuit absolutè Sotus. D.42.d.3. 538.d
Fidelem nullo modo posse intuitiuè per speciem infusam, nec per aliquam causam,aut per aliquem effectum, discurrendo in cognitionem euidentem fidei supernaturalis deuenire, vt verius eligitur & probatur, & alia scitu dignissima examinantur,& quædam Aug. & S.Th.loca, quæ contra hæc pugnare videntur,explicantur. ibid.
Nullus fidelis potest prudenter dubitare se diuina carere fide. ib.
Nequit fidelis communi lege cognoscere habitu diuinæ fidei gaudere. ibid.
Fidelis & quilibet homo potest cognoscere euidenter cognitione reflexa, se habere acquisitam fidem mysteriorum nostræ religionis(vt bene docet Vasq.)D.42.d.4. 541.d
Nullus fidelis reuelatione secluſa actu reflexo diuinæ fidei credere tenetur se diuina credere fide, neque se habitu diuinæ fidei gaudere. D.42. d 5. 543.d
Nullus fidelis tenetur credere fide diuina se diuina credere fide (vt bene Vasq.& alij)contra Sotum,Aragon.& alios,& quædam Pauli loca, quæ huic doctrinæ aduersari videntur,explicantur. ibid.
Nullus fidelis potest dubitare se esse fidelem, posito quòd sentiat se mysteria fidei aliqua fide credere, & facere quantum in se est ad credendum ob testimonium Dei. ibid.
Nullus fidelis discursu theologico constante,vna præmissa de fide, & altera lumine naturæ nota, cognoscere potest se actualem fidem habere. D.42.d.6. 546.a
Negare infundi fideli in Baptismo habitus supernaturales, est proximum errori, negare verò habitum infusum fideli extra sacramentum,est saltem temerarium. D.46.d.4. 578.c
Fidelis cognoscens euidenter hanc propositionem,Deus est,vincit incertitudine infidelem eandem propositionem eodem modo cognoscentem,ex eo solùm,quia ante talem demonstrationem infideli præcesserit diuinæ fidei certitudo de tali obiecto. D. 8.d.6. 130.d
Fidelis tenetur credere Deum secundùm communem sui legem mentiri non posse. D.3.d.1. 40.b
Fideles tenentur credere Christi Ecclesiam vsque ad finem mundi duraturam.
Tenentur item credere Petrum fuisse à Christo caput vniuersæ Ecclesiæ constitutum.
Insuper tenentur credere Romanum Episcopum succedere Petro in pontificia dignitate, & totius Ecclesiæ supremo regimine. D.15.d.3. 196.c
Fidelis quid necessariò debeat præhabere vt prudenter eliciat assensum cùm Ecclesia proponit illi aliquid de nouo credendum. D.5.d.1. 71.b

Fidelitas.

Fidelitas & promissio etiam inimico aut hæretico facta, seruanda est, nisi in casu quo sine peccato impleri non posset, aut quando vnus contrahentium non seruat quod promisit. D.19. d.1.245.a & D.94.d.1. 1174.d
Quas conditiones habere debeat in speciali promissio, aut iuramentum promissorium alicui factum vt obligationem inducat,vide verbo, *Promissio*.
Quando sit seruanda fides hæreticis facta vt ad Concilium securè veniant, vide, *Saluus conductus*. & an saluus conductus dari possit cum clausula de non puniendis hæreticis adhuc post Concilium in suis erroribus perseuerantibus, vide ibid.

Filius.

Filij infidelium an inuitis parentibus possint baptizari. vide, *Baptizare*.
Filiusfamilias an, & de quibus bonis facere possit eleemosynam sine paterno cõsensu,vide,*Eleemosyna,sub titulo,Filiusfamilias*.
Filius adoptiuus ex Concil. Francoford. contra Elipandum solùm est ille, qui dono gratuito in hæredem bonorum accipitur. D.67.d.2. 818.c
Filij innocentes an possint occidi per se in bello iusto,vel in seruitutem redigi, vide verbo,*Bellum*, *sub titulo*, *Quid licitè possit Princeps concedere militibus in bello iusto*.

Fœmina.

Fœminæ nequeunt per se occidi in bello iusto, bene tamen per accidens, aut etiam per se, cùm auxilium aduersariis deprehenduntur ferre. D.92.d.4. 1154

Frigidum, frigus.

Frigus simul esse cum calore in eodem subiecto non repugnat, secus verò sanctitas, amicitia & inimicitia,aut frigidum, & non frigidum, & huius rei ratio redditur. D.72.d.4. 913.b

Fugere,aut fugam capere.

Fugere tyrannum fidem persequentem potest quis licitè,siue quæratur ad comprehensionem, siue iam fuerit comprehensus, quando ex eius fuga nulla proximorum fidelium ruina in fide timetur.C.35.d.3. 432.c

Fundamentum.

Fundamentum naturalis ædificij est prima pars,quæ sustinet alias, vel vnam tantùm sustentans,continuò ad perfectionem & aliarum sustentationem tendit.D.41.d.7. 527.b
Fundamentum prædictum vt tale dicatur non indiget necessariò vt culmen ædificij actualiter sustineat, sed ad summum vt cum addito appelletur fundamentum ædificij completi. ibid.
Fundamentum potentiale vocatur illud quod nec partem sustinet,nec ad perfectionem tendit,in quo autem fundamento assimiletur fides,explicatur. ibid.

Fur.

Fur qui in graui necessitate aliena furatus est, an diues factus ad restitutionem teneatur, philosophandum est iuxta diuersas Scripturas. D.82.d.7. 1050.d

G.

Gaudium.

SVmmum gaudium cum summa tristitia de eodem obiecto nequit simul reperiri ex natura rei. D.8.d.2. 115.d,e
Gaudium de bono Dei ex complacentia ipsius Dei est actus charitatis supernaturalis. D.77.d.1. 373.c

Gelasius Papa.

Gelasius asseruit peccata semel dimissa non redire,his verbis: *Diuina clementia dimissa peccata in vltionem vlteriùs redire non patitur*. D71.d.1. 883e

Generales.

Generales Religionum ex priuilegio,& conſuetudine in Concilio generali voto gaudent deciſiuo. D.18.d.3. 237.c

Gentiles.

Gentilibus,qui nihil de myſteriis ſupernaturalibus audierunt,præbet Deus ſufficientia auxilia ad operandum ſecundùm legem naturalem, quibus auxiliis ſi bene vtantur, tribuit alia auxilia congrua, quibus tandem ad cognitionem myſteriorum ſupernaturalium fidei perueniant.D.25.d.1. 318.a,b

Gentilium habitu an liceat vti, vel Chriſtianorum habitum deſſerere,vide verbo,*Habitus pro veſte.*

Gentilium & hæreticorum lingua an poſſint vti Chriſtiani, & eorum adire templa,& alia ſimilia facere,vide,*Chriſtianus.*

Filij infidelium, aut Gentilium, an poſſint inuitis parentibus baptizari, vide, *Baptizare.* Alia, quæ infidelibus communia ſunt, vide verbo,*Infideles.*

Gnome.

Gnome, ſecundùm S. Thom. diſtinguitur à Syneſi, & Eubulia. D. 101.d.3. 1274.b

Gratia gratis data.

Gratia gratis data, quæ dicitur miraculorum operatio, eſt gratia diſtincta à catholica,& vniuerſali fidei.D.41.d.3. 514.e

Gratia iuſtificans.

Habitu gratiæ habitualis conſtituitur homo in eſſe ſupernaturali, & habitu charitatis redditur aptus ad eliciendum actum charitatis ſupernaturalis.D.68.d.vlt. 854.a

Habitum gratiæ non diſtingui realiter,docent Vega,Scotus & alij. S.Thom.diſtingui realiter ſentit. vtraque opinio ſecundùm P. Vaſquez eſt probabilis: ſed vt probabilior eligitur vltima S. Thom. ibid.

Gratia habitualis,quæ ex communi ſententia donatur à Deo vltra condignum, probabilius eſt non ſtatim ac quis operatur dari. D.68.d.8. 852.d

Gratia nulla ratione producta eſt in homine quin ſimul inhæreat ipſi.D.77.d.3. 977.d

Gratia habitualis nequit cauſare actum dilectionis antequam homini inhæreat. ibid.

Gratia habitualis poteſt conferri adulto in ſacramento Baptiſmi & matrimonij, etiamſi talia ſacramenta cum mala intentione recipiantur, dummodo adſit diſpoſitio neceſſaria,nequit tamen dari gratiæ auxilium ad eliciendum actum ſupernaturalem fidei, ſi mala intentione actus fidei eliciatur, & ita in hoc caſu non erit actus ſupernaturalis fidei, ſed acquiſitæ tãtùm,defectu auxilij gratiæ, & quæ ſit ratio diſcriminis inter hæc, aperitur. D.61.d.2. 719.c

De habitu gratiæ,vide verbo, *Charitatis habitus.*

Gratiæ reuiuiſcentia.

Gratia habitualis, quæ data fuerat homini ex opere operantis, & mortali fuit interrupta, integra renaſcitur per ſubſequentem iuſtificationem.D.69.d.3. 864.b

Renaſcitur item illa gratia habitualis,quæ reſpondet primæ contritioni ex opere operantis, quando homo primò eſt extra ſacramentum iuſtificatus. ibid.

Gratia collata per ſacramentum ex opere operato, ſemel amiſſa mortali peccato nunquam reuiuiſcit. ibid.

H

Habitus.

VNus & idem habitus plures actus ſpecie diuerſos habere poteſt.D.40.d.2. 508.b

Aliquem habitum poſſe corrumpi per habitus omnino diſparatos nonnulli docent ſine probabili fundamento. ibid.

Habitus luminis gloriæ non fit à viſione, ſed potiùs ſupponitur ad illam,ſecundùm communem opinionem.D.46.d.7. 590.e

Habitus bonus acquiſitus non corrumpitur vno tantùm actu contrario,ſecus habitus diuinæ fidei.D.44.d.1. 559.c

Habitus acquiſiti licèt actu remiſſiori ipſis non augeantur,non ſequitur inde habitum charitatis non augeri remiſſiori ſuo actu. D.68.d.4. 839.d

Habitus acquiſitus nec de potentia ordinaria nec abſoluta dari poteſt, qui ex natura ſua ſimul ſit principium ſcientiæ,& opinionis,aut ſcientiæ & humanæ fidei.D.7.d.5. 99.d

Habitus verè dantur circa prima principia(vt bene P. Vaſquez. D.37.d.9. 478.b

Habitus peculiaris & diſtinctus à reliquis habitibus vitioſis non datur ad eliciendum actum vitioſum tendentem circa obiectum delectabile vt ſic, vel quodcunque bonum contra rationem.D .37.d.11. 884.b

Habitus ſtudioſitatis,vide verbo,*Studioſitas.*

De habitu fidei acquiſitæ;vide,*Fidei acquiſitæ habitus.*

Habitus infuſi.

Habitus ſupernaturales infuſos, tam theologalium, quàm moralium virtutum, produci non poſſe efficienter à ſuis actibus vt veriſſimum eligitur contra nonnullos cum Vaſquez & Suarez communis ſententia. D.46.d.7. 590.c

Quare autem prædicti habitus modo prædicto nequeant produci, varij philoſophandi modi referuntur, proponitúrque verior. ibid.

Habitus ſupernaturales infuſi producuntur à ſolo Deo. D.46.d.8. 593.c.

Intenſio infuſorum habituum an iuuet ad faciliter operandum, vel non,incertum eſt, & vtrumque eſt probabile. ibid.

Habitus infuſi non habent habitum ſibi contrarium: per quem diminuantur.D.62.d.2. 740.a

De habitu charitatis infuſæ, vide, *Charitatis habitus.* de habitu fidei diuinæ,vide,*Fidei diuinæ habitus.* de habitu ſpei,vide, *Spei habitus.*

Habitus theologicus.

Habitum Theologiæ eſſe per ſe infuſum,multi tenent,qui putant eundem habitum eſſe cum habitu diuinæ fidei.D.46.d.10.597.a

Habitus Theologiæ non eſt infuſus,ſed acquiſitus.ibid. vbi multa alia de concluſione & theologico habitu diſceptantur.

Habitus Theologiæ qui ſecundùm aliquos ex duplici præmiſſa credita fide humana cauſatur, poteſt in hæretico permanere, ſecus verò ſecundùm alios, ſecundùm quos prædictus habitus pendet à duplici præmiſſa de fide, vel ſaltem vna de fide, & altera naturæ lumine nota.D.44.d.2. 561.c

Habitus theologicus,qui opinionis terminos non excedit, poteſt in hæretico manere. ibid.

Habitus verò cuius concluſio pendet à duplici præmiſſa de fide, vel ſaltem vna,nequit in hæretico permanere in opinione aſſerentium, talem habitum eſſe infuſum; ſecus verò in opinione dicentium acquiſitum eſſe. ibid.

Habitus ex nulla præmiſſa de fide cauſatus poteſt in hæretico manere; ſecus quando productus eſt ab vna præmiſſa de fide,vel duabus. ibid.

Habitus Theologiæ ſecundùm Scotum eſt practicus,ſpeculatiuus ſecundùm alios, & ſecundùm alios nec practicus nec ſpeculatiuus,ſed affectiuus tantùm,qui ad affectum ordinatur. D. 38. d.6. 495.c

Habitum theologicum Dur. tripliciter conſiderat. ibid.

Habitus pro veſte.

Nullo modo licet Chriſtianis vti Gentilium, aut cuiuſcunque ſectæ habitu inſtituto ad falſam religionem prę ſignandam,vt docent omnes Doctores.D.35.d.4. 437.c

Habitu, qui tantùm eſt inſtitutus ad præſignandum non falſam religionem,ſed hominem falſam profitentem religionem,licitè poſſunt vti fideles,ſcandalo ſecluſo. ibid.

Fideles item poſſunt dicto ſecluſo ſcandalo, habitum inſtitutum ad ſignificandum hominem, qui Chriſti amplectitur fidem, omnino deſerere, vt docent Valentia, Bañez,& alij Thomiſtæ contra Caiet. ibid.

Hæreſis.

Hæreſis latè ſumpta ſecundùm Hieron. Tertul. & alios accipitur pro collectione cuiucunſque rei, & ſic accepta conuenit cuilibet opinioni humanæ ſiue veræ,ſiue falſæ; ſecus verò fidei diuinæ,ſecundùm Val.ex Tertul.D.55.d.1. 664.b

Hæreſis in communi more loquendi accipitur pro errore particulari, ſícque poteſt definiri: Hæreſis eſt error hominis fidelis à fide ſciẽter & voluntariè cum pertinacia diſcedentis. ibid.

Ex prædicta definitione colligitur non requiri ad rationem hæreſis vt ſit error hominis baptizati,ſed ſatis eſſe ſi ſit error hominis fidelis. ibid.

Hæreſis eſt dubium poſitiuum de rebus fidei. ibid.

Hæreſis non eſt formido negatiua ſumpta negatione pro negatione certitudinis infuſæ fidei, quæ in actu fidei acquiſitæ myſteriorum noſtræ religionis reperitur. ibid.

Hæreſis non eſt ſuſpenſio actus fidei ſupernaturalis ex negligentia, vel laboris horrore procedens; ſecus verò ſuſpenſio, quæ oritur ex iudicio expreſſo, vel virtuali,quo iudicatur res noſtræ fidei eſſe incertas. ibid.

Hæreſis peccatum conſummatur in intellectu.D.55.d.2. 665.e

Hæreſis vt ſit talis non exigit neceſſariò iudicium expreſſum conſentiendi contra id quod Romana docet Eccleſia, requitur tamen,& ſufficit ſcientia & voluntas,quibus ſciens & volũtariè velit credere id,quod Eccleſiæ Romanæ doctrinæ cõtrariatur.ib.

Hæreſis eſt error contra fidem cum affectata ignorantia myſteriorum fidei orta ex falſa opinione res fidei contemnente; ſecus verò ſi ex negligentia addiſcendi myſteria fidei,vel ex alio ſimili oriatur capite. ibid.

Hæresis externè prolata est soli Pontifici reseruata ; secus verò purè mentalis. D.56.d.2. 675.e

Hæresim purè mentalem posset Ecclesia reseruare (sicut potest reseruare alia peccata mortalia)de facto tamen talem hæresim non reseruauit. ibid.

Vulgatum illud commune, *Ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis*,non est Hieronymi,nec verum,secundùm Canum, nisi quantum ad præsumptionem audientium ; nec secundùm Bannez, nisi quando modus inordinatè prolatus vt contrarius fidei ab Ecclesia fuerit declaratus. D.55.d.4. 671.a

Vulgatum prædictum (vt bene dotet S. Th.) tantùm vult ex verbis inordinatè prolatis posse fidem corrumpi, vel inimicis Christi occasionem præberi cogitandi hominem talia verba proferentem cum ipsis consentire, & sectam suam profiteri. ibid.

Hæresis peccatum denuntiari potest nulla præmissa correptione fraterna.ibid.

Pertinacia ad hæresim requisita non consistit in temporis mora, sed instantis mora sufficit. D.55.d.2. 665.e

Ad rationem dictæ pertinaciæ non sufficit quòd quis de suo errore à grauissimis & doctissimis admoneatur viris, quando quis putat non esse contra doctrinam Ecclesiæ quòd ipse credit, sed necessariò requiritur quòd liberè proposuerit suam opinionem erroneam sequi, etiamsi Ecclesia oppositum proponat, & vt tale ab ipso cognoscatur. ibid.

Hæresim, vel errorem aliquam docens quomodo peccet, vide verbo, *Propositio*.

Hæreticum, Hæreticus.

Hæretici possunt credere humana fide Deum esse, si careant errore huius veritatis, etiamsi circa alias fidei veritates errorem habeant. D.24.d.1. 301.d

Hæreticorum secta, & Iudæorum non differunt essentialiter in ratione infidelitatis. D.5.d.2. 74.b

Hæretica propositio, aut hæresim sapiens quid sit, & quomodo peccent docentes similes propositiones,vide verbo, *Propositio*.

Hæretici an licitè possint ab Ecclesia mortis pœna puniri, vide verbo, *Ecclesia*.

Hæretici & Apostatæ possunt priuari dominio & iurisdictione in subditos,autoritate Pontificis. D.57.d.2. 681.e

Hæretici reuelati seu manifesti non sunt iure diuino, sed Ecclesiastico tantùm excommunicati, quorum excomunicatio Pontifici est reseruata. D.56.d.2. 675.e

Hæretici licèt non sint simpliciter Ecclesiæ membra, siue occulti, siue manifesti sint, ratione tamen baptismalis characteris, quo sunt præsignati, aliquo modo Ecclesiæ membra vocantur, & illius subiecti sunt. D.14.d.1. 177.c

Hæreticus Pontifex à quo, & quando deponatur, vide verbo, *Pontifex*.

Hæreticum est asserere non existere in Pontifice potestatem approbandi religionem, aut in eius approbatione errare posse. D.16.d.1. 202.a

Hæretico potest licitè concedi saluus conductus,& concedens tenetur illi seruare fidem. D.20.d.1. 253.d

Hæreticalis blasphemia distinguitur specie à non hæreticali. D. 58.d.3. 689.a

Hæreticalem tantùm blasphemiam cognoscunt Inquisitores hæreticæ prauitatis. ibid.

Hæretici docent solam internam reuelationem necessariam esse ad assensum diuinæ fidei, & nullo pacto externam propositionem esse necessariam. D.7.d.7. 107.c

Henoch, & Elias.

Henoch & Elias num de facto mereantur de condigno, tractant Suar. Vasq. Abul. & alij.ex his Vasq. & Suar. negant,alij affirmant. Sed quidquid sit de merito de condigno,solùm dicitur prædictos sanctos nondum esse in statu merendi de congruo. D.31.d.2. 393.d

Henoch habuit explicitam Christi fidem in lege naturæ, & similiter Abraham & Iob : in lege scripta, maiores ex populo Dei. D.27.d.2. 344.d

Hieronymus.

Sententia D. Hieronymi asserens LXX. Interpretes simul inter se conferentes translationem Græcam ex Hebræo transtulisse, probabilior est aliis, quæ translatio licèt ex mente Hieronymi solius fuerit Pentateuchi, probabilius est fuisse totius veteris Testamenti. D.21.d.4. 266.d

Hieronymus est autor totius nostræ vulgatæ editionis, exceptis, Sapientiæ,Ecclesiastici,& Machabæorum libris, quorum autorem Hieronymum non esse probabile est. D.22.d.1. 272.c

Hieronymus licèt in prædicta editione de facto caruerit spiritu prophetico, peculiari tamen Spiritus sancti assistentia nec ipse, nec LXX. Interpretes in editione quam transtulere errarunt de facto.ibid.d.2. 275.a

Hieronymus quam controuersiam habuerit cum Aug. circa ceremonias legales, an senserit Apostolis licuisse post Christi mortem ceremoniis Iudæorum vti,vide verbo, *Ceremoniæ legales*.

Homo fidelis accedens ad vsum rationis.

In homine fideli ad rationis vsum peruenient communiter reperitur actus diuinæ fidei sine expressa euidentia credibilitatis rerum fidei, quæ ex argumentis in fidei confirmationem factis prouenire solet,semper tamen præcedit illis iudicium in communi & generali de rerum fidei credibilitate. D.7.d.7. 107.e

Homicidium.

Quando clerici ob homicidium factum etiam in bello iusto incurrant irregularitatem, vide verbo, *Ecclesiastici*, vel verbo, *Clerici*.

Quando autem tam clerici quàm aliæ personæ propter homicidium incurrant irregularitatem, vide verbo, *Irregularitas*, & alia de homicidio,quod fieri solet in bello,vide verbo, *Bellum*.

Homicidium,furtum, & similia peccata possunt esse vera peccata cum solo voluntario absque vlla scientia ex parte obiecti, in quo differunt hæc peccata à peccato hæresis,quæ vt talis sit requirit scientiam ex parte obiecti. D.55.d.2. 665.c

Hostia.

Hostiam de facto non consecratam quam aliquando diuina fides, & supernaturalis prudentia dictant adorandam vt verè consecratam, non docent talem numero hostiam esse consecratam, sed ex suppositione quòd sit consecrata adorandam fore prædicant, quæ suppositio non requiritur expressa in adorante, quia internus adorantis affectus ad prototypum tendit, & in ipso terminatur. D.3.d.3. 52.c,d

Ostiatim emendicare qui & quando licitè possit, vide, *Eleemosyna*.

I

IAcobus Apost.illis verbis, *Tu credis quia vnus est Deus, dæmones credunt*, &c.efficaciter probat fidem sine operibus iustificare non posse.D.24.d.5. 314.d

Ignorantia.

Ignorantia inuincibilis, seu affectata mysteriorum nostræ fidei non sufficit ad peccatum hæresis secundùm Vasq. Tol. Enriq. & alios;sufficit tamen ad mortale peccatum contra præceptum imperans addiscere talia mysteria. D.55.d.2. 665.e

Ignorantia personæ dirimit matrimonium iure naturali. D.85. d.2. 1070.b

Fidelis potest habere inuincibilem ignorantiam aliquorum articulorum fidei : & explicatur quomodo sit intelligenda communis illa propositio, *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*. D.28.d.2. 365.b

Ignorantia inuincibilis mysteriorum nostræ fidei potest contingere in infideli. ibid.

Imago.

Imagines canonizatorum in signum gloriæ possessæ possunt quodam lumine,ac certis radiis depingi. D.17.d.1. 211.a

Qui verò alij cultus ipsis exhibeantur,vide, *Cultus*.

Imperator Iulianus.

Imperator Iulianus adhuc cùm erat hæreticus,& Apostata, verus erat Imperator,secundùm Aug. D.57.d.2. 681.c

Imperator Carolus V.concessit Luthero saluum conductum,vt ad Concil.veniret sub conditione, quòd nec publicè, nec secretò suos doceret errores dum ad Concilium veniret. D.19.d.2. 250.c

Imprudentia.

De imprudentia vide verbo, *Prudentia,& Imprudentia*.

Inclinatio naturalis.

Creatura rationalis secundùm suam rectam inclinationem in amorem & amicitiam erga Deum potius quàm erga seipsum naturaliter inclinatur, ex mente D.Thom. D.74.d.2. 949.c

Indigentia.

Indigentia,vide, *Pauper*.

Infidelitas.

Infidelitas est triplex; negatiua, quæ est carentia fidei ex defectu propositionis mysteriorum fidei; priuatiua, quæ est carentia fidei, quando homo potuit habere fidem, & non habet; positiua quæ est discessus voluntarius à fide. D.50.d.1. 626.c
Infidelitas positiua aliquando est cum peccato, & aliquando potest esse sine illo: quando autem hoc contingat aperitur. ibid.
Infidelitas positiua ex suo genere est mortalis. ibid.
Infidelitas est in intellectu. D.50.d.2. 627.c
Infidelitatis peccatum est grauius ex suo genere aliis peccatis, quæ virtutibus moralibus contrariantur. ibid. Contra hoc dictum non sensisse Aug. vide, *Augustinus.*

Infidelis.

Infideles nequeunt ab Ecclesia compelli ad veram fidem recipiendam, nec maiora tributa quàm aliàs essent imponenda, in dictum finem imponere. D.51.d.1. 638.d
Infidelis, qui de nouo ad fidem conuertitur, potest euidens habere iudicium de credibilitate rerum fidei, & vno solo miraculo ex gratia peculiari Dei potest conuerti, aliis quibuscunque seclusis argumentis, quæ ipsi poterant proponi. D.7.d.7. 107.c
Infideles cognoscentes Deum esse, dici potest illos credere Deum, non tamen diuina sed humana fide. & explicatur S. Thom. qui oppositum huic doctrinæ sentire videtur. D.24.d.1. 301.d
Infideles Deum esse cognoscentes, errantes tamen circa aliqua eius prædicata adæquata, carent cognitione Dei. ibid.
Infidelibus non denegat Deus sufficientia auxilia ad præcepta naturalia adimplenda, quibus si bene vtantur auxilio congruo ad cognitionem mysteriorum fidei denique perueniant. D. 25. d.1. 318.a
Infideles absque culpa possunt mysteria fidei nostræ penitus ignorare. D.28.d.2. 365.b
Infidelium opera, vide, *Opus bonum morale.*
Infideles possunt habere iurisdictionem in fideles, qua iurisdictione nequit Ecclesia nisi infideles sibi subiectos priuare. D.52.d.1. 645.c
Infideles Christianis Principibus subiecti possunt à suis dominis compelli ad legem naturalem seruandam. ibid. d.2. 646.c
Infideles, qui nec Ecclesiæ, nec Christianis Principibus subiecti sunt, nequeunt ob solam infidelitatem in seruitutem redigi, nec vllus potest licitè etiam Pontifex bellum ipsis inferre, etiamsi naturalem non seruent legem. ibid.
Infidelium filij an, & quando possint propriis parentibus inuitis baptizari, vide verbo, *Baptizare.* Alia de infidelibus quæ Gentilibus sunt communia, vide verbo, *Gentilis.*

Infundere, Infusio.

Infundi à Deo speciem impressam in sensibus, aut in intellectu, quę ex natura sua ad cognitionem falsam inclinet, omnino repugnat. D.4.d.1. 61.c
A solo Deo infunduntur habitus infusi supernaturales. D.46.d.8. 593.c

Ingratitudo.

Ingratitudo, quæ reperitur in sequenti peccato post remissionem eiusdem, vel alterius peccati, non est speciale peccatum ingratitudinis, nisi peccatum fiat expresso contemptu beneficij remissionis factæ: ita Vasq. Val. & S. Thom. contra alios. D.71. d.3. 889.c

Inimicus.

Aliquem simul esse amicum & inimicum Dei, omnimodam repugnantiam inuoluit. D.72.d.4. 913.b
Probabile est contineri in veteri lege sensum illorum verborum, *Odio habebis inimicum tuum.* D.98.d.1. 1214.d
De præcepto diligendi inimicos, & de externis reconciliationis signis aliquando necessariò exhibendis: vide, *Dilectio. sub titulo, De præcepto diligendi inimicos,* vbi alia circa inimicos notatu digna reperies.
Inimicis seruanda fides & promissio est, quando adsunt circunstantiæ, quibus adstantibus seruari iustè potest. D.94.d.1. 1162.c
Quæ conditiones requirantur vt promissio inimicis aut aliis obliget, vide verbo, *Promissa.*
Inimicorum infantes aut vxores an licat in bello iusto per se occidere: vide, *Bellum,* aut verbo, *Fœmina,* & verbo, *Innocentes.*
Inimicorum bona in bello iusto capta an aliquando obnoxia restitutioni sint, an aliquando non, vide, *Bellum. sub titulo, Obnoxia restitutioni.*

Innocens, Innocentia.

Innocentes per se loquèdo nequeunt licitè occidi in bello iusto, bene per accidens. D.92.d.4. 1154.a
Licitum etiam est aliquando eos in seruitutem redigere, & externis bonis spoliare. ibid.
In innocentiæ statu, sine præuio alio peccato, poterat seduci nemo. D.54.d.2. 657.d

Iniuria.

Quotiescunque Principi æqualis omnino satisfactio pro iniuria illata offertur, nequit vlteriùs ad bellum procedere. D.92.d.4. 1154.a

Inquisitores.

Inquisitores blasphemiam tantùm hæreticalem cognosunt. D. 58.d.3. 689.a,b

Insidiæ.

Licitum est in bello iusto insidiis vti, non tamen animo exteriùs significandi quod reuera non est, (hoc enim esset mendacium) quod in nullo licet euentu, sed animo occultandi veritatem (quod quidem licet.) D.94.d.1. 1162.c

Instans.

Actioni meritoriæ pro vt est in instantibus conseruatiuis, nequit præmium aliquod diuisibile respondere. D.68.d.3. 832.a
Actio quæ producitur in primo instanti potest esse meritoria, & illi respondere præmium aliquod diuisibile, & determinatum, sicut & actioni malæ in dicto primo instanti pœna diuisibilis & determinata, eodem enim modo philosophandũ est actione meritoria & demeritoria in primo instanti, & in reliquis in quibus conseruantur. ibid.
Alia plura circa hanc materiam ad Philosophiam spectantem reperies ibid.
Secundùm legem Dei ordinariam non solùm simul tempore, verùm nec in eodem instanti possunt peccatum & habitualis iustitia reperiri. D.72.d.6. 919.c
An verò prædicta sint simul de potentia absoluta: vide ibid.

Intellectus.

In eodem intellectu possunt simul reperiri duo iudicia, quibus duplex diuersa opinio probabilis iudicetur, nequit tamen fieri de potentia ordinaria, nec absoluta, vt in eodem intellectu, siue in vno, siue in pluribus locis constituto, actus euidens, & actus acquisitæ fidei, aut alij actus contrarij, quales sunt assensus & dissensus de eodem obiecto, formaliter, nec materialiter sumpti simul reperiantur. D.8.d.3. 119.d
In eodem intellectu reperiri non posse simul diuinam fidem cum scientia abstractiua adhuc de potentia absoluta probabilior tenet opinio. D.8.d.6. 130.d
Idem intellectus ex eadem omnino ratione formali potest moueri ad assensum vnius obiecti, & dissensum alterius. D.24.d.3. 307.a
Intellectus apprehensio est tantùm conditio ad assensum diuinæ fidei. D.2.d.1. 25.b
De apprehensione intellectus: vide, *Apprehensio.*
Intellectus quare circa obiectum obscurè sibi propositum egeat pio voluntatis affectu, varij dicendi modi referuntur, & verus eligitur. D.29.d.1. 369.b
Nullus intellectus potest elicere assensum diuinæ fidei nisi cognitione duorum extremorum, & eorum connexione percepta. D.29.d.4. 378.b
Intellectus potest potentia Dei absoluta elicere assensum diuinæ fidei absque vllo piæ voluntatis affectu. ibid.
Intellectus duo æquali diuinæ fidei habitu decorati nequeunt inæqualem fidei actum in perfectione elicere ob solam inæqualitatem perfectionis inter ipsos intellectus, si æquali conatu actum elicere conentur. D.45.d.2. 567.c

Intensio, & remissio.

Intensionem infusorum habituum iuuare ad facilitatem suorum actuum, probabile est, & probabile item est asserere non iuuare. D.46.d.8. 593.c
Intensio habitus fidei: vide, *Fidei diuinæ habitus crementum.*
Intensio habitus charitatis: vide, *Charitatis augmentum.*
De intensiori & remissiori charitatis actu, & de merito eorum: vide, *Charitatis actus,* & verbo, *Intensio actus charitatis.*

Interpres.

Interpretes LXX. qua ratione transtulerint ex Hebræo in Græcum, Testamentum vetus: vide, *Hieronymus.*
Interpres vulgatæ editionis, quam de facto habemus, est D. Hieronymus, aliquibus exceptis libris. D.22.d.1. 272.c

Interpretes LXX. & D. Hieronymus an habuerint ſpiritum propheticum in dictis editionibus: vide, *Hieronymus.*
Interpres Latinus, ſcilicet Hieron. licèt in verſione à ſe facta aſſecutus fuerit aliquem ſenſum, & ſufficientem cuiuſlibet loci originalis Scripturæ, aſſecutus tamen non fuit omnes ſenſus ſub literæ cortice latitantes. D.22.d.3. 276.d

Inuidia.

Inuidia ex Damaſc. eſt triſtitia de bono alieno. D.91.d.3. 1118.a in ordine, & primò poſt quæſt.36.
Triſtitia nequit eſſe de bono alterius vt bonum eſt. ibid.
Inuidia eſt triſtitia de bono alterius quatenus de præſenti propriam ipſius inuidentis excellentiam minuit. ibid.
Inuidia ex ſuo genere eſt mortalis. ibid.

Inuoluntarium.

Inuoluntarium circa ſubſtantiam actus donationem, vel contractum ſimpliciter reddit inualidum; inuoluntarium verò circa accidens vel circumſtantiam aliquam eiuſdem actus aliquando reddit inualidum, aliquando non. D.85.d.2. 1070.b

Ioannes XXII. Pontif.

Ioannes XXII. Papa non docuit definiendo animas iuſtorum ante diem iudicij nõ viſuras Deum, vt ipſe vicinus morti confeſſus eſt.

Iob.

Iob, Henoch & Abraham habuerunt explicitam Chriſti fidem in lege naturæ, in lege ſcripta maiores ex populo Dei. D.27. d.2. 344.d

Iouinianus.

Iouinianus putauit omnes iuſtos æquales eſſe in ſanctitate, & peccatores in peccatis, & in meritis, & gloria Beati. D.68.d.1. 827.b

Irregularitas.

Ad incurrendum irregularitatem propter homicidium iuſtè factum authoritate iudicis, neceſſarium eſt vt aliquis concurrat tanquam iudex, aut alia perſona neceſſaria ad ferendam vel exequendam ſententiam. D.93. d.2. 1158.b
Quid dicendum ſit de Doctore conſulente talem, vel talem perſonam eſſe dignam morte, vel de confeſſore negante iudici abſolutionem, quia non punit morte, quem lex occidere iubet: vide primùm verbo, *Doctor*, ſecundùm verbo, *Confeſſor.*
Irregularitas, quæ contrahitur aliquando à clericis in bello iuſto, eſt ſoli Pontifici reſeruata. ibid.
Quando clerici in iuſto bello pugnantes irregularitatem contrahant: vide, *Eccleſiaſtici.*

Iudicium.

Iudicium, quo quis iudicat aliquando Deum ſibi congrua auxilia negaturum, poteſt contingere vt non ſit contra fidem. D.64. d.2. 774.d
Iudicium euidens, quod ſit aliquando de credibilitate rerum fidei à quo habitu dependeat, & à quo non: vide D.7.d.4.96.a vel verbo, *Euidentia.*
Iudicium euidens de veritate myſteriorum fidei ex nullo capite poteſt generari quàm ex teſtimonio Dei euidenter cognito. ibid.
Iudicium prudens de vera Eccleſiæ definitione ſufficit, quòd præcedat in homine fideli, qui priùs authoritatem infallibilem in rebus fidei proponendis crediderat vt prudenter eliciat aſſenſum circa aliquod myſterium quod de nouo ab eadem Eccleſia credendum proponitur. ibid.
Duplex iudicium requiritur in homine, cui ab altero proponitur res aliqua vt de fide credenda: vnum, quo iudicet myſteria ſibi propoſita eſſe credibilia: alterum quo iudicet perſonam talia myſteria proponentem eſſe dignam fide. ibid.
Alia multa de iudiciis quæ actum diuinæ fidei præcedunt, inibi inuenies.

Iudæus.

Iudæorum, Paganorum, & hæreticorum ſectæ non deferunt eſſentialiter ex parte infidelitatis.
Iudæorum ceremoniæ an poſt Chriſti mortem Apoſtolis aliquando licitæ fuerint: vide verbo, *Ceremoniæ legales.*

Iudex.

Iudices, qui vocantur vt iudicent de iuſta belli cauſa, tenentur belli cauſam attentè perpendere, quòd ſi imprudenter & inconſideratè iudicent iuſtam cauſam belli quando cauſa iuſta non adeſt, peccant contra iuſtitiam, tenenturque ad reſtitutionem bonorum quæ in tali bello fuerint conſumpta. D.92.d.4. 1154.a

Iulianus Imperator.

Iulianus: vide, *Imperator.*

Iuramentum.

Iuramentum promiſſorium in re iuſta hæretico factum quando obligat: vide, *Promiſſio.*
Iuramentum indeliberatè ex conſuetudine iurandi priùs præuiſa & voluntariè non emendata procedens, nõ eſt mortale peccatum, vt docent multi contra Tol. D.58.d.2. 687.a
Iuramentum promiſſorium debitis conditionibus ad obligationem veſtitum, violari nequit, etiam prætextu boni communis. D.19.d.1. 245.a

Iuriſdictio.

Iuriſdictionem habere poſſunt infideles in homines fideles, qua iuriſdictione Eccleſia priuare nequit, niſi tantùm ſubditos ſibi infideles, aut aliqua ſaltem iniuria ab ipſis accepta. D.52.d.1. 645.c
Iuriſdictione in ſubditos iure naturæ aut diuino ſpectato Principes hæretici, aut apoſtatæ non priuantur. D.57.d.2. 681.c

Ius naturale.

Iure naturali dirimitur matrimonium per errorem perſonæ cum qua contrahitur. D.85.d.2. 1007.b
Iuris naturalis eſt ordo correptionis ſecretæ concurrentibus debitis circumſtantiis. D.89.d.3. 1100.a
Iure naturali ſpectato nequeunt licitè milites noſtri accipere in bello iuſto, bona hoſtium, quæ ab aliis hoſtibus in bello iniuſto ſumpta ſunt. D.92.d.11. 1146.d
An autem iure poſitiuo Caſtellæ ipſis liceat prædicta ſumere vide verbo ſequenti.

Ius poſitiuum.

Iure poſitiuo Caſtellæ poſſunt noſtri milites accipere hoſtium bona ab aliis hoſtibus in bello iniuſto comparata. D.92.d.4. 1154.a

Iuſtificare, Iuſtificatio.

Iuſtificare non poſſe fidem ſine operibus, efficaciter probat Iacob illis verbis, *Tu credis, &c.* D.24.d.5. 314.d
Nullus poteſt abſque ſpeciali auxilio ex parte intellectus iuſtificari, & oppoſitum nequit ſine errore proferri. D.25. d.1. 318.a
Quemcunque potuiſſe in lege naturæ, ſola notitia legis naturalis cum auxilio ex parte voluntatis, ſine fide diuina, iuſtificari, ſenſit Sotus in prima editione de natura & gratia, poſtea tamen ſe retractauit. ibid.
Vega docuit iuſtificari potuiſſe cum ſolo dolore de peccatis cõmiſſis vt ſunt contra rationem qui dolor ſecundum eundem poteſt ſolis naturæ viribus haberi. ibid.
Iuſtificari ſine fide nullum poſſe probatur. ibid.
Iuſtificatio Adami: vide, *Adam.*
Iuſtificatio Euæ: vide, *Eua.*
Iuſtificatus fuit Cornelius ex S.Thom. priuſquam à Petro illi Chriſtus annunciaretur. D.27.d.7. 358.b
Iuſti quomodo mereantur augmentum gratiæ, & gloriæ: vide verbo, *Augmentum charitatis*, vel verbo, *Opus morale.*
Iuſtitia inhærens ſufficit ad peccati emundationem ſine ſuperaddita extrinſeca acceptatione Dei. D.72.d.4. 913.b
Iuſtitia dicta non ſolùm aufert ex natura rei maculam peccati, verumetiam iniuriam & offenſam Deo factam, ſiue iniuria & offenſa ſint idem cum macula peccati, ſiue ſecus. ibid. d.5. 917.e
Iuſtificare an poſſit ſolus charitatis habitus ſecundùm ordinariam Dei legem: vide verbo, *Charitatis habitus.*
Iuſtitia inhærens, quæcunque illa ſit nequit ſimul eſſe cum mortali peccato adhuc potentia Dei abſoluta. D.72.d.6. 919.e

Iuſtitia commutatiua.

Perſonas ſæculares obligari ex iuſtitia commutatiua homini extremè indigenti ſuccurrere, docuit Caiet. D.82.d.3. 1040.a
Prædictas perſonas in dicto caſu ſolùm obligari ex miſericordiæ præcepto verius eſt, vt docent Bellarm. Molin. Nauarr. & communis opinio. ibid.

K

Kemnitius.

KEmnitius sensit Tridentinũ definisse non omnia infidelium opera esse peccata. D.50.d.3. 628.c
Kemnitius putauit iustos posse crescere in sanctitate,non mediis operibus,sed sola fide. D.68.d.1. 827.b

L

Laici.

LAici in Concilio generali seruiunt personis Concilij. D.18. d.3. 237.e

Latro.

Latro : vide, *Fur.*

Legales ceremoniæ.

Legales ceremoniæ : vide, *Ceremoniæ legales.*

Lex naturalis.

Ad legem naturalem seruandam an possint compelli infideles non subditi: vide, *Infidelis*, vel verbo, *Ecclesia.*
An in lege naturæ licuerit infidelium filios inuitis parentibus baptizare : vide, *Baptizare.*
Lege naturali spectata quæ bona possint,vel non possint milites nostri ab hostibus capere : vide, *Ius naturale.* quid autem lege positiua Castellæ possint : vide, *Ius positiuum.*
Infidelibus legem naturalem cum auxilio Dei seruantibus dat Deus auxilia congrua, quibus ad cognitionem mysteriorum Dei perueniant. D.25.d.1. 318.b

Lex vetus.

In lege veteri licèt aliqui Reges Prophetæ ex peculiari Dei priuilegio iudices fuerint in spiritualibus, de facto tamen diuina docet fides solum Pontificem esse supremum iudicem in spiritualibus, ad ipsúmque solum spectare, vel ad eius legatos vicem Pontificis gerentes generali Concilio præsidere. D.18. d.2. 235.d

Lex noua.

In lege noua an liceat infidelium filios baptizare:vide,*Baptizare.*

Lex Castellæ.

Vide: *Ius positiuum.*

Lex ordinaria.

Lege ordinaria nequit quis ad credendum diuina fide moueri,nisi externa rei credendæ propositione,& interno Dei auxilio mouente. D.7.d.7. 107.e
Lege ordinaria potest manere assensus diuinæ fidei cum euidentia testimonij Dei, & cognitione euidenti infallibilis veritatis Dei, obscuro tantummodo materiali obiecto permanente, & tunc ad testimonium prædicto modo cognitum terminatur euidentia tanquam ad obiectum quod; diuina verò fides tanquam ad obiectum quo. D.9.d.4. 146.d,e
Lege ordinaria nequeunt reperiri simul habitus aut actus diuinæ fidei, & Theologiæ cum habitu luminis gloriæ aut clara Dei visione,& oppositum asserere est temerarium.d.11.d.1. 158.d
Nullus de lege ordinaria potest credere fide diuina, se diuina fide credere. D.42.d.5. 543.d

Liberum,& Libertas.

Libertas taliter est conditio necessaria ex natura rei ad meritum siue congrui,siue condigni,vt de potentia absoluta nequeat vllus sine illa mereri.D.31.d.1. 389.e
Qui autem senserint meritum aliquod esse posse sine libertate,vide, *Almainus.*
Non aufertur libertas ad eliciendum actum charitatis liberè per infusionem habitus charitatis.D.77.d.3. 977.d

Libri canonici.

Libri omnes,qui sunt in editione vulgata D.Hieron.& in Concilio Tridentino vt canonici numerantur,vt infallibiles veritatis regulæ habendi sunt.D.21.d.1. 258.b

Lumen gloriæ.

Lumen gloriæ non producitur à visione Dei, sed potiùs supponitur ad illam. D.46.d.7. 590.e

Lutherus.

Lutherus putauit omnes qui iusti fiunt iustificari inhærente iustitia, omnes tamen iustos in iustitia æquales esse. D. 68. d. 1. 827.b

M

Macula peccati.

MAcula peccati, vide, *Peccati macula.*

Mammona.

Mammona est vox Hebræa,vel secundùm Hieronymum Syriaca, significans diuitias,vel omnes diuitias secundùm alios. D.83. d.1. 1058.c
Mammona iniquitatis, quare diuitiæ appellentur à Christo,vària referuntur placita,veritásque huius rei profertur in lucem.ibid.

Maria Virgo.

B. Maria & alij sanctissimi viri in præsenti sæculo, intensiorem habuerunt charitatem, quàm paruuli, qui Baptismo recepto statim sine proprijs meritis in cœlum conscenderunt.D.68.d.7. 849.a
Maximè probabile est Virginem in via intensiorem habuisse charitatis actum quàm aliquem beatum.D.77.d.6. 991.d
B.Virginem per repetitionem actuum charitatis pene infinitam multitudinem graduum charitas comparasse, concedunt aliqui.D.68.d.3. 832.a

Matrimonium.

Matrimonij effectus potest recipi absque auxilio speciali per Christum in recipiente præcedente.D.61.d.2. 719.c
Matrimonium iure naturali dirimitur per errorem personæ, D.85.d.2. 1070.b
Pontifices, qui dixerunt matrimonium per verba de præsenti factum dirimi per subsequens matrimonium, & per hæresim vnius coniugis solui matrimonium, non docuerunt definiendo, sed priuato iudicio loquendo. D.16.d.3. 207.b

Medium in re vel in voto necessarium, & medium probabile & demonstratiuum.

Medium in re vel in voto necessarium, vel ex institutione seu præcepto quid sint, & quæ inter hæc differentia versetur, exponitur ex instituto. D.27.d.5. 351.d
Quæ fuerint necessaria necessitate medij in lege veteri, & quæ in noua,vide verbo,*Fides,sub titulo, Necessaria necessitate medy.*
Medium demonstratiuum, aut probabile an minuant fidei diuinæ meritum, vide verbo, *Probabile, & improbabile.* vel verbo, *Meriti diminutio.*

Mendacium.

Mendacium aliquod proferre an possit Deus aliqua ratione per se, vel per alum,& an de potentia ordinaria vel absoluta, vide verbo, *Deus.*
Absque vllo mendacio possunt inimicis insidiæ parari. D.94.d.1. 1162.c

Mendicare.

Mendicare qui licitè possint, vide verbo, *Eleemosyna,sub titulo, De personis quæ possunt Eleemosynam petere.*

Meretrix.

Meretrices possunt facere eleemosynam de bonis fornicaria via acquisitis. D.83.d.2. 1061.b

Meritum.

Meritum condignum vitæ æternæ est opus honestum factum ab homine iusto in statu viæ. Congruum verò etiam est opus ex gratia, non tamen est dignum comparatione rei quæ illius intuitu conferetur. D.30.d.1. 382.d
Meritum congruum secundùm Sotum& Val.requirit gratiam habitualem vt tale sit. Vasq.Bellar.& alij negant, isti enim meritum congrui in peccatore concedunt. D.31.d.1. 390.a
Meritorium opus vt tale sit requirit vt sit honestum.ibid.

Aliquod meritum de congruo ex peculiari conditione potest requirere statum gratiæ in operante. ibid.
Meritum congrui nequit esse solis naturæ viribus de lege ordinaria, estque probabile nec id posse de potentia absoluta contingere. ibid.
Meritum de congruo simpliciter & perfectè, solet, & potest appellari opus non solùm factum ex gratia ab homine iusto, sed etiam ab homine peccatore. ibid.
Opus sine libertate factum nulla ratione est meritorium. ibid.
Meritum congruum vt tale sit non requirit aliquod Dei pactum, nec aliud simile, vt bene Suar. Vasq. Bellarm. Valent. & alij. D.31.d.2. 393.d,e
Aliquibus meritis de congruo factam esse promissionem Dei (licèt ad rationem illorum non requiratur talis promissio) concedit Bellarm. ibid.
Meritum congruum potest aliquod opus appellari, etiamsi de facto nihil per illud impetretur, dummodo tale opus ordinatum sit ab operante ad impetrandum. ibid.
Merito de congruo posse Beatos aliquid sibi mereri, sentiũt multi, probabilius videtur oppositum cum Suar. Valent. & aliis. ibid.
Merito de congruo posse Angelos per custodiam hominum mereri, & non posse mereri, qua ratione docuerit Vasquez sine contradictione, referatur. ibid. vel vide verbo, *Angelus*.
Merito adhuc de congruo non merentur animæ Purgatorij sibi præmium aliquod accidentale. ibid.
Beati merentur viatoribus aliqua bona de congruo (sumpto merito de congruo pro impetratione.) ibid.
Meritum diuinæ fidei minuit ratio demonstratiua, & probabilis antecedens actum fidei, secus si tales rationes post fidem & efficacem voluntatem credendi sine ratione demonstratiua aut probabili, sequantur. D.32.d.2. 404.a
Elias & Henoch num de pacto sint in statu merendi: vide, *Henoch & Elias*.
Merito adhuc de congruo mereri nequit actus diuinæ fidei suum habitum infusum. D.38.d.3. 489.a
De merito: vide plura verbo, *Opus morale*.

Meritorum reuiuiscentia.

Merita, quæ ex communi sententia mortali peccato moriuntur per subsequentem iustificationem renascuntur (vt bene Vasq. & Suar.) quod adeò verum hoc putat Suarez vt affirmet oppositum non posse sine temeritate proferri. D.69.d.1. 856.d
Merita reuiuiscere ex sola Dei misericordia docent Dur. Bonau. & alij, vt verius tamen eligitur sequenti iustificatione renasci ex natura rei, suppositâ nihilominus Dei misericordia, qua peccati impedimentum penitus auferatur. ibid. d.2. 861.d
Merita mortificata mortali peccato solùm reuiuiscere sequenti iustificatione ad præmium accidentale, id est, ad gaudium futurum in beatitudine ex operibus præteritis in gratia fratris, nonnulli senserunt. D.69.d.3. 864.b
Alij docuerunt reuiuiscere ad præmium essentiale, id est, claram Dei visionem, non tamen perfectiorem aut distinctam ab ea quæ danda erat intuitu subsequentis iustificationis. Alij aliter philosophantur. ibid.
Merita mortificata ablato peccato integrè reuiuiscere iustificatione sequenti vt verius eligitur cum Vasquez, Suarez & aliis. ibid.

Michaël Baius.

Michaëlis Baij damnatæ propositiones, quæ sint. D.50.d.3. 628.c
Michaël Baius docuit peccatum mortale & gratiam posse simul tempore existere in eodem homine, verùm de hac & de aliis propositionibus damnatum esse, & à quibus, aperitur. D.72.d.6. 919.e
Michaël Baius docuit Adamum in creatione sua non accepisse theologales virtutes: contrarium tamen est definitum. D.43. d.1. 550.b

Milites.

Milites ad bellum vocati an, & quomodo possint sine cognitione causæ iusti belli pugnare: vide, *Bellum*, sub titulo, *De militibus ad bellum vocatis*.
Milites, qui non possunt debitum stipendium à Principe, vel summo Duce deducere, possunt licitè sumere occultè recompensationem. D.92.d.4. 1154.a
Milites tenentur etiam cum propriæ vitæ periculo suam non deserere stationem, nec castra relinquere, nisi de Principis, aut supremi Ducis facultate. ibid.
Milites qui vltra stipendium sibi debitum aliquid acceperint restituere tenentur. ibid.
Milites, qui tres vel quatuor schedulas pro diuersis domibus accipiunt à ministro, qui hospitia distribuit, nequeunt accepto pretio à domino alicuius domus vt ab onere hospitij liberetur in aliam domum diuertere, & minister qui schedulas ad huiusmodi finem dederit, ad restitutionem tenetur. ibid.
Milites petentes ab hospitibus plus quàm illis debitum est, faciunt contra iustitiam, & remanent cum onere restituendi nisi essent in necessitate extrema. ibid.
Milites an aliquando bona hostium in iusto bello capta restituere teneantur: vide, *Bellum*, sub titulo, *Obnoxia restitutioni*.
Milites commendatarij in eleemosyna facienda debent sui ordinis statuta seruare, secundùm Azorium.

Miraculorum fides.

De hoc vide verbo, *Fides miraculorum*. D.82.d.10. 1055.e

Missa.

Obligatio audiendi Missam oritur ex præcepto religionis. D.86. 1076.c
Personæ priuatæ quibus concessum est de aliquo beato certo die recitare, & Missam celebrare, nequeunt alios cultus canonizatis debitos pro libito exhibere sine Cardinalium sacrorum rituum facultate. D.17.d.8. 223.c
Alia multa de hoc ibidem inuenies.
Excusari quis potest ab auditione Missæ ob infirmi alicuius necessitatem vel officium in Republica necessarium, & pastores custodientes gregem, & coadiutore carentes, & communiter loquendo quoties ex auditione Missæ sequitur damnum alicuius momenti. D.94.d.2. 1163.b

Misericordia.

Misericordia ex Damasc. tripliciter accipitur, primò pro dolore, & compassione de malo egestatis proximi. Secundò pro actu voluntatis, quo quis vult proximi miseriam subleuare. Tertiò pro externo actu subleuandi. & misericordia primo modo accepta habet pro materiali obiecto malum egestatis proximi, vt verò est voluntas subleuandi miseriam habet pro obiecto externam miseriæ subleuationem. D.79.d.1. 1012.c
Misericordia pro materiali includit dolorem, & miseriæ compassionem, pro formali verò voluntatem subleuandi miseriam. ibid.
Malum, quod est obiectum misericordiæ, debet esse inuoluntarium habenti tale malum aliquo saltem modo, ex mente S. Thom. ibid.
Non semper requiritur vt aliquid sit misericordiæ obiectum vt sit malum contra dignitatem personæ egestatis miseria laborantis. ibid.
Misericordia est virtus distincta à charitate theologica. ibid.
Misericordia simpliciter ex Vasquez potest esse virtus distincta à beneuolentia, & amicitia. ibid.
Misericordiæ virtus propriè in Angelis reperitur. D.79.d.2. 1015.b
Misericordiæ affectum constituit D.Thom. in Deo. ibid.
Misericordiæ virtus imperfectior est theologicis virtutibus. ibid.
Misericordiæ virtus ex eo cæteras excedit virtutes morales ex S.Thom. quia misericordia ordinatur ad supplendum defectum hominis existentis in necessitate. ibid.
Opera misericordiæ diuiduntur in septem spiritualia, & septem corporalia. D.81.d.2. 1031.d
Misericordiæ opus est mortuos sepelire, & tamen Christus inter misericordiæ opera non enumerauit, & quare. ibid.
Misericordiæ præceptum, quando, quomodo, & quę personæ obligentur succurrere communi & leui necessitate laborantibus: vide verbo, *Eleemosyna præceptum*.
Ad quid se debeat, & possit extendere misericordia erga alterũ, vide verbo, *Necessaria ad vitam*, & verbo, *Vita*.

Misericordiæ subiectum.

Misericordia tam infusa, quàm acquisita subiectantur in voluntate. D.79.d.2. 1015.b
Misericordiæ virtus non subiectatur in appetitu sensitiuo, bene tamen quidam habitus conducens ad vincendam difficultatem circa materiam virtutis misericordiæ. ibid.

Mysteria.

Mysteria nostræ fidei talibus argumentis probata sunt, vt non solùm prudenter, verumetiam euidenter credibilia sint facto. D.5.d.1. 71.b
Mysteria nostræ fidei sunt euidenter credibilia credibilitate diuinæ fidei vt obiecto materia quod, credibilitate verò humanæ vt obiecto formali quo. D.7.d.3. 93.c
Veritas mysteriorum nostræ religionis ex nullo alio capite quàm ex Dei testimonio euidenter cognito, euidenter cognosci potest. D.7.d.6. 105.b
Mysteria fidei rectè fuerunt per articulos in Symbolo positos disposita. d.13 d.1. 170.d
Sacramentum Eucharistiæ est etiam mysterium necessariò credendum, & continetur & creditur implicitè in aliis articulis in Symbolo positis explicitè. ibid.

Mysteria nostræ fidei possunt infideles inuincibiliter & sine culpa ignorare. D.28.d.2. 365.b
An verò etiam sine culpa possit ignorare fidelis : vide, *Fidelis.*

Monarchia.

Monarchia, quæ est supremi regiminis principatus,& in Ecclesia catholica reperitur,est perfectior Aristocratia,quæ est optimatum gubernatio, & Democratia, quæ totius populi imperium dicitur, talisque Monarchia,& supremum regimen residet in Pontifice summo, summi Pontificis Christi vicario. D.15.d.1. 186.c

Morale opus.

De hoc vide , *Opus bonum morale.*

Mos, vel mores.

Morum mirabilis mutatio eorum qui ad nostram fidem conuersi sunt,& singularis modus quo fides nostra fuit introducta, efficaciter probant veritatem eiusdem fidei. D.7.d.2. 91.d
In morum decretis nullus Pontifex errare potest. D.16.d.3. 207.b. & vide verbo, *Error*, vel *errare.*

Moueri.

Licèt quis possit potentia absoluta moueri à Deo ad credendum diuina fide sola interna reuelatione, de lege tamen ordinaria semper requiritur externa propositio simul cum auxilio interno Dei. D.7.d.7. 107.e
Nullus intellectus potest moueri circa obiectum obscurè propositum de lege ordinaria sine pio voluntatis affectu: quare autem non possit,varij dicendi modi referuntur, eligiturque verior. D.29.d.1. 369.b

Mobilia bona.

Bona mobilia in iusto capta bello,iusto Gentium iure capientium fiunt. D.92.d.4. 1154.a
Mulier: vide, *Fœmina.*

Mutuare.

Mutuare extremè indigenti quando sufficiat,& quando liberaliter donandum sit : vide, *Eleemosyna liberalis donatio.*
An etiam sufficiat mutuare, vel sit necessariò donandum graui necessitate laboranti : vide ibidem titulo, *Eleemosyna liberalis donatio in graui necessitate.*

N

Naufragium.

NVllus potest deserere tabulam qua quis vtitur in naufragio notationis ignorans, etiamsi id fieret pro conseruanda vita publicæ personæ,& Reipublicæ maximè necessariæ, licitum tamen imò & obligatorium illam non sumere vt dicta publica persona vtatur illa. D.82.d.5. 1045.b

Necessaria ad vitam.

Necessaria ad vitam, quædam sunt simpliciter talia, alia tantùm vtilia,& ad commodè viuendum, alia superflua. D. 82. d. 1. 1036.c
Ex prædictis bonis, quis, quando & quomodo, & quibus personis eleemosynam elargiri teneatur, vide verbo , *Eleemosyna præceptum.*
Necessaria simpliciter, ad propriam vitam conseruanda, nequit quis licitè ob alterius vitæ conseruationem elargiri. D.82.d.5. 1045. b

Necessitas extrema, vel grauis.

Necessitate extrema laboranti nullus succurrere tenetur ex commutatiua iustitia,sed solo misericordiæ præcepto. D. 82. d. 3. 1040 a
Quibus personis , & ex quibus bonis teneatur quis eleemosynam facere positis in extrema necessitate,& an liberaliter, vel sub aliquo onere,videatur verbo,*Eleemosyna præceptum.*
Extrema necessitate laborans potest authoritate priuata sumere rem alienam sibi necessariam.D.82.d.8. 1052.b
Necessitate extrema constitutis debet subleuari eleemosyna ex præcepto D.82.d.1. 1036.c
Debitor laborans extrema necessitate an debeat soluere creditori eandem necessitatem patienti,vide verbo, *Debitor.*
Necessitas grauis pauperis an liberaliter sit necessariò subleuanda,& quando & de quibus bonis, videatur verbo , *Eleemosyna, titulo, Eleemosyna liberalis donatio.*

Negare, & negatio.

Negatio, qua Christianus aliquando negat se esse Christianum quando cum iniuria fidei , & quando sine illa fiat,vide , *Christianus.*
Ex quo capite sit colligendum quando affirmatio, & negatio inter se,& quando odiu & amor realiter differant.D.24.d.3.307.a

O

Obiectum.

OBiectum fidei,vide, *Fidei obiectum.*
Obiectum spei,vide,*Spei obiectum.*
Obiectum charitatis,vide, *Charitatis obiectum.*
Obiectum prudentiæ,vide, *Prudentia.*

Occidere.

Nulli licet seipsum occidere, aut aliquid facere,quod esset moraliter seipsum occidere.D 82.d.5. 1045.b
Occidere per se innocentes in bello an licitum,vide,*Innocentes.*

Occultum.

Occulti criminis reuelatio,an,quando, cui,& quomodo liceat,vide,*Reuelatio criminis.*

Odium.

Odium,& amorem ex quo capite sit colligendum realiter differre. D.24.d.3. 307.a
Odium est duplex , abominationis, & inimicitiæ ; abominationis est displicentia mali proprij vel alieni ; inimicitiæ est actus quo volumus alteri malum vt malum illius est. D. 90. d.1. 1109.c

Odium Dei.

In Deo respectu creaturarum reperitur propriè affectus odij abominationis. ibid.
Nullus homo potest Deum prosequi abominationis odio. ibid.
Nullus beatus potest Deum prosequi odio abominationis aut inimicitiæ. ibid.
Odium Dei est maximum omnium peccatorum. ibid. d. 2. 1111.b
Odium Dei est maius peccatum quàm omissio actus amoris supernaturalis tempore præcepti. ibid.
Peccatum veniale odij Dei nulla ratione remittit hominis sanctitatem,aut illius statum. ibid.
Actus odij Dei habet distinctum habitum ab habitu odij proximi. D.91.d.2. 1115.c

Odium proximi.

Idem actus odij proximi potest habere duplicem speciem , si odium vnius proximi procedat ex complacentia alterius , nequit tamen idem actus bonus moralis duplici gaudere specie, nisi obiecta duo habeant conuenientiam in aliqua ratione formali proxima , & ratio discriminis inter prædicta assignatur, D.91.d.1. 1114.a
Odium proximi est peccatum speciale. ibid.
Odium proximi est maximum peccatorum , quæ circa proximum committi possunt,licèt,vt ait S.Thom.ex parte nocumenti proximi alia peccata possint esse maiora. ibid.
Odium proximi potest esse peccatum veniale non tantùm ex imperfecta deliberatione , sed etiam ex leuitate materiæ. ibid.
Odium proximi potest esse sine alio peccato adiuncto. ibid.
Odium Dei & proximi distinguuntur specie. ibid.
Odium quodcunque proximi est eiusdem speciei , etiamsi mala proximo volita,diuersæ sint rationis. ibid.
Actus odij proximi habet peculiarem habitum odij distinctum ab habitu odij Dei. D.91.d.2. 1115.c

Odium sui.

Bene potest quis velle sibi malum ex displicentia propria ob complacentiam Dei , & odium hoc est sanctum, pertinétque ad charitatem. D.91.d.3. 1118.a
Bene potest quis sub aliqua ratione displicere sibi ex complacentia alterius amici,& odium hoc potest etiam esse sanctum si displicentia hæc & complacentia proximi ordinatæ sint. ibid.
Potest etiam quis velle non esse , ratione alicuius adiuncti mali quod timet,si viuat,& in actu huius desiderij , potest esse & reperiri malitia grauis. ibid.

Actus,

Actus, quo quis vult sibi malum ex complacentia proximi, potest spectare ad peculiarem habitum charitatis, amicitiæ vel beneuolentiæ. ibid.
Habitus odij quo quis vult sibi aliquod malum, potest expelli à diuersis habitibus quibus potest esse contrarius. ibid.

Officium diuinum.

Officij diuini recitatio an possit fieri in honorem hominis defuncti nondum beatificati: vide, *Cultus solemnis*, vel verbo, *Recitatio.*

Omissio.

Omissio actus amoris supernaturalis tempore præcepti, minus peccatum est, quàm odium Dei. D.90.d.2. 1111.b
Omissio auditionis Missæ in die festo quando & in quibus possit esse sine peccato: vide verbo, *Missa.*
Omissionis peccatum: vide, *Peccatum omissionis.*
Omissio correptionis fraternæ quando peccatum sit, & quando non: vide, *Correptio fraterna.*
Omissio solutionis in debitore extremè laboranti, an sit peccatum quando creditor etiam indiget extremè: vide, *Debitor.*
Omissio actus spei tempore præcepti, an semper sit desperatio: vide, *Desperatio.*
Omissio elargiendi eleemosynam multis pauperibus grauiter solùm indigentibus potest esse culpa mortalis, in quo autem euentu: vide, *Eleemosyna, præcipuè in titulo, De præcepto faciendi eleemosynam.*
Omissio tabulæ in naufragio quando licita, & quando non, ob conseruationem vitæ personæ, Reipublicæ maximè necessariæ: vide, *Naufragium.*
Omissio alicuius signi vrbanitatis erga inimicum quando sit peccatum: vide verbo, *Dilectio*, titulo, *De præcepto diligendi inimicos.*
Omissio adimpletionis præcepti esset peccatum, etiamsi quis reuelatione cognouisset se illud de facto non adimpleturum. D.64.d.2. 774.d
Omissio correptionis defectuum leuium quando sit peccatum in superioribus religionum: vide, *Correptio fraterna*, vel verbo, *Superiores religionum.*
Omissio confessionis externæ fidei quando peccatum: vide, *Fidei diuinæ externa confessio.*

Opinio.

Opinio an possit esse simul cum fide acquisita in eodem intellectu; vide, *Fides acquisita.*
Opinio tam affirmans, quàm negans Deum posse producere habitum per accidens infusum ad assensum falsum inclinantem, probabilis est. D.3.d.4. 57.c
Opinio quæ iudicium, expressámve formidinem de certitudine obiecti includit, repugnat reperiri simul cum actu scientiæ respectu eiusdem obiecti in eodem intellectu, siue in vno, siue in pluribus locis constituto, cum visione verò & intuitiua obiecti cognitione repugnat reperiri, etiamsi dicta formidine careat. D.10.d.1. 152.c
Opinio, quæ tam debile medium habet, quod in præsentia scientiæ manere nequit, siue habeat formidinem expressam, siue careat illa, cum actu scientiæ simul reperiri repugnat, est tamen probabilis opinio asserens opinionem expressa carentem formidine, & cuius medium mouere potest in præsentia actus scientifici, cum abstractiua simul scientia posse reperiri. D.10.d.2. 154.a
Quid senserit S. Thom. de simultate assensus opinionis scientiæ, explicatur. D.10.d.3. 156.c
Opinio asserens de lege ordinaria simul esse posse habitum fidei diuinæ cum habitu luminis gloriæ, aut clara Dei visione, est improbabilis, & temeraria; secus verò asserens posse de potentia absoluta. D.11.d.1. 158.d
Opinio asserens esse de fide Pontificem errare non posse in canonizatione, est probabilis, & certum est contrarium dici sine temeritate non posse. D.16.d.4. 209.b
Opinio, & scientia de eodem obiecto adæquato simul esse non possunt: de in adæquato secus. D.26.d.2. 332.d
Opinio improbabilis dicitur quæ docet aliquid contra legem naturalem, positiuam diuinam, aut Ecclesiasticam, aut contra manifestum Pontificis decretum dicitur manifestum: nam si obscurum sit, poterunt tunc diuersæ opiniones probabiles circa illius decreti declarationem versari. D.55.d.3. 667.e
Opinio paucorum potest tali rationum pondere gaudere vt sit probabilior opinione multorum tali rationum pondere carente. ibid.
Opinio improbabilis differt à temeraria: in quo autem, vide verbo, *Propositio.*
Opinio Vasquez quæ asserit actum charitatis supernaturalis, posse de potentia Dei absoluta iustificare, est probabilis; ex quo verò capite eius probabilitas colligatur, explicatur. ibid.
Opinio quando sit iudicanda probabilis, & quando improbabilis, & quid circa hoc Azorius & Vasquez senserint aperitur. ibid.

Opus morale.

Opera bona infidelium solis naturæ viribus elicita esse dispositionem saltem remotam, ad fidem, & iustificationem, sentiunt aliqui, & probabile putant alij. D.41.d.6. 524.c
Alij docent prædicta infidelium opera etiam ex gratia Christi facta nullo modo esse dispositionem ad iustificationem. ibid.
Opera prædicta, etiamsi procedant ex gratia ordinis naturalis secundùm substantiam (vt reuera procedere possunt) nequeunt vlla ratione esse initium iustificationis adhuc vt dispositionem remotam, & oppositum nequit sine censura proferri. D.41.d.5. 522.c
Opera moraliter bona posse facere infideles, vt verius eligitur quàm oppositum, cum Bellarm. & aliis. D.50.d.3. 628.c
Opera bona beatorum an mereantur præmium, & mala damnatorum pœnam: vide verbo, *S. Thomas.*
Opera facta intuitu retributionis æternæ licita sunt. D.61.d.1. 718.a
Opera bona moralia hominis iusti ex auxilio Christi facta meretur augmentum habitus gratiæ, est de fide. D.68.d.1. 827.b
Opere bono morali hominis iusti quantumuis remisso meretur augmentum gratiæ & gloriæ. D.68.d.2. 829.d
Operi bono in instantibus purè conseruatiuis, nequit respondere præmium aliquod diuisibile. ibid.d.3. 832.a
Opus bonum factum in statu peccati nunquam reuiuiscit. D.70.d.1. 866.d
Opus satisfactorium in statu gratiæ factum, si post illud sequatur mortale peccatum, potest fieri vt non reuiuiscat vt satisfactorium. ibid.d.2. 869.a

P

Pagani.

PAganorum secta non differt essentialiter in ratione infidelitatis à secta hæreticorum & Iudæorum. D.5.d.2. 74.b

Parochus.

Nec parochus nec concionator tenentur doctrinam Christianam singulis explicare personis, sed satis est multos in Ecclesia congregatos edocere. D.28.d.2. 365.b

Paruuli.

Paruulis baptizatis negare habitum infusum fidei est proximum errori. D.46.d.4. 578.e
Negare prædictum habitum adulto est temerarium. ibid.
Paruuli infidelium, an, quando, & quomodo possint inuitis parentibus baptizare: vide, *Baptizare.*

Pastor.

Pastores custodientes gregem quando sint ab auditione Missæ excusati: vide, *Missa.*

Patres.

Antiqui Patres qua ratione crediderint mysteria fidei post illos tradita: vide verbo, *Fides explicita*, vel D.13.d.2. 172.c

Paulus.

Paulus post raptum num habuerit speciem impressam abstractiuam qua haberet euidentiam testimonij Dei. D.9.d.2. 139.e
Paulus quid intellexerit nomine substantiæ in definitione fidei Hebr.11. vide, *Substantia.*
Paulum verè Petrum reprehendisse, sensit Augustin. oppositum sensit Hieronymus. D.35.d.5. 438.c

Pauper.

Pauperem fictum non teneri ad restitutionem eleemosynæ titulo mentitæ paupertatis habitæ, sensit Sotus. Oppositum docet commu

communis opinio Doctorum huius ætatis ; & huius veræ doctrinæ varia adducuntur principia, ex quibus colligi possit quando contractus aliquis,vel aliqua donatio inualida sit defectu voluntarij donantis. D.85.d.2. 1079.b
Pauperum necessitas triplex à Doctoribus assignatur, communis, grauis,& extrema. D.82.d.1. 1036.c
In qua ex dictis necessitatibus obliget eleemosynæ præceptum: vide, *Eleemosyna præceptum.*
Pauperem impediens eleemosynam petere peccat contra iustitiam ; secus verò eleemosynam negans. D. 82. d. 3. 1040.a
Pauperi extremè laboranti quando sit obligatio,& quando non eleemosynam liberaliter elargiendi : vide, *Eleemosyna*, titulo, *Eleemosyna liberalis donatio.*
Pauper simpliciter, vel tantùm secundùm quid, quis dicatur : vide ibidem.
Pauper in graui existens necessitate nequit sumere rem alienam authoritate priuata quando dominus rei non tenetur tali pauperi succurrere. D.82.d.8. 1052.b
Communiter nequit pauper ob solam grauem necessitatem rem alienam sibi sumere. ibid.
Pauperi extremè indigenti licitum est rem alienam sibi sumere authoritate priuata. ibid.

Pax.

Pax cum seipso appellatur ille,quo quis proprios appetitus componit ; homo verò qui diuersorum hominum appetitus componit, dicitur pax illorum,quæst.29. de pace. in expositione artic.4. 1008.a
Pax Spiritus sancti includit obseruationem præceptorum erga Deum,& proximum. ibid.
Prædicta pax secundùm S.Thom. est peculiaris charitatis actus; secundùm Caiet. solùm includit quandam relationem consequentem charitatis actum. ibid.

Peccator.

Peccatores ex Tridentino veram fidem diuinam retinent. D.24. d.1. 301.d
Peccatorum mereri posse remissionem peccati apud Deum, ante solutionem debiti peccati,& qua ratione id fieri possit, ostenditur,& explicatur quid discriminis versetur inter mereri aliquid apud alium,& illum ad præmij retributionem teneri. D. 30.d.2. 385.c
Peccator non tenetur sub nouo peccato admisso peccato illud statim retractare. D.86.d.3. 1081.a
Peccatori existenti in mortali an alium corripere liceat, vel primò proprium peccatum retractare teneatur : vide, *Correptio fraterna*, titulo, *Personæ, quæ possunt corripere.*

Peccare, Peccatum.

Peccatum infidelitatis : vide, *Infidelitas.*
Non sunt peccata omnia infidelium opera. D.50.d.3. 628.c
Nullum est peccatum desperare de salute in casu,quo de propria damnatione facta sibi esset reuelatio. D.64.d.2. 774.d
Peccaret homo non adimplens præceptum, etiamsi reuelatione cognouisset se tale præceptum de facto non adimpleturum. ibid.
Peccatum veniale ex nullo capite potest fieri mortale. D.72.d.1. 898.b
Peccatum & gratia repugnant ex natura rei in eodem subiecto simul existere. ibid. d.6. 919.e
Peccatum mortale meritoriè expellit charitatis habitum. ibid.
Mortali peccato redditur quis dignus priuatione gloriæ,cui priuationi annexa est priuatio gratiæ. ibid.
Mortale peccatum nec pro aliquo tempore, nec pro instanti simul esse potest naturaliter cum habitu charitatis. ibid.
Peccatum mortale actuale, quòd actualis auersio à Deo nequit existere adhuc de potentia absoluta cum dilectione actuali Dei super omnia quæ est conuersio ad Deum, neque dilectio actualis cum mortali peccato habituali. ibid.
Peccatum adhuc veniale ob salutem totius mundi nullus potest licitè committere. D.75.d.1. & 2. 951.& seq.
Peccat venialiter, qui de superfluis eleemosynam non elargitur pauperi communi, & leui necessitate laboranti. D.82. d.2. 1038. d
Qua verò ratione possit quis mortaliter peccare multis pauperibus leui & communi necessitate solùm laborantibus non succurrens : vide, *Præceptum eleemosynæ.*
Peccatum veniale odij Dei nec destruit, nec minuit sanctitatis statum. ibid.
Peccatum omissionis non semper est malum,quia omissio sit formaliter omissio actus honesti. D.86.d.2. 1078.d
Peccatum omissionis quòd quis committit eleemosynam pauperi non elargiendo cùm elargiri tenetur, est peccatum contra misericordiam, etiamsi mysteria proximi non sit directè volita. D.95.d.2. 1175.b

Peccatum in Spiritum sanctum.

Peccatum in Spiritum sanctum, de quo Matth.12. dicitur nec remitti in hoc sæculo, nec in futuro, nec est finalis impœnitentia, nec charitatem per malitiam impugnare, nec de peccatorum venia desperatio, nec vana spes misericordiæ Dei cum perseuerantia in peccato, nec negatio Christi in tormentis, nec aliud quodcunque grauissimum peccatum post Baptismum commissum, sed est peccatum quo quis opera Dei dæmoni tribuit. D.59.d.1. 696.a
Blasphemia in Spiritum sanctum non ex eo dicitur irremissibilis quia de pœnitentia ordinaria remitti nequeat,aut quia de facto remittenda non sit, aut quia sine peculiari pœnitentia de facto non remittatur, nec ratione alicuius pœnæ temporalis, quæ acta pœnitentia de prædicto peccato, & iam remisso adhuc maneat persoluenda. D. 59.d.2. 698.b
Blasphemia dicta ideo secundùm Vasquez irremissibilis dicitur, vel quia difficile remittitur, vel quia, vt ait Maldon. talis naturæ est vt ex natura sua veniam non mereatur, & quamuis cætera peccata hoc etiam habeant,sed comparata cum dicta blasphemia remissibilia aut saltem non irremissibilia appellantur. ibid.

Peccatum ad mortem.

Peccatum quod 1.Ioan.5. appellauit ad mortem, non est in pœnitentia finalis, nec peccatum quo quis iniuriam sibi factam remittere renuit, nec quodlibet aliud peccatum,etiam in Spiritum sanctum. D.59.d.1. 696.a
Per peccatum ad mortem intelligit Bernard.consuetudinem peccandi, qua paulatim amittitur Dei metus, & ipsius cõemptus incurritur. ibid.
Ambros. Bellarm. Salmer. & Vasq. intelligunt quodlibet graue peccatum in quocunque genere,& expositio ista est probabilis. ibid.
Ianssenius intelligit quodlibet idololatriæ peccatum iteratũ post veritatis cognitionem. ibid.
Alij denique intelligunt per peccatum ad mortem peccatum quo quis fidem Christianam iam susceptam omnino deserit, & expositio hæc verissima & textui maximè quadrans eligitur. ibid.
Cùm 1.Ioan.5. de peccatore habente peccatum ad mortem dixit : *Non pro illo dico vt roget quis,&c.* noluit prohibere orationem pro illo fieri,sed tantùm voluit significare pro tali peccatore non sufficere orationes cuiuscunque, sed viri sanctissimi,& illustris doctrinæ preces desiderari.D.59.d.2. 696.b
Alij aliter dictum locum interpretantur. ibid.

Peccatorum macula.

Peccati macula ex P.Vasquez non est aliud,quàm priuatio gratiæ,vel denominatio resultans,& perseuerans ex actione peccaminosa, præterita & nondum retractata. D. 72. d. 4. 913.b
Peccati mortalis macula non est simpliciter infinita secundùm Vasquez & Suarez,& si secundùm eosdem persona offensa (scilicet Deus) infinita sit. ibid. d.3. 908.b
Peccati macula aufertur ex natura rei per inhærentem iustitiam absque alia extrinseca Dei acceptatione. d.72.d.4. 913.b

Peccatorum reuiuiscentia.

Peccata semel dimissa de lege ordinaria non possunt reuiuiscere per peccatum odij in fratrem, nec per apostasiam, nec confessionis contemptum, nec per quodcunque excogitabile peccatum. D.71.d.1. 883.e
Quid circa hoc senserit Gelasius Pontifex : vide, *Gelasius.*
Peccata dimissa nequeunt reuiuiscere quoad pœnam æternam sensus,neque damni. D.71.d.1. 883.e
Peccata semel dimissa non posse de potentia absoluta subsequenti peccato reuiuiscere quoad maculam, & culpam, vt verissimum eligitur cum Vasquez, Suarez, Soto & aliis contra Scotum

Scotum & scholam ipsius.ibid.d.2. 887.e
Peccata semel dimissa quantum ad culpam reuiuiscere non posse quantum ad pœnam æternam damni, neque sensus, eligitur cum multis, contra alios. D.71.d.3. 889.c,d
Peccata semel dimissa subsequenti mortali aliquomodo ratione ingratitudinis inclusa in tali peccato dici posse redire, communiter docent Theologi. ibid.
Prædicta ingratitudo remissionis præteriti peccati non est speciale peccatum ingratitudinis. ibid.

Pertinacia.

Pertinacia ad hæresim requisita consistit in eo quòd quis sciens & volens proposuerit à fidei veritate discedere, etiamsi veritas illi patefiat. D.55.d.2. 665.e
Ad rationem dictæ pertinaciæ non est satis à grauissimis & doctissimis viris de suo errore admoneri, si ipse contrarium reuera sentit, & aliàs non proposuit à veritate fidei vt tali etiam cognita discedere. ibid.
Petrum non verè sed simulatè & quoad speciem fuisse à Paulo reprehensum, sensit Hieron. D.35.d.5. 438.e
Quid de hoc senserit August, vide, *Augustinus.*

Piscari.

Impediens aliquem in communi fluuio piscari contra iustitiam peccat. D.82.d.3. 1040.a

Pœna.

Pœna temporalis quæ remanet persoluenda peccato mortali iam dimisso, si alteri mortali finali coniungatur per accidens ratione mortalis peccati perenniter durat. D.71.d.1. 883.e

Pœnitentia.

Pœnitentia, & dolor de mortali commisso non includit promissionem de peccato non iterando, sed propositum tantùm. quod quidem non obligat sub noua obligatione distincta ab ea qua obligat absolutè non peccare. D.71.d.3. 889.c,d
Pœnitentia de mortali non obligat statim commisso peccato. D.86.d.3. 1081.a

Pontifex.

Pontifex vt Pontifex nequit vlla ratione falsum aliquid à tota Ecclesia credendum definire, siue hoc cum Concilio generali, siue sine illo definiat, & vsque adhuc nullus errauit Pontifex in rebus fidei definiendis. D.16.d.1. 202.a
Pontifex bene potest errare vt priuatus Doctor, qua verò ratione sit colligendum an aliquid vt Pontifex vel vt priuatus Doctor docuerit, vide verbo, *Error*, & *errare.*
Pontifex nequit aliquid contra ius naturale vel diuinum toti Ecclesiæ proponere, neque in decretis morum errare, vt cùm definit aliquem contractum esse vel non esse vsurarium, conuentionem aliquam esse vel non esse simoniam: aut cùm approbat religionem, aut aliquem viuendi modum vt eiusdem religionis substantialem, vnde ad fidem pertinet credere montem (qui vocatur *Pietatis*) vsurarium non esse (vtpote à Leone X. definitum) & mittentes tria vota simplicia in Societate Iesu post biennium esse verè & substantialiter religiosos, sicut eiusdem, aut alterius cuiuscunque religionis professos, vtpote à Grego. XIII. in Bulla Ascendente Domino, definitum. D.16.d.3. 207.b
Pontifex nequit adhuc ex ignorantia errare in beatificatione sanctorum. D.17.d.5. 217.a
Pontificem errare non posse in beatificatione, licèt non sit omnino certum esse de fide, est tamen valde probabile, & saltem est temeratium, impium, & scandalosum oppositum pronunciare, & multo magis asserere errare posse in canonizatione. D.17.d.6. 218.d
Pontifex est superior generali Concilio. D. 23. d. 2. 290.b
A Pontifice ad generale Concilium appellare non licet. ibid.d.3. 293.b
Pontifex tantùm gaudet ordinaria potestate ad compellendos infideles sibi subditos ad Euangelium audiendum; alij verò potestate à Pontifice tantùm delegata. D. 51. d. 2. 640.c
Pontifex nequit compellere infideles sibi non subditos in temporalibus vt naturalem seruent legem. D. 52. d. 2. 646.c
Pontifex nequit errare in censura, qua declarat propositionem esse erroneam, aut temerariam, neque in iudicio, quo iudicat opinionem vnam esse altera probabiliorem, aut opinionem reuera falsam vt probabiliorem approbare, quod ita certum est vt oppositum dicere sit error apertus. D.55.d.5. 672.e
Pontifex aliquando ad sedandas controuersias prudentes permittere potest vt duas opiniones ex oppositio pugnantes, vt probabiles defendantur. ibid.
Pontificis autoritate potest hæreticus, aut Apostata priuari dominio & iurisdictione in subditos. D.57. d.2. 681.c
Pontificiam dignitatem in Pontificibus residentem cum Episcopo Romano diuino præcepto fuisse copulatam non est de fide, est tamen non tantùm probabile, sed valde certum, Petrum mandato Christi copulasse. D.15.d.3. 196.c
Pontificia dignitas confertur à solo Deo, potestas verò designandi talem, vel talem personam spectabat olim ex sola Pontificis concessione ad populum, modò est restricta ad solos Cardinales, à quibus Pontifex auferre potest, & aliis personis dictam tribuere potestatem. ibid.
Nullus Pontifex potest eligere sibi successorem, nisi speciali priuilegio Dei, quo solo Petrus, Linum, Cletum, vel Clementem elegit. ibid.
In casu quo potestas eligendi Pontificem à Cardinalibus fuisset sublata, & nulla specialis persona ad talem electionem faciendam esset designata à Pontifice, summi Pontificis electio spectaret ad populi Romani clerum, suppositâ tamen vnione pontificiæ dignitatis quæ modò cum Episcopo Romano perseuerat. ibid.
Potestas conuocandi Concilium generale ad solum Pontificem spectat, præsidere verò in eo ad ipsum vel eius legatos. D.18. d.2. 235.d
Asserere non esse in Pontifice potestatem approbandi religionem, non fugit hæresim.
Pontifex hæreticus an ipso facto defectu fidei sit à Pontificia dignitate depositus, vel à quibus saltem personis deponi possit, vide verbo, *Deponere.*

Potentia Dei absoluta quæ possint, vel non possint fieri.

Potentia absoluta Deus mentiri non potest, & oppositum dicere est temerarium, erroríque proximum. D. 3. d. 1. 40.b
Eadem absoluta potentia nequit mendacium proferre per alium vt ipso Deo testificatum, aut aliquem mouere ad errorem (etiam in casu quo hæc sine mentientis peccato fierent) & oppositum dicere est erroneum. ibid.d.2. 45.b
Absoluta potentia nequit dari habitus infusus fidei, qui simul sit principium actus euidentis de credibilitate alicuius obiecti, & actus obscuri de veritate eiusdem. D.7.d.5. 99.d
Absoluta potentia nequit actus fidei acquisitæ cum cognitione euidenti orta ex cognitione sensitiua simul reperiri in eodem intellectu, siue in vno, siue in pluribus locis constituto. D.8.d.2. 115.d,e
Potentia absoluta nequeunt actus contrarij, quales sunt assensus, & dissensus simul in eodem subiecto reperiri. ibid. d.3. 119.d
Absoluta potentia nequeunt simul reperiri actus infusæ fidei, aut acquisitæ cum intuitiua visione eiusdem obiecti. ibid. d.5. 125.d
Potentia absoluta possunt simul reperiri habitus & actus diuinæ fidei, & Theologiæ cum habitu luminis gloriæ, & clara Dei visione; dicere verò prædicta simul esse posse de lege ordinaria est improbabile & temerarium. D.11.d.1. 158.d
Prædicta absoluta potentia potest peccator adultus absque præuio diuinæ fidei actu iustificari, nequit tamen eadem absoluta potentia actum supernaturalem dilectionis Dei elicere sine illo. D.25.d.3. 324.c,d
Absoluta potentia potest intellectus elicere assensum diuinæ fidei absque libero affectu voluntatis. D. 29. d. 4. 380.b

Potentia absoluta diuinam fidem simul esse non posse in eodem intellectu cum abstractiua scientia, probabilior tenet opinio. D.8.d.6. 130. d

Potentia absoluta nequit fieri vt idem numero actus sit actus diuinæ fidei,& scientiæ simul, aut Theologiæ, & claræ visionis eiusdem obiecti. D.12.d.1. 162. a, b

Nequit fieri potentia absoluta vt ab obiectis specie differentibus ibidem actus vel assensus intellectus secundùm rem de eodem obiecto deriuentur. ibid. d.2. 166.d

Fieri nequit absoluta potentia vt aliquod opus meritorium sine libertate fiat. D.31.d.1. 390.a

Probabile est absoluta potentia fieri non posse opus meritorium de congruo solis naturæ viribus. ibid.

Potentia absoluta potest Deus supplere concursum habitus diuinæ fidei,& cum hominis intellectu ad assensum fidei concurrere. D.38.d.2. 487.a

Potentia absoluta fieri potest alicui propriæ damnationis æternæ reuelatio, facta verò reuelatione an tali homini desperare liceret: vide summario conclusionum D.64.d.2. conclus.2.

Potentia absoluta redire nequeunt quantum ad culpam & maculam semel peccata dimissa. D.71.d.2. 887.e

Absoluta potentia nequeunt simul inueniri mortale peccatum,& gratia sanctificans. D.72.d.6. 919.e

Potentia absoluta fieri nequit vt elicere actum charitatis sit mortale peccatum. D.78.d.1. 995. d, e

Practicum, & praxis.

Habitus diuinæ fidei formaliter est practicus & speculatiuus. D.38.d.6. 495.c

Praxis & speculatio tunc sunt differentiæ essentiales diuersos habitus specie constituentes quando sigillatim,& per se sunt obiectum adæquatum; secus verò quando sunt tantùm inadæquatum. ibid.

Præceptum.

Qui nollet sponte aliquod præceptū adimplere peccaret, etiamsi reuelatione cognouisset se tale præceptum non adimpleturum. D.64.d.2. 774.d

Præceptum correptionis fraternæ & auditionis Missæ, & aliud quodcunque præceptum implere quis potest,etiamsi ob malum finem adimpleatur. D.86.d.2. 1078.d

Præcepto correptionis fraternæ qui, quando, & quomodo obligentur,& de ordine correptionis fraternæ:vide verbo, *Correptio fraterna.*

Præceptum fidei: vide, *Diuinæ fidei præceptum.*

Quæ teneantur fideles ex præcepto credere: vide ibidem.

Prædicator.

Prædicator non tenetur ad explicandam doctrinam singulis, sed satis est multis in Ecclesia congregatis explicare. D.28. d.2. 365. b

Prælati religionum.

Prælati, an, quando, quos defectus,& in quibus euentibus corripere teneantur, & an peccent duplici peccato non corripiendo: vide verbo, *Correptio*, in titulo, *De præcepto correptionis.*

Prælati quid possint agere cognito aliquo peccato alicuius subditi via secretæ denunciationis ipsi vt Patri factæ: vide verbo, *Societas Iesu.*

Prælati licitè possunt in religione designare vigiles & obseruatores defectuum,vt subditorum defectus ipsis reuelent. D.89. d.5. 1105.d

Prælato religionis licitum est, si suspicionem habeat de minus prudenti alicuius subditi conuersatione dare illi socium prudentem,& discretum,vt si aliquid nouerit possit Prælato ipsi vt Patri denunciare. ibid.

Non licet Prælato admonere sociū,& dicere illi: Obserua istum fratrem, nisi fortè habuerit iam aliqua indicia, & rumor aliquis alicuius defectus ad Prælatum peruenerit. ibid.

Prælati possunt in omnibus officinis celatores statuere, vt quidquid viderint correptione dignum illi deferant. ibid.

Præmium.

Præmium, quod pro merito de congruo retribuitur, nequit secundùm Bellarm. merces sine inconuenienti appellari, secundùm Vasquez tale præmium est appellandum remuneratio. D.30.d.2. 385.c

Præmium aliquod accidentale an possint mereri beati sibi, vel aliis merito de congruo: vide verbo, *Beati.*

Præmium diuisibile non respondet actioni meritoriæ in instantibus purè conseruatiuis. D.68.d.3. 832.a

Item in dictis instantibus nequit respondere præmium aliquod indiuisibile terminatiuum præmij essentialis. ibid.

Præmium debitum actui remisso statim dari,non est à Tridentino definitum. D.68.d.5. 843.b

Præsidere.

Præsidere in Concilio generali spectat ad Pontificem,vel eius legatos. D.8.d.2. 115. d, e

Præsidere in aliis Conciliis ad quos pertineat: vide, *Concilia.*

Presbyter.

Presbyter: vide, *Ecclesiastici.*

Princeps.

Principes Christiani quos possint in bellum iustum vocare,& quibus personis auxilium ad bellum iustum accipere:vide, *Bellum*, titulo, *Princeps Christianus.*

Princeps quid possit in bello iusto facere,& quid concedere militibus pugnantibus in eo: vide, *Bellum*, titulo, *Quid licitè possit Princeps, &c.*

Principes & Duces generales tenentur ex iustitia debitum stipendium militibus dare. D.92.d.4. 1154. a

Principes an,& quando restituere teneantur damna secuta militibus in iniusto bello, quando milites inuiti pugnarunt, & an etiam restituere teneantur damna, quæ sequuntur ex bello, quando ante inceptum bellum dabatur eis perfecta satisfactio, & eam acceptare noluit: vide verbo, *Bellum*, titulo, *Quæ obligatio oriatur ex bello, &c.*

Prius, & posterius.

Idem posse esse, prius,& posterius, in diuerso genere causæ,explicatur. D.77.d.3. 977.d

Probabile, & improbabile.

Probabilis ratio fidei meritum minuit, secundùm Caiet. verius est quòd si voluntas efficax credendi rationem probabilem antecedat, rationem probabilem non minuere fidei meritum; secus verò si rationem probabilem fides sequatur. D.32.d.2. 404. a

Probabilis est opinio tam affirmans quàm negans intensionem infusorum habituum iuuare ad facilitatem suorum actuum. D.46.d.8. 593.c

Probabilitas opinionis non tantùm ex authorum multitudine, sed etiam ex rationum pondere petenda est. D.55.d.3. 667.e

Improbabilis est opinio,quæ tenet aliquid contra naturalem legem,diuinam,positiuam Ecclesiæ,aut contra manifestum Pontificis decretum. ibid.

Improbabilis opinio in quo à temeraria distinguatur: vide, *Opinio.*

Promissio.

Promissio & iuramentum promissorium ad sui obligationem sequentes expostulant conditiones. Prima est vt liberè. Secunda vt circa rem grauem,& honestam eliciantur. Tertia quam singulariter promissorium exigit iuramentum factum in confirmationem alicuius contractus est vt obligatio contractus perseueret. Quarta quam petit promissio dependenter ab aliqua promissa rei conditione est,vt fides promissarij inuitabilis permaneat. Quinta quam promissio, & iuramentum dictum petunt, est vt tam rerum,quàm personarum status qui fuit tempore promissionis, aut iuramenti non sit notabiliter variatus tempore futuro quo prædicta adimplenda sunt. Sexta denique est vt ante adimpletionem sint à conditione purificata,si sub aliqua conditione emissa fuerunt. D.19.d.1. 245.a

Tam promissio, quàm iuramentum promissorium cuicunque, etiam inimico, aut hæretico factum à Concilio, Pontifice, vel Principe sæculari grauem inducet obligationem si prædictæ conditiones in dicta promissione & iuramento reperiantur. ibid.

Alia plura de promissione & iuramento hæretico factis vt securè ad Concilia venire possit,& de talis promissionis & iuramenti obligatione tractantur. ibid.

Promissio,& fides hostibus seruandæ sunt si habeant conditiones ad obligationem requisitas. D.94.d.1. 1162. c, d

Prophetia, Prophetæ, Propheticum.

Prophetia est æqualis certitudini cum certitudine diuinæ fidei, quando prophetia fit mediante fidei lumine, & vlteriùs addit euidentiam testimonij Dei. D.42.d.1. 537. c

Ex prophetiis in veteri lege factis & impletis in noua,& ex multis aliis capitibus credibilitas mysteriorum fidei mirabiliter declaratur. D.7.d.3. 93.c

Prophetæ, & antiqui Reges speciali Dei priuilegio ferebant iudicium in spiritualibus. D. 18. d. 2. 235. d
Hieronymus & LXX. Interpretes licèt in editione & translatione de facto non errauerint, spiritum tamen propheticum non habuerunt. D. 22. d. 2. 275. a

Propositio.

Propositio externa mysteriorum fidei requiritur communi lege ad assensum diuinæ fidei. D. 7. d. 7. 107. c
Propositio rei credendæ est tantùm conditio ad prædictum assensum. D. 2. d. 1. 25. b
Propositio illa, facienti quod in se est Deus non denegat gratiam, quomodo sit intelligenda referatur.

Propositiones censurabiles quæ sint, & quid sint.

Propositiones censurabiles, quas numerat Constant. Concil. sunt sequentes: Hæretica, hæresim sapiens, erronea, temeraria, scandalosa, seditiosa, & piarum aurium offensiua. D. 55. d. 3. 667. e
Propositio hæretica dicitur communiter illa, quæ fidei diuinæ primatiè contrariatur, & secundùm aliquos illa etiam quæ opponitur conclusioni ortæ ex principiis diuinæ fidei. ibid.
Propositio hæresim sapiens non est quæ primo aspectu videtur hæresim significare, sed illa, quæ licèt sensum catholicum habere possit, ex circunstantiis tamen proferentis hæresis speciem habet. ibid.
Propositio erronea est, quæ est contra conclusionem, ex principiis fidei euidenter deductam. ibid.
Propositio errori proxima est, quæ ex dictis fidei principiis probabiliter tantùm deducitur. ibid.
Propositio temeraria communiter vocatur à Theologis, illa quæ est contra communem Doctorum sententiam sine graui & solido fundamento autoritatis, vel rationis prolata. ibid.
Secundùm aliquos dicitur etiam propositio temeraria, alicuius loci Scripturæ, vel Concilij interpretatio, leui ratione & sine solido fundamento deducta, contra sensum, quem verba Scripturæ vel Concilij præseferunt. ibid.
Propositio scandalosa, est, quæ in materia graui fidem vel mores spectante scandalum generat. ibid.
Propositio seditiosa dicitur, quæ generat contentiones. ibid.
Propositio piarum aurium offensiua est, id quod per se sonat. ibid.
Propositio improbabilis differt à temeraria, quia hæc est contra communem Doctorum sententiam, vt suprà explicatum est; improbabilis verò erit, etiamsi non sit contra communem Doctorum sententiam, dummodo solido careat fundamento. ibid.
Ex quo autem sit colligendum quando propositio sit improbabilis vel probabilis, ex variis Doctoribus aperitur. ibid.
Propositionem hæreticam, erroneam, scandalosam, vel similes docens propositiones certò sciens se errare, ex eo præcisè quòd doceat peccat mortaliter, non tamen speciali peccato contra charitatem Dei, aut proximi, nec contra obedientiam specialem Dei, peccat tamen contra fidei diuinæ præceptum. D. 55. d. 4. 671. a
Item non peccat contra specialem virtutem misericordiæ. ibid.
Hæresim docens peccat malitia peccati hæresis, docens errorem vel doctrinam errori proximam, vel ex qua possit deduci aliquid contra fidem, licèt remotè, peccat contra fidei præceptum: sicut docens aliquid immediatè & proximè fidei diuinæ contrarium. ibid.

Propositum.

Propositum de cætero mortaliter non peccandi in dolore pœnitentis inclusum non obligat ex se formaliter sub noui peccati obligatione, sicut nec aliud quodcunque propositum. D. 71. d. 3 889. c, d

Proximus.

Proximus nequit diligi charitate theologica nisi propter Deum diligatur. D. 66. d. 1. 802. a
Proximus potest diligi charitate theologica vt obiectum materiale, secundùm communem sententiam Theologorum cum S. Thom. D. 73. d. 1. 931. a
Proximus nequit diligi charitate theologica vt amicus. D. 73. d. 2. 933. d quid verò circa hoc sentiat S. Thom. vide verbo, *S. Thomas.*
Actus quo diligitur proximus ex complacentia eiusdem ad quam spectet virtutem, vide verbo, *Dilectio.*
Proximus nequit diligi charitate acquisita formaliter vt amicus. D. 73. d. 3. 937. a
Licitè potest quis intensiori dilectione proximum quàm seipsum diligere. D. 75. d. 1. 951. d
Nequit quis intensiori actu dilectionis appreciatiuo proximum quàm seipsum diligere. ibid.
Alia quæ potest quis vel non potest ob salutem animæ proximorum, & de ordine diligendi proximos, vide verbo, *Dilectio.*

Prudentia, & imprudentia.

Obiectum prudentiæ.

Obiectum huius virtutis, est verum. D. 99. d. 1. 1244. b
Obiectum prudentiæ non est verum speculatiuum. ibid. 1
Obiectum prudentiæ est singulare. ibid.
Obiectum prudentiæ est distinctum ab omnibus obiectis aliarum virtutum. ibid.

Prudentia respectu virtutum moralium.

Prudentia non præstituit finem abstractum à materia, virtutibus moralibus. D. 99. d. 2. 1245. c
Prudentia est necessaria ad eligenda media in ordine ad finem, cùm de illis potest esse consultatio. ibid.
Prudentia est necessaria vt præstituat finem in singulari materia, & mediocritatem eligat. ibid.

De prudentia respectu virtutis theologicæ.

In virtutibus theologicis prudentia non est necessaria ad inueniendum medium ex parte obiecti, sed ex parte subiecti. D. 99. d. 3. 1247. a

Prudentiæ habitus.

Habitus prudentiæ acquisitæ est virtus. D. 99. d. 4. ibid. d
Prudentia est specialis virtus. ibid.
Prudentia, quæ versatur circa proprium bonum, est vnus tantùm habitus. ibid.
Prædictus prudentiæ habitus habet extensionem circa diuersas materias. ibid.
Habitus prædictus producitur efficienter à suis actibus. ibid. d. 6. 1251. a
Huius habitus subiectum proximum est intellectus non sensus internus, nisi per quandam applicationem. ibid.
Habitus prudentiæ acquisitæ potest in eo qui mortaliter peccauit permanere, & potest concedi in eo aliquis actus prudentiæ acquisitæ, in eo tamen manere nequit prudentia simpliciter perfecta. ibid.
In iustis non semper acquisita prudentia. ibid.
In iuuenibus nequit esse absoluta & perfecta prudentia acquisita. ibid.
In beatis manet prudentia acquisita, minimè in damnatis. ibid.

Prudentiæ corruptio.

Prudentia potest amitti, & corrumpi per affectum prauum; quando ex illo oritur vt quis imprudenter operetur in materia virtutis moralis. D. 99. d. 7. 1253. b, c
Per actum imprudentiæ quo quis mouetur ad venialiter delinquendum corrumpitur aliquid habitus acquisitæ prudentiæ. ibid.

Prudentiæ acquisitæ actus.

Prudentiæ acquisitæ actus est verus per conformitatem ad obiectum quod enuntiat, estque conformis alicui appetitui recto, nempe propositio finis secundùm se. D. 99. d. 5. 1249. c
Prudentiæ iudicium semper est verum, licèt aliquod aliud iudicium speculatiuum falsum admittatur. ibid.

Prudentia infusa.

Prudentia infusa verè existit, cuius obiectum est verum practicum singulare in ordine ad effectum supernaturalem. D. 99. d. 7. 1273. b, c
De actu huius prudentiæ in ordine ad virtutes morales infusas philosophandum est sicut de actu acquisitæ prudentiæ in ordine ad virtutes acquisitas. ibid.

Habitus prudentiæ infusæ.

Habitus prædictus est vnus in ordine ad proprium bonum. ibid.
Deus solus est causa efficiens huius habitus materialis proxima intellectus. ibid.
In peccatoribus mortaliter delinquentibus dictus habitus non manet. ibid.
Prudentia infusa quæ in hominibus iustis est, potest per intensiorem actum augeri, atque per actum remissum meritoriè. ibid.

Prædictus habitus corrumpitur per actum imprudentiæ qui ad peccatum mortale mouet; non verò per illum, qui ad veniale tantùm mouet. ibid.
Prudentia infusa, quæ versatur circa bonum commune, differt specie à prudentia infusa quæ circa bonum proprium versatur. D.100.d.1. 1267.b
Prudentiam ab eubulia distinctam dicere, & dicere ad eam spectare vtrumque, dici probabiliter potest. ibid.

Imprudentia.

Imprudentia est speciale peccatum in genere moris. D.101.d.1. 1278. a
Imprudentiæ vitia sunt defectus secundùm se intra cognitionis genus, peculiari quadam ratione. ibid.

Pugnare.

Pugnare in bello iusto an clericis prohibitum: vide, *Bellum.*

Purgatorium.

Purgatorij animæ an aliquid sibi, vel aliis mereri possint: vide, *Anima.*

R

Recitatio.

Officij diuini recitatio & alij cultus ministrum Ecclesiæ non necessariò exigentes an possint non beatificatis deferri: vide, *Cultus.*

Reconciliatio cum inimico.

Reconciliationis externa signa quando quis teneatur inimico exhibere: vide verbo, *Dilectio*, titulo, *De præcepto dilectionis respectu inimicorum.*

Redditus bonorum Ecclesiasticorum.

Ex redditibus Ecclesiasticis quomodo Ecclesiastici obligentur ad eleemosynam faciendam: vide, *Ecclesiastici.*

Reflexus actus.

De reflexo actu voluntatis: vide, *Actus reflexi voluntatis.*

Regula, vel canon de credendis.

Regula vel canon de credendis, nec est, nec vnquam fuit propriũ & internum cuiuscunque priuatæ testimonium, nec sola Scriptura sacra, sed sola Ecclesia catholica ad quam solam omni tempore canonicorum librorum declaratio & interpretatio spectauit. D.5.d.2. 74.b
Libri omnes, qui sunt in editione vulgata D.Hieronymi, & à Tridentino sunt numerati, sunt vt infallibiles regulæ & canones habendi. D.21.d.1. 258.b

Regula nona summarij constitutionum Societatis Iesu.

Regula prædicta Societatis Iesu, quæ ait vnumquemque contentum esse debere vt omnes sui defectus superiori vt Patri deferantur, nulla præmissa admonitione secreta, laudabilis est. D. 89.d.4. 1101. a, b
In prædicta regula quid contineatur, & qua ratione se debeant gerere superiores quibus prædicto modo defectus subditorum reuelantur: vide, *Societas Iesu.*

Religio pro cultu.

Virtuti religioni quid opponatur: vide verbo, *Blasphemia.*
Religio in quo à virtutibus theologicis distinguatur: vide, *Spes.*

Religiones.

Omnes religiones possunt instituere licitè statutum, vt ad maiorem cuiuscunque religiosi humilitatem vnus quis velit vt omnes sui defectus ad Prælatum vt Patrem deferantur, nulla præmissa fraterna correptione secreta, per quam unque personam qui tales defectus extra confessionem nouerit. D.89. d.4. 1101. a, b
In quacunque religione possunt à superioribus vigiles & obseruatores defectuum religiosorum assignari, vt ipsis superioribus defectus quos viderint deferantur. ibid.

Religiosi Societatis Iesu.

Omnes, qui post biennium nouitiatus in Societate Iesu tria vota simplicia emittunt sunt vere & simpliciter religiosi. D.16.d.3. 107.b

Repræsaliæ.

Repræsaliæ sunt quasi iteratæ apprehensiones secundùm Syluest. secundùm alios impignorationes. D.92.d.4. 1154.a
Repræsaliæ sunt licitæ, quando aliquis de aliena Republica aliis de altera damnum intulit, & superior illius, qui damnum intulit damnificum, non punit, neque curat vt illati damni recompensatio fiat. ibid.
Princeps, qui fuit in culpa vt repræsaliæ ab alio Principe concedantur, obligatur ad restituendum innocentibus suæ Reipublicæ bona ab illis ablata. ibid.

Reprobus.

Reprobo potest de potentia absoluta propriæ damnationis fieri reuelatio, qua facta non peccaret talis homo desperando. D. 64.d.2. 774.d

Reseruatum.

Excommunicatio in hæreticos lata est soli Pontifici reseruata. D.56.d.2. 675. e
Hæresis purè mentalis de facto non est reseruata, potuit tamen Ecclesia eam reseruare eo modo quo potest alia mortalia peccata reseruare. ibid.

Resolutio.

Resolutio assensus diuinæ fidei fit tanquam in vltimam rationem formalem in infallibile Dei testimonium. D.2.d.4. 37.b

Restituere.

Non tenetur restituere qui accepit pretium alicuius rei per simoniam mentalem. D.83.d.2. 1061.b
Bona, quæ sunt obnoxia restitutioni, an licitè possint extremè indigentibus elargiri, & bonis sic elargitis an teneatur debitor creditori restituere, vel pauperes extremè indigentes si ad ditiorem peruenerint fortunam: vide verbo, *Eleemosyna*, titulo, *De materia de qua fieri potest eleemosyna.*
Restituere non obligari pauperem qui ficta paupertate eleemosynam acquisiuit, docuit Sotus. D.85.d.2. 1070.b
Contrarium docet communis sententia Doctorum, & varia fundamenta huius veræ sententiæ adducuntur, quæ fundamenta sunt scitu digna, sunt enim veluti principia ad philosophandum circa alias materias, quando scilicet contractus aliquis sit validus, vel inualidus. ibid.
Restituere quæ, & quando milites teneantur: vide verbo, *Milites.*
Restitutioni obnoxia an sint omnia bona, quæ milites capiunt in bello iusto ab hostibus: vide, *Bellum*, titulo, *An bona omnia quæ milites, &c.*
Restituendum est integrum damnum ex iniusto bello secutum. D.92.d.4. 1154.a
Princeps an teneatur resarcire omnia damna quæ passi sunt milites in bello iniusto, quando ad ipsum bellum inuiti venerunt: vide, *Bellum*, titulo, *Quæ obligatio oriatur ex bello iniusto, &c.*
Princeps an teneatur restituere omnia damna, quæ ex bello fuerint secuta, quando ante exordium belli dabatur ei perfecta satisfactio, & acceptare eam noluit: vide ibid.

Reuelatio.

De potentia absoluta potest alicui fieri propriæ damnationis reuelatio, qua facta non peccaret desperando ille cui reuelatio facta esset. D.64.d.2. 774.d
Reuelatione sciens se de facto aliquod præceptum non adimpleturum, peccaret illud non adimplendo. ibid.
Reuelationem solam internam sufficere de lege ordinaria ad assensum fidei diuinæ, & nulla ratione requiri externam propositionem credendorum, docent hæretici. D.7.d.7. 107.e
Reuelatio criminis occulti potuit licitè fieri superiori vt Patri, quando ex tali reuelatione speratur fructus reuelati, & talis reuelatio non est contra iustitiam.
Reuelatio criminis occulti superiori vt Patri licita est in religione Societatis Iesu, non præmissa correptione secreta, siue frater sit emendandus, siue secus, ea secreta correptione. D. 89.d.5. 1105.d
Obligatio reuelandi crimen occultum in religionibus via secretæ denunciationis, superiori vt Patri.

Reuiuiſcentia.

Reuiuiſcentia meritorum, vide, *Meritorum reuiuiſcentia.* Reuiuiſcentia peccatorum, vide, *Peccatorum reuiuiſcentia.*

Rex.

Reges, & Prophetæ veteris Teſtamenti ex priuilegio Dei, poterant eſſe Iudices in ſpiritualibus.

Regibus, & perſonis bono communi maximè neceſſariis tenetur priuata perſona in extrema neceſſitate iacentibus cum propriæ vitæ periculo humano modo ſuccurrere. D.82.d.5. 1045.b

Roma.

Roma de facto infideles ſibi ſubditos ad Euangelij auditionem compellit. D.51.d.2. 640.c

S

Sacerdotes.

SAcerdotes, vide, *Eccleſiaſtici.*

Sacerdotes Societatis Ieſu, vide, *Societas Ieſu.*

Sacramentum.

Sacramentorum Baptiſmi & matrimonij effectus recipi poteſt abſque aliquo auxilio per Chriſtum ex parte recipientis præcedente. D.61.d.2. 719.c

Sanctificare, ſanctitas.

Sanctitatem amitti poſſe definiuit Trid. contra Caluinum. D.72. d.2. 901.c

Sanctificari an quis poſſit ſolo charitatis habitu ſine gratia ſecundùm ordinariam legem: vide, *Habitus charitatis.*

Sanctitatis diminutio.

Status ſanctitatis, qui conſtituitur per relationem ad opera meritoria, non retractata, nequit ob venialia peccata diminui. D. 72.d.1. 898.b

Satisfacere, ſatisfactio.

Satisfactione æquali Principi data ſtatim tenetur omittere bellum. D.92.d.3. 1150.a,b

Cùm Principi ante inceptum bellum plena offertur ſatisfactio, tenetur damna ex bello ſecuta reſtituere quando eam acceptare noluit. D.92.d.4. 1154.a

Scandalum quod, & quotuplex.

Scandalum definitur dictum, vel factum minus rectum, præbens occaſionem ruinæ, & huiuſmodi ſcandalum appellatur actiuum. D.95.d.1. 1174.d

Scandalum Græcè ſignificat offenſionem, ruinam, vel impactionem pedis. ibid.

Scandalum paſſiuum eſt peccatum eius, qui ſcandalizatur, & oritur aliquando ex opere alterius, quod nec eſt malum, nec habet ſpeciem mali, & tunc, qui operatur non dicitur eſſe occaſionem ruinæ, ſed peccans, ſumere occaſionem peccandi. ibid.

Scandalum aliud eſt generale, aliud ſpeciale. ibid.

Quoties quis opere non malo, ſed habente ſpeciem mali, præbet alicui ruinæ occaſionem, facit ſpeciale peccatum ſcandali cum ſolo voluntario indirecto ſecundùm Armill. & alios; ſecus cùm opus eſt ex ſe malum, tunc enim ſecundùm eoſdem requiritur voluntarium directum. D.95.d.2. 1175.b

Caiet. putat primum ſupradictum opus primo modo factum, ſcilicet voluntario indirecto reduci ad peccatum ſcandali, factum verò voluntario directo ad peccatum ſpecialis ſcandali per ſe, prædictæ tamen ſententiæ non ſunt veræ. ibid.

Alij docent tunc eſſe ſpeciale peccatum ſcandali, quoties quis ita eſt cauſa peccati alterius vt imputetur ei qui cauſam cadendi dedit. ibid.

Ad peccatum ſpeciale ſcandali requiri directum voluntarium multo verius eſt, quod multis probatur, & rationibus roboratur. ibid.

Peccatum ſpeciale ſcandali non committit, qui alteri conſulit homicidium alterius, niſi directè intendatur ruina illius, qui occiſurus eſt. ibid.

Nullus dixit peccatum ſcandali eſſe contra iuſtitiam. ibid.

Ruina proximi cùm non eſt directè volita non habet ſpecialem oppoſitionem cum aliqua virtute. ibid.

Ruinam alterius indirectè volitam non conſtituere ſpeciale ſcandali peccatum, (quia ruina ſic volita eſt circunſtantia communis omnibus peccatis) efficaciter probatur, & diluitur oppoſitio aliquorum contendentium prædictam opinionem efficaciter non probari. ibid.

Ad rationem ſpecialis ſcandali actiui requiritur directum voluntarium, ex S. Thom. ibid. d.3. 1180.e

Scandalum paſſiuum ex eodem S.Th. non eſt ſpeciale peccatum. ibid.

Scandalum quod Patres communiter reprehendunt, tantùm eſt ſcandalum generale. ibid.

Inducens aliquem ad peccatum aliquod ſpeciale, poteſt peccare duplici peccato, ſi inducat illum ad peccandum ex intentione expreſſa ruinæ illius. D.95.d.4. 1183.b

Si præter peccatum, ad quod inducitur proximus, verè ibi interueniat omiſſio correptionis debitæ, duplex tunc peccatum erit. ibid.

Scandalum peculiare eſt contra virtutem ſpiritualis miſericordiæ. ibid.

Scandalum paſſiuum eſt peccatum mortale, aut veniale, prout ſcandalizatus peccauerit. D.95.d.5. 1185.c

Scandalum actiuum generale eſt peccatum mortale, quando quis inducit alterum ad mortale; & veniale, quando inducit tantùm ad veniale. ibid.

Scandalum actiuum ſpeciale eſt peccatum mortale, quando quis directè vult inducere ad mortale. ibid.

Velle expreſsè, & directè inducere ad peccatum veniale, ſolum eſt veniale ſcandali peccatum. ibid.

Licitum eſt ſuadere minus malum ei qui vult facere maius. D. 95.d.6. 1186.d

Quando quis paratus eſt magnum furtum committere nō ſolùm eſt licitum conſulere furtum minus, ſed etiam cum illo cooperari, ſidque non tantùm licet domino bonorum, ſed etiam cuilibet alteri. ibid.

Minus malum quod in dictis caſibus ſuaderi poteſt non debet intelligi de minori malo ſecundùm ſpeciem malitiæ, ſed de minori malo ſimpliciter, conſideratis omnibus circunſtantiis. ibid.

Non eſt licitum ſine peccato ſcandali incitare ad peccandum eum, qui iam paratus erat illud committere. ibid.

Non licet ſine peccato ſcandali famulis miniſtrare cibaria dominis ſuis eo tempore, quo non poſſunt domini illis bene vti. ibid.

Non poteſt eſſe vniuerſim verum quodcunque poſitiuum præceptum omittendum eſſe propter quodcunque ſcandalum paſſiuum. D.96.d.1. 1194.a

Obligatio vitandi ſcandalum paſſiuum aliquando eſt iuris poſitiui. ibid.

Quoties in redemptione vexationis iniuſtæ offertur materia minoris peccati, vexati, licita erit vexationis redemptio. D.96.d. 43. 1200.c

Nullum præceptum etiam iuris poſitiui omittendum eſt ob vitandum ſcandalum paſſiuum. ibid.

Quotieſcunque datur occaſio peccati opere malo, vel habente ſpeciem mali, ſcandalum tribuitur occaſionem danti. D.96. d.2. 1197.b

Quoties ſcandalum paſſiuum alterius futurum eſt ex malitia, nullus tenetur omittere opus, quod nec eſt malum, nec habet ſpeciem mali propter malitiam alterius, quando opus illud vtile eſt, temporaliter, vel ſpiritualiter operanti. ibid.

Quoties paſſiuum ſcandalum futurum eſt ex ignorantia, aut infirmitate, debet ad tempus differri opus nobis vtile, quod non eſt in præcepto. ibid.

Quoties temporale damnum ipſius ſcandalizati coniunctum eſt peccato illius. v.g. in bonis diuitiarum, ceſſandum eſt ab opere in his caſibus in quibus obligamur ex miſericordia ad impediendum tale damnum. D.96.d.3. 1200.c

Scandalo ſecluſo quid poſſint Chriſtiani licitè facere inter hæreticos commorantes, vide, *Chriſtianus.*

Scandaloſa propoſitio quid ſit, vide, *Propoſitio cenſurabilis.*

Scandaloſam propoſitionem, hæreticam, vel ſimiles docens quomodo peccet, vide ibid.

Schiſma.

Schiſma eſt voluntaria ſeparatio à catholicæ Eccleſiæ vnitate. D.91.d.3. 1118.a

Prædictum peccatum poteſt eſſe cum hæreſi, & ſine illa. ibid.

Schiſma non eſt immediatè contra formale obiectum charitatis. ibid.

Scientia.

Scientia intuitiua & abſtractiua poſſunt eſſe ſimul. D.8. d.2. 115.d,e

Scientia abſtractiua nequit vlla ratione in eodem intellectu cum opinione aut acquiſita fide ſimul reperiri. ibid. d.4. 122.c

Scientiam abſtractiuam ſimul eſſe non poſſe vlla potentia cum fide diuina probabiliori tenet opinio. ibid. d. 6. 130.b
Scientia abſtractiua poteſt eſſe ſimul cùm euidentia atteſtantis, eiuſdem obiecti; ſecus cum clara viſione eiuſdem obiecti, aut cum mathematicis ſcientiis viſioni ferè æquiualentibus, aut cum fide humana. D. 9. d. 6. 150.d
Scientiæ actus poteſt eſſe cum opinione in certo quodam ſtatu conſiderata. D. 10. d. 1. 154.a
Scientia, & opinio de eodem obiecto adæquato ſimul eſſe non poſſunt, bene tamen de inadæquato. D. 26. d. 1. 332.d
Scientiæ quæ ratione dici poſſint certiores diuina fide, & qua minùs certæ, vide, *Fidei diuinæ certitudo.*
Scientia actualis cognoſci poteſt alio ſcientifico actu, ſecus verò actus diuinæ fidei alio actu reflexo ſupernaturalis fidei. D. 42. d. 5. 543.d
Scientia infuſa & ſupernaturalis eſt minus certa, quàm fides diuina, ſi certitudo ſumatur ex parte obiecti formalis, licèt ſcientia determinet magis aſſenſum ex parte euidentiæ. D. 42. d. 2. 537.c
Scientiæ donum, vide, *Donum.*

Scotus.

Scotus requirens ad aſſenſum diuinæ præuium actum voluntatis non loquitur de aſſenſu acquiſitæ, ſed diuinæ fidei, (vt docet Vaſquez.) D. 29. d. 3. 375.c,d
Scotus non ſenſit fidem acquiſitam quæ eſt diſpoſitio ad fidem diuinam, & poſt quam de facto diuina ſequitur fides, ex ſolis naturæ viribus procedere. D. 34. d. 2. 423.d
Scotus & alij ſenſerunt augmentum gratiæ & charitatis nunquam dari per actus bonos remiſſos, niſi in beatitudinis introitu. D. 68. d. 4. 839.d.
Scotus, Bonauent. & alij docuerunt habitum charitatis in infinitum creſcere non poſſe. ibid. D. 6. 845.c
Scotus & Vega dixerunt habitum charitatis & gratiæ non eſſe habitus diſtinctos realiter. ibid. d. vlt. 854.a
Scotus, & eius ſchola tenent potentia Dei abſoluta peccata ſemel dimiſſa poſſe ſubſequenti peccato reuiuiſcere. D. 71. d. 2. 887.e

Scriptura ſacra.

Sola Scriptura ſacra ſine Eccleſia catholica non eſt infallibilis regula & canon de credendis. D. 5. d. 2. 74.b
Scriptura ſacra ita difficilis eſt vt ad eam explicandam infallibili ſit opus authoritate. D. 23. d. 5. 297.b

Sectæ.

Sectæ Paganorum, Hæreticorum, & Iudæorum non differunt eſſentialiter in ratione infidelitatis. D. 5. d. 2. 74.b

Seditioſum.

Seditioſa propoſitio quid ſit, vide, *Propoſitio cenſurabilis.*

Sepulchrum.

Sepulchrorum ædificatio eſt opus honeſtum. D. 81. d. 2. 1031. d ibidémque explicatur ex profeſſo locus ille Lucæ 11. *Væ vobis qui ædificatis monumenta Prophetarum*, & ille Matth. 23. *Ædificatis ſepulchra Prophetarum, &c.*

Septuaginta.

LXX. vide, *Interpres.*

Seruus.

Seruus an poſſit, & de quibus facere eleemoſynam: vide, *Eleemoſyna*, titulo, *De perſonis, quæ poſſunt facere eleemoſynam, ſub hoc titulo, Seruus.*
Seruus Chriſtianus, qui ſubiectus eſt alicui hæretico, quid licitè poſſit domino proprio iubente facere: vide, *Chriſtianus.*

Symbola, Symbolum.

Symbola idem ſonant quod theſſeræ, quæ à ciuitatibus amicis dabantur, vt hoſpitaliter in aliis oppidis reciperentur. Secundùm alios ſignificant idem quod literæ, quæ ad permutationem pecuniarum dari ſolent. D. 13. d. 1. 170.d
Symbolum ſecundùm aliquos ſignificat etiam idem quod theſſera, qua milites ſocij ab hoſtibus & exploratoribus dignoſcebantur. Secundùm alios ſonat idem quod nota, vel ſignum alicuius myſterij, vel ſignum quo quis diſtinguitur ab alio. Secundùm alios. Denique ſignificat collectionem plurium in vnum. ibid.
Symbolum ſumitur communiter à fidelibus pro ſumma articulorum fidei, qui omnibus fidelibus credendi proponuntur, quo ſymbolo diſtinguuntur fideles ab infidelibus veluti ſigno quodam. ibid.
Symbolum ſumptum modo proximè dicto triplex eſt, vnum Apoſtolorum, alterum Athanaſij, tertium, Nizenum. ibid.
Valde conueniens fuit myſteria à fidelibus credenda eo modo quo ſunt in Symbolo diſponere. ibid.

Societas Ieſu.

Laudabilis eſt regula Societatis Ieſu, quæ ait vnumquemque contentum eſſe debere vt omnes ſui defectus extra confeſſionem cogniti ſuperiori vt Patri deferantur. D. 89. d. 5. 1105.d
In prædicta regula non tantùm continetur exhortatio patientiæ illius cuius defectus manifeſtantur, ſed etiam honeſta denunciandi facultas, nulla præmiſſa correptione ſecreta. ibid.
Superiores qui prædicto modo defectus ſubditorum cognouerint, poſſunt remouere illos à loco, vel aliquo miniſterio, quãdo tale munus ſubditi pendet à ſola ſuperioris voluntate. ibid.
Poteſt etiam licitè ſuperior re perſonæ modo dicto cognita, agere de illa cum ſuis conſultoribus ſi opus fuerit, conſeruata tamen ſemper delinquentis fama. ibid.
Emittentes in Societate Ieſu tria vota ſimplicia poſt biennium eſſe verè & ſubſtantialiter religioſos, ſicut profeſſos eiuſdem vel cuiuſcunque alterius religionis, definiuit Gregor. XIII. in Bulla Aſcendente Domino. D. 16. d. 3. 207.b
Sacerdotes Societatis Ieſu facultate Cardinalium ſacrorum rituum poſſunt de ſuo parente Ignatio officium diuinum recitare, & Miſſam cum Octaua celebrare. ante hanc facultatem ſolùm poterant prædicta facere in die ſui obitus. D. 17. d. 8. 223. c

Speculatiuum, & ſpeculatio.

Habitus diuinæ fidei eſt formaliter practicus, & ſpeculatiuus. D. 38. d. 6. 495.c
Speculatio & praxis tunc tantùm ſunt differentiæ eſſentiales habitus diuerſos ſpecie conſtituentes, quando ſigillatim & per ſe ſunt obiectum adæquatum alicuius habitus; ſecus quando non ſunt. ibid.

Species impreſſa.

Speciem infuſam infundi à Deo in ſenſibus, aut intellectu, quæ ad falſam cognitionem inclinet, omnino repugnat. D. 3. d. 4. 57.c
Species impreſſa abſtractiua, qua habeatur in via euidentia teſtimonij, nulla datur, vnde nec in Paulo poſt raptum talis manſit ſpecies adhuc in opinione dicentium diuinam eſſentiam in raptu vidiſſe. D. 9. d. 2. 139.c
Species infuſas Angelos accepiſſe in creationis inſtanti, & ipſos Angelos talis eſſe naturæ vt ſpecies impreſſas nequeant producere, vt probabilius eligitur cum Vaſq. D. 38. d. 5. 493.b,c
Species impreſſa creata Dei eſt impoſſibilis. ibid.
Species ſupernaturalis, qua agnoſcitur aliquod obiectum intuitiuè, nequit deſeruire ad actum fidei diuinæ reſpectu eiuſdem obiecti, bene tamen tanquam aliena ſpecies reſpectu diuerſi, & in hoc ſenſu explicari poſſunt aliqui recentiores, aſſerentes B. Virginem ad primum actum fidei habuiſſe ſupernaturalem, ideſt, ſumptam ab obiecto ſupernaturali ad eliciendum actum ſupernaturalem fidei circa myſteria fidei credenda. ibid.

Sperare, Spes,

Spes acquiſita.

Spes acquiſita, quæ de facto conducit ad ſpem ſupernaturalem nequit vlla ratione ex mala voluntate aliquáve circunſtantia vitiari. D. 61. d. 2. 719.c
Spes acquiſita hæreticorum poteſt vitiari. ibid.
Spes acquiſita circa obiecta ſupernaturalia ſi viribus naturæ haberi poſſet, poſſet etiam eſſe ſine dubio affectus aliquis falſæ ſpei. ibid.
Actus honeſtus acquiſitæ ſpei tantùm eſt actus ille, quo fide acquiſita myſteriorum fidei præſuppoſita futura bona ſperamus à Deo. D. 61. d. 4. 727.d
Actus prædictus ſpei nequit naturæ viribus fieri. ibid.
Actus iſte non reſpicit formaliter obiectum ſpei ſupernaturalis, ſed ſolùm materialiter. ibid.
Spes acquiſita non requiritur neceſſariò ante ſpem, & fidem ſupernaturalem, ſecus acquiſita fides. ibid.
Eſſe poſſe naturalem ſpem acquiſitam, tenet communis opinio. ibid.

Prædicta acquisita fides aliquo modo respicit Deum vt formale obiectum. ibid.
Spem acquisitam qua futura bona sperantur à Deo vt agente naturali non requirere habitum probabile est. ibid.
Spes acquisita, qua præsupponit fidem acquisitum mysteriorum nostræ religionis, & qua sperantur à Deo bona futura vt ab agente supernaturali, requirit habitum acquisitum. ibid.
Habitus requisitus ad istam spem est vera virtus, quæ quidem virtus aliquo modo theologalis vocatur. ibid.

Spes theologica.

Spes theologica accipitur à Theologis pro expectatione beatitudinis, & aliorum bonorum intermediorum, & conducentium, ad ipsius beatitudinis consecutionem. D. 60. d. 1. 703. b,c
Spes ad sui rationem requirit sequentia, iudicium de futuritione rei sperandæ. Secundò vt res futura speretur ab alio, & hæc speratio est quædam arduitas quæ spectat ad rationem formalem spei. ibid.
Spes, (sicut & aliæ theologicæ virtutes) distinguitur secundùm S. Thom. à virtute religionis; in quo verò hæc sita sit differentia, vide verbo, *S. Thomas*.
Spes sic potest definiri, speratio consequendi ab omnipotenti Deo beatitudinem propriam vel alienam: aliquo tamen modo ad nos spectantem, & media ad eandem beatitudinem consequendam. ibid.
Hæc spes communiter loquendo est necessaria in re, vel in voto intra, vel extra Sacramentum, ad iustificationem.
Spem theologicam nullo modo definiuit Paul. cùm dixit, *Fides est sperandarum substantia rerum* D. 36. d. 2. 452. a
Spes theologica an possit habere pro materiali obiecto beatitudinem alterius, controuersia est apud Theologos. D. 60. d. 4. 711. a
Spem dictam prædicto modo habere posse pro obiecto beatitudinem alterius, docent nonnulli. ibid.
Thomistæ idem putant suppositâ quadam vnione media charitate cum eo cui beatitudo speratur. Alij solam vnionem beneuolentiæ inter dictos requirentes idem affirmant & probant. ibid.
Spe theologica neminem posse alterius beatitudinem sperare, vt probabilius eligitur cum Vasquez, dicente Augustino spem theologicam solùm versari circa bona ad sperantem solùm spectantia. ibid..

Spei affectus.

Affectus spei distinguitur à desiderio, electione, & amore. D. 60 d. 1. 703 b,c
Ad affectum spei quid requiratur, vide in summario conclusionum. D. 64. d. 3. conclusione 3.

Spei actus.

Actus spei, qui imperat opera bona facere intuitu retributionis æternæ, non est inhonestus. D. 61. d. 2. 719. c
Probabile est nec actum spei nec alium voluntatis actum accipere posse malitiam ab alio actu imperante. ibid.
Actus spei nulla ratione potest vitiari ex aliquâ circunstantia. ibid.
Actus spei diuinæ non solùm est supernaturalis secundùm modum, sed etiam secundùm substantiam. D. 61. d. 3. 721. d
Actus spei non manet in beato circa propriam beatitudinem adhuc vt conseruandam. D. 62. d. 1. 737. b,c
Nullus potest actu spei theologicæ sperare alteri beatitudinem ex complacentia illius. D. 61. d. 2. 719. c
An autem beati possint habere aliquam spem respectu alicuius obiecti: vide, *Beati*.

Habitus spei theologicæ.

Habitum spei versari posse circa Deum vt bonum nostrum, probabile est, dummodo Deus secundùm se non dicatur aut reputetur obiectum formale spei. D. 60. d. 2. 705. d
Habitus spei est virtus theologica & vna vnitate atomæ speciei. D. 61. d. 3. 721. d
Habitus spei in Beatis expellitur ex natura rei ipsa adeptione gloriæ. D. 62. d. 2. 740. a
Habitus infusus spei in via quomodo corrumpatur. ibid.
Habitus spei non minuitur cessatione suorum actuum, nec corrumpitur per habitum sibi contrarium, quo quidem caret, sed per actum sibi oppositum. ibid.
Habitus infusus spei potest esse intensior in vno, quàm in alio. ibid.
Habitu æquali spei constituti homines possunt inæqualem actũ spei elicere in quo casu inæqualitas proueniret ex inæquali inspiratione qua vocarentur, vel ex eo quod liberè vnus remissiùs operetur alio. ibid.
Habitus spei augetur in homine iusto per intensiores actus, & remissiores, non tantùm meritoriè, sed etiam dispositiuè. ibid.
Habitum spei non augeri per actus aliarum virtutum est opposito probabilius. ibid.

Obiectum formale & materiale spei theologicæ.

Obiectum materiale principale spei est æterna beatitudo: formale verò auxilium omnipotentiæ Dei quo speramus ab ipso Deo beatitudinem, & media ad ipsam consequendam. D. 60. d. 2. 705. d
Obiectum materiale principale spei vt bene Thomistæ, Valentia, Vasquez, & alij contra Dur. non solùm est beatitudo formalis, & media ad ipsam, verumetiam beatitudo obiectiua, quæ est Deus. D. 60. d. 3 709. a

Præceptum spei.

Præceptum eliciendi actum spei quibus liget temporibus, vide in summario conclus. D. 64. d. 3. conclusione 12.
Non peccâret contra præceptum affirmatiuum sperandi, qui gratiu desperandi tentatione laborans actum sperandi ad vincendam talem tentationem non eliceret, peccaret tamen contra præceptum negatiuum non desperandi. D. 64. d. 2. 774. d
Reliqua de virtute spei, vide in summario conclusionum, disput. de spe.

Studiositas.

Studiositatis infusæ habitus, & aliarum virtutum moralium infusarum, licèt ex S. Thom. cum habitu charitatis infundantur, & charitatis amissione amittantur, actus tamen prædictarum virtutum ex eodem S. Thom. sine suis habitibus permanere possunt in peccatore; secus verò actus virtutum theologalium sine suis habitibus. D. 37. d. 5. 465. b

Subiectum.

Subiectum theologalium virtutum, vide in suis verbis.
Subiectum misericordiæ, vide, *Misericordiæ subiectum*.

Substantia.

Substantiæ nomine posito in definitione diuinæ fidei tradita à Paulo Heb. 11. secundùm PP. Græcos, Vasquez & alios, significatur res præsens, id est, fides, quæ continet pignus alterius maioris, scilicet gloriæ; quid verò argumenti nomine in eadem definitione posito significetur ex mente sanctorum: S. Thom. Vasquez & aliorum Scholasticorum ex professo declaratur. D. 36. d. 3. 453. c

Superiores Religionum.

De hoc vide, Prælati Religionum.

Supernaturale.

Supernaturale secundùm substantiam & modum quid sit, explicatur disput. 46. d. 1. 572. d
Aliqua esse accidentia supernaturalia secundùm substantiam cum Suar. Vasq. contra Scotum probatur. ibid.
Modus aliquis substantialis secundùm suam essentiam supernaturalis concedendus est. ibid.

T

Tabula naufragij.

TAbulam, qua quis iam quasi vehiculo in naufragio vtebatur, non licet adhuc pro conseruanda vita Regis, vel personæ Reipublicæ maximè necessariæ relinquere, & se in mare proiicere natationis ignarus, posset tamen non sumere illam in dicto casu, imò ad id teneretur, in illo enim casu talibus personis ius naturæ tabulam concedit. D. 82. d. 5. 1045. b

Temerarium.

Temerarium, & errori proximum est dicere Deum posse sua absoluta potentia per se mentiri. D. 3. d. 1. 40. b
Temerarium est, & improbabile asserere habitum fidei diuinæ, & theologicæ, & earum actus, cum habitu luminis gloriæ, & clara Dei visione posse simul reperiri de lege ordinaria; de absoluta verò secus. D. 11. d. 1. 158. d
Temerarium, impium, & scandalosum est asserere Pontificem errare posse in beatificatione, & multo magis in canonizatione Sanctorum. D. 17. d. 6. 218. d
Temerarium item est negare actum fidei qui pro formali obiecto testimonium Dei habeat. D. 24. d. 4. 310. c
Temeritatis nota notari non debet Durandus ex eo quòd dixerit probabile esse Angelos in creatione diuina caruisse fide. D. 43. d. 2. 551. d
Temerarium est negare habitum infusum fidei in homine fideli extra sacramentum.

Temerarium est asserere omnia infidelium opera esse peccata. D.50.d 3. 618.c

Testimonium humanum.

Testimonium humanum est tantùm conditio ad assensum diuinæ fidei eliciendum D.2.d.1. 25.b

Testimonium proprium internum cuiuscumque priuatæ personæ non est infallibilis regula de credendis, nec sola Scriptura sacra sine Ecclesiæ authoritate,quæ illius interpres est. D. 5. d.3. 74.b

Testimonium diuinum.

Testimonium Dei nihil accipit ab habitu infuso diuinæ fidei,neque ab auxilio Dei ratione cuius obiectum formale fidei constituatur.D.2.d.3. 31.b

Testimonium Dei est integrum obiectum formale diuinæ fidei sine vllo respectu ad habitum infusum fidei. ibid.

Testimonij Dei euidentiam habens quatenus ex illo, vt ex præmissa colligit verum esse quod reuelat Deus,nequit elicere actum diuinæ fidei. Hic enim actus formaliter vt diuinus nulla ratione nec ipse nec habitus ipsius per discursum queunt generari,etiamsi actus qui re vera est de fide per discursum generetur.D.6.d.2. 80.a

Ex nullo alio capite, quàm ex testimonio Dei euidenter cognito potest iudicium euidens de veritate mysteriorum fidei colligi. D.7.d.6, 105.b

Testimonij diuini euidentiam Adamum,Prophetas, & Apostolos habuisse probabile est.D.9.d.2. 139.c

Theologia, & Theologicus assensus.

Theologia habet idem obiectum materiale cum diuina fide; formale verò aliquo modo diuersum.D.1.d.2. 23.d

Theologicus assensus secundùm communem sententiam est conclusio ex duplici præmissa de fide,vel vna de fide, & altera naturæ lumine nota.D.8.d.7. 134.b

Theologicus assensus, & scientia abstractiua possunt simul reperiri cum euidentia attestantis;secus verò assensus dictus & scientiæ mathematicæ visioni ferè æquiualentes respectu eiusdem obiecti.D.9.d.6. 150.d

Theologicus habitus, & actus possunt de potentia absoluta simul esse cum habitu luminis gloriæ & clara Dei visione; dicere verò posse potentia ordinaria, est improbabile & temerarium. D.11.d.1. 158.d

Actus theologalium & aliarum virtutum infusarum,quæ prudentiam postulant,nequeunt elici sine prudenti iudicio supernaturali.D.46.d.6. 584.c

Theologicus assensus est minus certus,quàm assensus diuinæ fidei. D.42.d.2. 537.c

Theologales virtutes ex S. Thom. non habent medium per se, bene tamen per accidens ex parte subiecti. D.46.d.6. 584.c

Habitus Theologiæ, de hoc vide verbo,*Habitus*, *titulo*, *Habitus theologicus*.

Theologales virtutes in quo distinguantur à virtute Religionis, vide verbo,*S. Thomas*.

S. Thomas.

S. Thom. licèt 1.p. dixerit opinionem simul esse non posse cum actu scientiæ, & tractatu de fide simul esse posse docuerit, non fuit sibi contrarius, quia tractatu de fide loquebatur de opinione sine formidine expressa: prima verò parte de opinione cum dicta formidine. D.10.d.3. 156.e

S.Thom. nunquam docuit nec sensit contra sententiam asserentem actum fidei diuinæ vitiari non posse. D.33.d.4. 416.d

S.Thom. non assignauit peculiarem habitum distinctum ad his, de quibus egit 2.2. D.37.d.6. 469.d

S.Thom. docuit primum affectum credendi non oriri efficienter ab aliquo habitu. ibid.

S.Thom. non explicuit apertè cuius speciei infimæ esset ille voluntatis actus, qui necessariò prærequiritur ad credendum diuina fide ; est tamen valde consentaneum ad eius doctrinam, asserere dictum actum voluntatis ad studiositatem spectare. ibid.

S.Thom. sensit fidem diuinam assimilari fundamento ædificij & arboris radici: in quo autem his assimilari senserit referatur. D.41.d.7. 527.b

S.Thom. quid voluerit dicere cùm dixit diuinam fidem omni scientia certiorem esse ex parte causæ. D.42.d.1. 535.c

S.Thom. quid velit cùm ait vnumquemque fidelem certum esse se habere fidem. D.42.d.3. 538.d

S.Thom. quo sensu dixerit actum dilectionis Dei vt finis supernaturalis esse supernaturalem quodammodo,explicatur.D.46. d.3. 576.c

S.Thom. dicens fidem,& spem corrumpi per peccata sibi opposita,sicut charitas corrũpitur physicè, tantùm voluit quòd sicut charitas corrumpitur per peccatum efficienter productum, sic fides & spes per peccatum efficienter productum expelluntur. D.44.d.2. 561.c

S.Thom. de fide,quæ est actus intellectus,intelligit illud Eccles. *Qui timetis Deum, credite illi.* Bañez verò intelligit de fiducia, quæ est actus voluntatis. D.47.d.1. 602.d

S.Thom. sensit scientiæ & sapientiæ donum non esse habitus discursiuos. D.49.d.1. 618. a

S.Thom. nunquam sensit Ecclesiam posse sine causa priuare infideles sibi non subditos iurisdictione quam habent aliquando infideles. D.52.d.1. 645.c

S.Thom. & alij senserunt Euam hæreticam fuisse, & infidelem. D.54.d.2. 658.d

S.Thom. asserens Ecclesiam non statim hæreticos damnare, non vult non statim damnare excommunicatione,sed (vt bene Bañez) tantùm voluit non statim damnare vltima pœna, scilicet confiscatione bonorum. D.56.d.2. 675.e

S. Thom. cùm dixit ad rationem blasphemiæ requiri aliquid falsum de Deo aut sanctis proferre, loquebatur de blasphemia hæreticali ; non verò de blasphemia vt sic. D.58.d.1. 685.a,b

S. Thom. de sola blasphemia hæreticali docuisse esse omnium peccatorum maximum,multi senserunt. D.58.d.2. 687.a

S.Thom. sensit opera bona Beatorum non mereri præmium, nec mala opera damnatorum pœnam,sed tantùm bona opera illorum ad præmium beatitudinis, mala verò damnatorum ad pœnam supplicij spectare. D.58.d.3. 689.a,b

S.Thom. sensit auxilium omnipotentiæ Dei esse obiectum formale spei, sicut prima veritas est obiectum formale diuinæ fidei. D.60.d.2. 705.d

S. Thom. cùm dixit proprium obiectum spei esse beatitudinem, loquebatur nõ quidem de formali obiecto,sed tantùm de materiali principali. ibid.

Cùm idem S. Thom. dixit à beatitudine sumendam esse speciem virtutis spei, non loquebatur de nuda beatitudine, sed de ea vt consequi possibile est per auxilium diuinum. ibid.

S. Thom. sensit virtutes theologales distingui à virtutibus Religionis, quia hæc non respicit Deum, nec vt obiectum materiale, nec formale ; secus verò illæ. religio enim ex eodem S. Thom.solum comparatur ad Deum vt ad finem. ibid.

S. Thom. cùm ait posse aliquem alteri spe theologica beatitudinem sperare supposita vnione amoris cum illo, loquitur de beatitudine alterius in casu, quo quis concipit difficultatem in beatitudine proximi,vt propria,ad quam consequendam debet cooperari cum illo. D.60.d.4. 711.a

S. Thom. dixit in beatis nullam spem actualem circa beatitudinem aliorum, nec propriam vt conseruandam remanere. D. 62.d.1. 737.b,c

S. Thom. docuit ad eandem virtutem spei spectare, sperare bonum,& fugere malum. D.63.d.1. 756.b

S. Thom. docet filialem timorem non minui charitate crescente. D.63.d.2. 758.

S.Thom.docet seruilem timorem honestum,ad habitum spei spectare. D.63.d.1. 756.b

S. Thom. dicit timorem reuerentialem maiestatis Dei in beatis perseuerare, & ad timoris donum spectare.qui S. Thom. non est sibi contrarius, licèt ex alio capite dicat præcipuum timoris obiectum esse malum, & in alio habitus donorum proprie, & per se respicere bonum. in primo enim loco de dono timoris secundùm actum:in secundo verò de eodem dono tantùm secundùm habitum, quod donum sub hac ratione minimè malum respicit. D.63.d.3. 761

S.Thom.dicens seruilem timorem esse posse cum mala voluntate,vel non,loquitur de timore seruili honesto ex obiecto:vel si loquitur de illo tantùm, voluit simul esse posse cum mala voluntate,ex quo non infertur ipsum sensisse aliquem posse malè vti timore seruili honesto. ibid.

S.Thom.concedit habitum timoris. ibid.

S.Thom.quo sensu dixerit desperationem esse voluntatis actum, vide in summario conclusionum. D. 64. d. 1. conclusione 5.

S.Thom.quaratione sit intelligendus cùm dixerit,desperationem esse recessum.vide ibid.

S. Thom.sensit habitum charitatis tantùm, posse sine habitu gratiæ sanctificare. D.72.d.3. 908.b

S. Thom. asseruit subtractionem originalis iustitiæ in paruulis esse pœnam peccati originalis primi parentis. D. 72. d. 5. 917.e

S. Thom. cùm ait diuersam esse rationem de adoratione, & dilectione, noluit dicere diuerso modo philosophandum esse in vno ac in alio actu. D.73.d.2. 933.d

S.Thom.nunquam sensit actum quo aliquod bonum proximo diligitur ex complacentia eiusdem proximi esse actum dilectionis theologicæ. ibid.

S.Thom. sensit dilectionem qua diligitur Dei bonitas in se,& qua diligitur in proximo eiusdem esse speciei. D.73.d.3. 937.a

S. Thom.quid velit cùm ait Deum per alia cognosci, sed per alia non cognosci cùm semel cognitus est. q.27. in expositione art. 3. circa finem eiusdem expositionis.

S.Thom. sensisse primam contritionem & dilectionem Dei procedere ab habitu in genere causæ efficientis, tenet communis sententia,quam tenent,Vasquez Valentia,Mol.& alij.D.77.d. 5 989.d

S. Thom. dicens misericordiam esse opus quo datur aliquid indigenti propter Deum, noluit actum misericordiæ esse actum charitatis: quid autem velit, referatur. D.29.d.2. 373.a

S. Thom. cùm dicit elargitionem eleemosynæ pertinere ad charitatem, & amicitiam, non docet misericordiam distingui non posse à charitate & amicitia, quid verò velit referatur. ibid.

S. Thom. quid velit cùm dicit actum misericordiæ esse affectum benevolentiæ, ibid. explicatur.

S. Thom. asserens beneficentiam esse actum amicitiæ, vel charitatis, non vult actum beneficentiæ formaliter esse actum charitatis, vel amicitiæ, sed solùm vult ad has virtutes posse sub speciali respectu spectare. D.80.d.1. 1020.e

S. Thom. sensit eleemosynæ præceptum non solùm in extrema, sed etiam in graui necessitate obligare. D.82.d.1. 1036.c

S. Thom. non sensit obligari aliquem ex iustitia commutatiua ad faciendam eleemosynam extremè indigenti, sed solùm ex debito legali, eo nomine quodcumque morale debitum respectu alterius intelligens. D.82.d.3. 1040.a

S. Thom. sensit ad speciale scandalum actuum requiri voluntarium per se, & directum. D.95.d.3. 1180.c

Ex mente eiusdem sancti scandalum passiuum non est speciale peccatum. ibid.

S. Thom. cùm ait variis in locis testimonium Dei se habere præmissarum instar, tantùm vult quòd sicut præmissæ sunt ratio formalis assensus conclusionis, ità testimonium Dei ratio formalis assensus diuinæ fidei. D.6.d.1. 75.c

Timor.

Timor seruilis vt honestus pertinet ad habitum virtutis spei. D.63. d.1. 756.b

Timor filialis, quo quis timet offendere Deum propter seipsum, spectat ad habitum charitatis, ex mente S. Thomæ. ibid.

Timor filialis ex S. Thom. non minuitur charitate crescente (quidquid docuerit Dur.) seruilis verò secus, qui timor vt est timor pœnæ vt mali prælati peccato nequit cum charitate existere; secus verò si non timeatur pœna vt malum prælatum peccato. ibid.d.2. 758

Timor futuri peccati, aut infligendæ pœnæ nequit esse in beatis, ex mente S. Thom. ibid.d.3. 761

Timor vel affectus reuerentialis erga maiestatem omnipotentiæ Dei & fuga perpetua mali quod est Deo non subiici. ibid.

Prædictus iste timor ex mente S. Thom. spectat ad donum timoris. ibid.

S. Thom. quomodo non sit sibi contrarius, licèt in vno loco dicat præcipuum obiectum doni timoris esse malum, & in alio dicat habitus donorum propriè & per se respicere bonum, vide, *S. Thomas.*

Subiectum immediatum timoris est potentia appetitiua, mediatum verò, & remotum persona timens, in qua persona concedendus est timor filialis acquisitus semel admissa acquisita charitate. D.63.d.3. 761

Timor seruilis acquisitus esse potest in homine cùm timetur pœna aliqua ob peccata hominum, qui timor sicut reliqui acquisiti timores distinguitur ab spe acquisita in hoc quòd ista exigit, & necessariò requirit ad sui rationem iudicium certum de futuritione rei speratæ; secus verò seruilis dictus timor, & alij acquisiti timores. ibid.

Acquisiti timores distinguuntur à timore supernaturali, hic enim supposita diuina fide respicit formaliter obiectū supernaturale; timores verò acquisiti possunt quidem respicere aliquando obiectum etiam supernaturale, sed nunquam formaliter, sed materialiter tantùm, & præsuppositā solùm acquisita fide. ibid.

Timor honestus in damnatis nequit reperiri; secus verò in peccatoribus, in quibus tam actus timoris infusi quàm acquisiti permanere possunt. ibid.

Actus timoris, quo quis simplici affectu timet malum vt malum alteri, nullum requirit habitum. ibid.

Actus timoris quo quis timet malum proximi, quia ipsum à Deo sperat, potest esse actus charitatis; quatenus verò tale malum timetur ex complacentia eiusdem proximi est actus benevolentiæ erga illum; quando verò quis timet malum alterius, quia habet obligationem ad vitandum tale malum, & illud iam timet vt proprium, talis actus timoris poterit spectare ad habitum spei. ibid.

Timore filiali nemo potest malè vti. ibid.

Traditio.

Traditio, quæ largiter sumpta accipitur pro doctrina siue scripta, siue secus ab vno alteri communicata, strictè sumpta accipitur à Theologis pro doctrina non scripta, sed ab vno alteri tradita, & traditio in hoc sensu est triplex, vna diuina, quam à Christo mediis Apostolis deriuatur; alia Apostolica, quā ex institutione Apostolica Romana seruat Ecclesia. Alia Ecclesiastica, & hæc est quædam consuetudo a Prælatis, vel populis inchoata, quæ tacito populorum consensu vim legis habet. D.20.d.1. 253.d

Traditio vera quot regulis possit cognosci aperitur. ibid.

Traditio diuina & Apostolica, quæ valde in Ecclesia sunt necessariæ de facto reperiuntur in ea. D.20.d.2. 254.d

Translatio.

Translatio LXX. qua ratione fuerit facta, & quid in hac re vt verius amplectendum, vide, *Hieronym.*

Translatio LXX. vt ab illis facta fuit est indubitatæ authoritatis; quæ verò modò extat, licèt ab Ecclesia nullibi sit reprobata, habenda tamen non est vt infallibilis regula & fidei canon, nisi in rebus illis de quibus certò constat ab illis LXX. simul congregatis descendisse. D.21.d.5. 269.c

Tributum.

Nequit Ecclesia catholic. infidelibus siue subditis siue non subditis Principibus Christianis maiora tributa imponere quàm aliàs essent imponenda, vt ad catholicam fidem conuertantur. D.51. d.1. 638.d

Trinitas.

Trinitatis externa confessio in lege Euangelica est necessaria necessitate medij ad salutem in re, vel in voto. D.35.d.3. 432.c

Tyrannus.

Tyrannum persequentem fidem potest quis licitè fugere, siue quæratur ad comprehensionem, siue iam fuerit comprehensus, dummodo ex tali fuga nulla proximorum ruina in fide sequatur. ibid.

V

Venari, Venatio.

IMpediens piscantem, vel venantem in communi loco, contra iustitiam peccat. D.83.d.2. 1061.b

Verbum inordinatè prolatum.

Vulgatum commune, ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis, nec est Hieronymi, nec secundùm Canum, verum, nisi quantum ad præsumptionem audientium, nec secundùm Bañez, nisi quando modus inordinatè prolatus ab Ecclesia vt fidei contrarius definitus est. D.55.d.4. 671.a

Vulgatum prædictum (vt bene S. Thom.) tantùm vult significare, ex verbis inordinatè prolatis posse fidem corrumpi, vel saltem inimicis Christianæ fidei occasionem præberi, putandi fidelem iam cum ipsis esse infidelem. ibid.

Veritas.

Veritates intrinsecè latentes in Deo, & aliæ liberè procedentes ab eo, sunt subiectum diuinæ fidei. D.1.d.2. 23.d

Veritas prima in dicendo interna externa reuelatione completa est totalis & integra, formalis ratio diuinæ fidei. D.2.d.2.28.d.

Veritates nostræ fidei valde probantur ex mirabili mutatione morum illorum hominum, qui ad nostram fidem sunt conuersi, ex singulari modo quo fides in mundum fuit introducta. D.7.d.2. 91.d

De veritate mysteriorum nostræ fidei ex nullo alio capite quàm ex testimonio Dei euidenter cognito, potest iudicium euidens generari. D.7.d.6. 105.b

Vestis.

Vestes primariò ad velanda corpora, & publicum bonum fuerunt institutæ. Secundariò ad peculiarem alicuius Religionis cultum præsignandum. D.35.d.4. 437.c

Veste Gentilium an liceat vti, vel habitum qui Christianum præsignat omittere, vide verbo, *Habitus pro veste,*

Viator.

Viator ex S. Thom. & Scholasticis semper elicit cum complexione actum diuinæ fidei. D.24.d.2. 304.c

Viator adultus in mortali existens potest potentia absoluta Dei iustificari sine actu supernaturali diuinæ fidei; secus verò sine illo actum dilectionis supernaturalis elicere. D.25.d.3. 324.c

Viator aliquis potest habere intensiorem actum dilectionis supernaturalis Dei quàm aliqui beati, & de facto id contigit in Virgine. D.77.d.6. 991.d

Idem homo secundùm communem legem intensiorem dilectionis actum habebit in patria, quàm in via. ibid.

Vigiles.

Vigiles, & celatores defectuum an possint in Religionibus designari, vide verbo, *Celator.*

Virtus

Virtus.

Virtus intellectualis est cuius opus perficit intellectum, moralis cuius opus est bonum, vel secundùm S Thom. virtus moralis est inclinatio appetitui conueniens, & ex eodem S. Th. virtus intellectualis & moralis distinguuntur, sicut appetitus & intellectus, quorum vnus circa bonum, alter circa verum versatur. D.40.d.1. 506.c

Virtus vt sic vt talis sit tantùm requirit quòd disponat habentem ad actum bonum. D. 61.d.3. 721.d

Virtutes morales non sunt in appetitu sensitiuo. D.79.d.2. 1015.b

Visio beata.

Visio beata existere nequit cum odio abominationis, aut inimicitiæ erga Deum. D.90.d.1. 1109.c

Visio beata ex propria natura est forma sanctificans absque vlla extrinseca Dei acceptatione. ibid.

Visio clara Dei in Beatis fit sine compositione, ex mente D. Thom. D.24.d.2. 304.e

Visio Dei non producit efficienter habitum luminis gloriæ, sed potiùs productum præsupponit. D.46.d.7. 590.e

Extra visionem beatificam potest haberi euidentia attestantis Dei ex aliquo miraculo in confirmationem ipsius Dei dicentis patratum. D.9.d.1. 137.c

Cum clara Dei visione possunt simul reperiri habitus diuinæ fidei & Theologiæ, potentia absoluta Dei, communi verò lege secus.

Visio vt sic, & visum, & non visum.

Cum visione eiusdem obiecti intuitiua nequeunt de potentia absoluta simul reperiri actus infusæ, nec acquisitæ fidei, in eodem intellectu. D.8.d.1. 113.a,b

Non visum si pro medio positiuo quòd obscurè proponit credenti rem credendam, accipiatur, & non pro negatione denominationis visi, ab actu intellectus resurgentis est de essentia formalis obiecti diuinæ fidei, quæ vt talis semper respicit obiectum obscurum, & non visum, in quo differt ab humana fide, quæ obiectum formale euidenter cognitum aliquando contemplatur. ibid.

Viuere, vita, vitæ necessaria.

Vitæ quæ sint necessaria, & de quibus bonis, & quando teneatur quis eleemosynam facere, vide, *Necessaria ad vitam*, & verbo, *Eleemosyna. sub titulo, Eleemosynæ præceptum.*

Vitam corporalem potest licitè quis pro alterius vitæ conseruatione morti exponere, dummodo tale faciens moraliter certus sit se interiorem charitatis vitam habere. D.82.d.5. 1045.b

Nullus licitè potest pro vita alterius seipsum occidere, aut aliquid quod moraliter sit se occidere, patrare. ibid.

Sub præcepto tenetur quis pro conseruatione vitæ Regis, vel alterius personæ publicæ, Reipublicæ maximè necessariæ, propriam vitam humano modo mortis periculo exponere. v. g. ob defendendum Regem, vel similes dictas personas ab inimicis in bello fortiter dimicare. ibid.

Nullum præceptum est exponendi, propriam vitam prædicto, vel simili mortis periculo exponere pro conseruatione priuatæ personæ. ibid.

Voluntas, voluntatis actus.

Voluntatis affectus pius, vide verbo, *Fides diuina. sub titulo, Fidei diuinæ affectus*, & verbo, *Fides humana. sub titulo, Fidei acquisitæ affectus.*

Nullum actum voluntatis accipere malitiam ab alio actu impetante eiusdem voluntatis, probabile est. D.61.d.2. 719.c

Votum, pro desiderio.

Votum illius rei, quod dicitur medium simpliciter necessarium ad salutem, non debere esse actum distinctum à contritione, quando quis extra sacramentum media contritione iustificatur, vt verius eligitur cum Vasq. Val. & Suar. contra aliquos.

Votum decisiuum.

Votum decisiuum qui habeant in generali Concil. vide verbo, *Conuocare.*

Vota simplicia Societatis Iesu.

Vota simplicia, quæ in Societate Iesu post biennium nouiciatus emittuntur, simpliciter constituere Religiosos, est definitum à Grego. XIII. in Bulla, Ascendente Domino. D.16. d.3. 207.b,c

Vox Hebræa.

Vox Hebræa originalis Scripturæ cùm est dubia, sufficit aliquid de illa transferre quod simile significato ipsius originalis reputetur. D.22.d.4. 279.a

Vulgata editio.

De hoc vide, *Editio vulgata.*

Vxor.

Vxor an possit sine proprij mariti consensu facere eleemosynam, & de quibus bonis, & in quibus euentibus, vide verbo, *Eleemosyna. sub titulo, Personæ quæ possunt facere eleemosynam, & titulo. Vxor.*

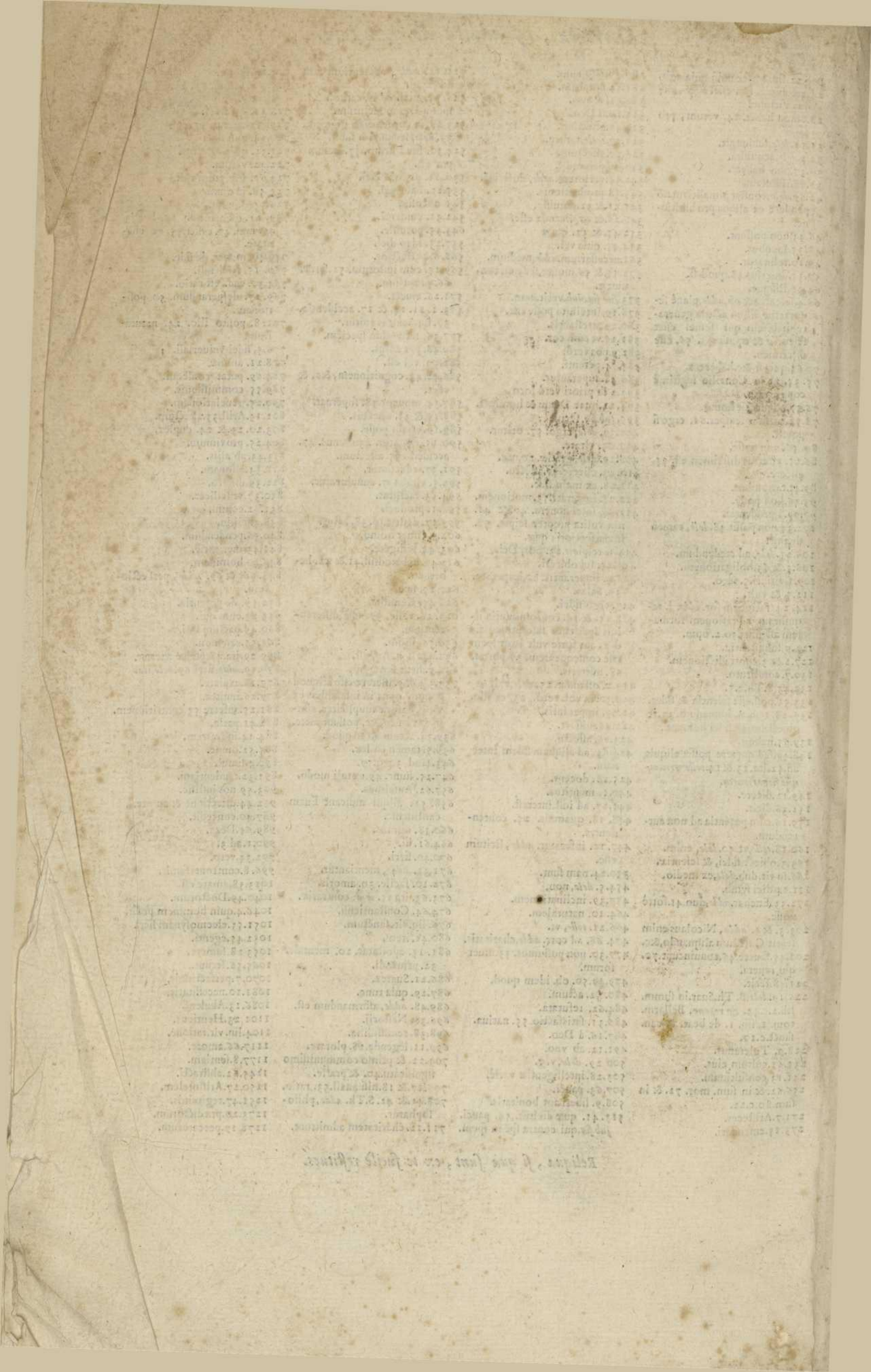
FINIS.

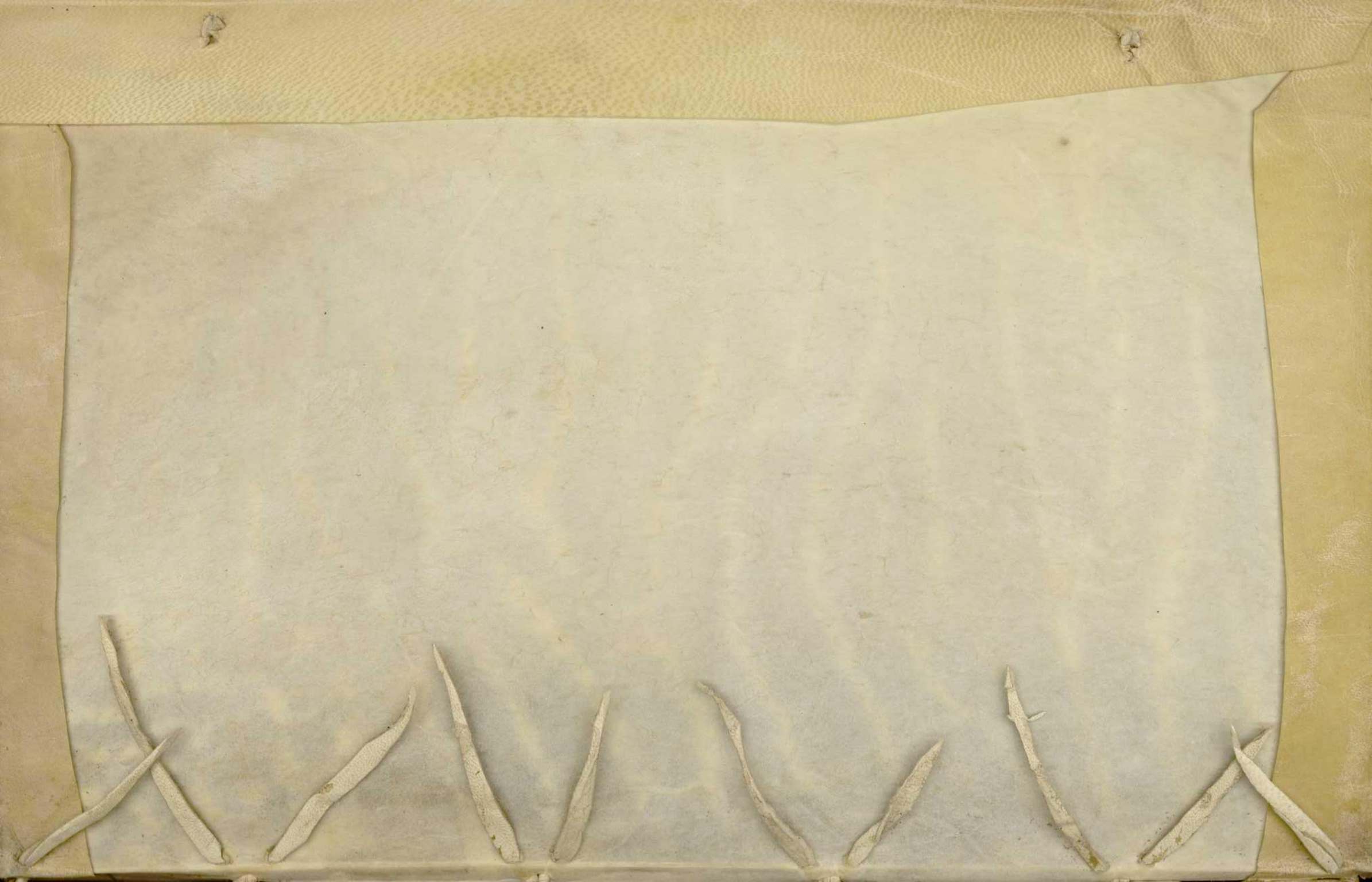
SORIA

Correcta, & addita ab Auctore.

Pag.22.lin.45.ſecundò quia agit.
24.20.obiect. for. eſſe. *adde*, aliqua ratione.
28.8.non habet. 14. verum, pro *falſo.*
31.14.*dele*,ſubiungit.
34.2.*dele*,acquiſita.
36.57.non habeat.
37.18.riſibilem.
42.69.*dele*,conſtat n.malitiam nõ pendere ex aliqua prohibitione.
46.43.non poſſunt.
48.35.Iacobus.
49.10.refutatur.
57.35.diuerſus.48.quod ſi.
64.38.illáque.
66.4.ſcientiæ & op.*adde*,planè ſequeretur illum actum generare habitum qui ſemel eſſet ſcientiæ & opinionis. 56. eſſe diſcrimen.
70.61.quia ſi,&c.haberent.
75.35. ſit in Concilio legitimè congregato.
76.57.cognoſcit homo.
78.53.curſum ſemper.61. ergo ſi poteſt.
80. 56.non poſſe.
86.25. vlterius diſcrimen eſt. 55. elicere.
89.41.rationibus.
93.46.non poſſe.
97.69.à prudentia.
102.34.non poſſit.48.*dele*, tamen definit.
106.25.*dele*, ad credendum.
108.5.& 63.obligationem.
109.1.vitiari.5.adeò.
112.5. & vult.
114. 24. rationem for.*adde*, i. requiſitam ad rationem formalem aſſentius.50.2. opin.
122.9.ſubſiſtentia.
127.2.& 3.contradictionem.
130.7.conſtituto.
132.43.S.Th.a.5.
133.51.poſſ.eſſe ſcientia & fides.
136.28. teſtim. humanum. 31.vt obiectum.46.fidei humanæ.
139.65.habuit.
148.49.ſed quærere poſſet aliquis an.52.ita.13.& 14.*tolle vtramque negationem.*
149.12.dicere.
152.38.dicit.
159.16.cum potentia ad non currendum.
160.18.*tolle*,vt.50.*dele*, enim.
163.3.obiect.fidei, & ſcientiæ.
166.in tit.dub.*dele*,ex medio.
171.14.dici ſymb.
172.33.Euchar.*adde*,duo.41.fortè poſſe.
203. 3. &4. *adde*, Nicolaus enim ſentit Chriſtum aliquando,&c.
208.45.fauere.46.conuincunt.70. qui reuera.
221.58.fecit.
226.19.*dele*,B. Th.Suar.in ſumm. lib.2.c.43. *& repone*, Bellarm. tom. 1. lib. 1. de beat. & can. ſanct.c.10.
228.9. Toletanus.
231.61.cultum eius.
241.13.conſultiuum.
256.62.& in ſum. mor. 72. & in ſum.80.c.22.
271.7.Ariſteces.
273.15.emendari.
280.59.*tolle*,eum.
281.54.notabam.
307.52. & nos.
312.29.ſi Deo.
318.48.affectum.
321.37.*tolle*,tamen.
326.20.affectum.
330.lin.pen.cadit.
342.36.veriorem.*adde*, doctrinã.
343.58 productionis.
345.31.& 32.potuiſſe.
346.26.& explicanda eſſe.
352.45.& 32. quia.
354.45. quia vel.
361.neceſſarium.*adde*,medium.
372.55.& 56.mouet,ſed non conuincit.
373.*ſub fin.dub.*veritatem.
378.19.intell.ita poſſe eſſe.
380.29.atteſtantis.
381.26.vt cum cor.
382.9.nos verò.
385.64.petenti.
386.38. ſuperantur.
393.2 in priori verò loco.
394.22.inter Deum & homines.
395.*ſub fin.*ſecus.
402.39. *dele*, ergo. 57. oritur.
407.65. vitare.
408.19. *dele*, gratiæ. 20.nec.
410.43. elicere.45.affectu.
411.28. ex malo fine.
212.28. imperati.53.motionem.
413.54. intenſionem. 40. & 41. niſi volita propter ſeipſa. 58. imperfectiori; quæ.
414.1. reſpicit.23. odij Dei.
415.45. ſui obiecti.
416.4. imperantis. 20.imperato. 37. Salas.
417. ergo fidei.
418.15. & 16. concomitantia illius ſpei cum ſuſceptione fidei, aut fortè vult eam ſpem eſſe conſequentem. 39.portat. 68. mitteris.
419.2. offendat.25. *dele*,vel.
420.30. in vol. verò. 23. ex illo.
421.3. imperantis.
422.46. niſi vt.
423.66. affectu.
424.63. ad aliquam fidem internam.
425.28. docent.
440.1. mentitus.
441.27. ad iuſt.intereſt.
448. 18. quamuis. 25. contendentes.
447. 11. inferatur. *adde*, licitum eſſe.
350.24. nam ſunt.
454.5. *dele*, non.
457.39. inclinationem.
464. 10. naturalem.
466.21. *tolle*, vt.
474. 66. ad corr. *adde*,charitatis.
477.30. non poſſumus. 53.diuerſorum.
479.49.50. ob. idem quod.
480. 52. actum.
484.62. refutata.
486.31. ſatisfactio. 55. natiua.
487.16. à Deo.
491.12. ab vno.
500.29. *dele*, v.g.
503.28. intelligentiæ variè.
507.63. pauci.
508.9. liberi aut bonitatis.
513.41. quæ dicitur. 54. pauci. *ſub fin.*qui contra ſpẽ in ſpem.
515. 12. *adde*, aſſerentium non diſtingui.
516.35. fidei. *adde*, cathol. 11. ipſum Deum facturum.
523.18. in corde. *adde*, gignitur. 39. *dele*, ſecundùm ſubſt.
524.30. fund.firmo. 57. deſumpta eſt.
530. 11. ex lege Dei.
531.22. hab.ſpei.
541. aſſenſus.
542.31. euidenti.
643.35. potuiſſe.
557.25. ideo dici.
568. 6 perfectior.
569.15. cum iuſtorum. 52.ſerræ. 66. proprium.
571.26. elucet.
573. 2. 11. 14. & 17. accidentia. 37. humanitas vnitur.
577.36. ſecundùm ſpeciem.
580.48. per actus.
582.30. vel eſt.
586.42.43. cognitionem, &c. & eſſet.
587.34. moueor.38. ſupernat.
588.15.& 33. affectus.
589.19. etiam poſſe.
590.15. exigatur. 43.munus. 47. accidens. 55. affectum.
591. 37. educuntur.
592.5. vitalis. 7. conuincatur.
594.53. facilitas.
596. 1. produci.
599.37. deſtructo. 38. actus.
602.9. timet homo.
603. 44. infligere.
612.40. hebetudini.41.& 42. hebetudo.
627.25. ſine.
628 45. Kemnit.
629. 28. velle. 39. eſſe differenrentiam.
630.56. iſtum.
631.43. ſi n. Auguſt.
632.9. ſicut S.Auguſt.
733.3.4.& 5.aſſerere eſſe aliquod bonum opus in infidelibus ex virib. naturæ ſimpliciter, affirmare tamen,&c. poſſunt n.&c.
639.34. actum ab eo quod.
639.5. tamen ea lex.
643.4. ad 3.p.q.59.
647.25. hunc. 49.ex tali modo.
657.62. Anſelmus.
658. 52. aliqui indicant Euam exiſtimaſſe.
660.18. nimius.
664.61. hi.
670.40. fieri.
671.31. *adde*, mentiantur.
672. 10. facile. 30. amoris.
673.63. ita vt. *ibid.* contrariæ.
674.64. Conſtantienſi.
676. lin.vlt. ſanctum.
680.41. item.
681. 15. apoſtatas. 20. mentale. 32. priuandi.
686.21. Suarez.
687.29. quia tunc.
689.48. *adde*, affirmandum eſt.
696.38. Neſtorij.
698.38. remiſſibilia.
699.11. legenda.28. plorare.
703.22. & primo communiſſimo ſignificatu.40. & præſe.
706.17.& 18.niſi auxil.53. ratio.
708.41.& 42. S.Th. *adde*, philoſophatur.
711.12. charitatem admittunt.
712.14. ſperet.
715. 62. ſolum. 63. neque ſufficienter.
718 31. quia vel.
719.5. elcuetur. 57. cui.
720.24. non ſine.
721.32. quia affectus.
722.42. verum.
724.61. *dele*, enim vult.
725. 58. in omni.
726.54. donum.
739. 21. quia ſi non. 25. beatis. 46. iam. 47. ceſſet.55. ex charitate.
740.40. in mat. de fide.
760. 15. tendendi.
764.30. ead. eſt ratio.
769. 27. deſperandum. 50. poſitionem.
771. 8. poſito illo. 24. naturalium.
776.5. fidei vniuerſali.
778.21. animæ.
784.69. putat conſequi.
789.55. commiſſionis.
790.25. reuelationem.
802.13.Ariſt.33.affectum.
803.20.23.& 24. duplex.
804.25. proximum.
813.43. ab aliis.
818.33.aliquam.
822.39.differo.
830.37.vt ſcilicet.
831.62.actum.
838.4.ſcil.in.
840.56.pendendum.
841.43.meritorie.
846.40.hominem.
848. 68. & 69. *adde*, perfectionem.
852.59. de potentia.
953 23.eum qui.
860.49.pactum Dei.
865.55.*dele*,non.
869 29.ita.48.pœnæ æternæ.
870.19.*adde*,fieri.69.*dele*,ita.
877.18.expiare.
879.26.inuitus.
881.25.auferre 53.contritionem.
882.41.paria.
884. 14.in fratrem.
885.52.omne.
890.4.ſimul.
891.32.tendentiam.
903.59.nos iuſtific.
932.44.dilectione & amore.
987.40.concedit.
989.65.Deza.
990.1.ad 3.
992.34.vero.
996. 8.controuerſionis.
1013.58.amare eſt.
1040.49.Doctorum.
1046.4.quin hominem poſſit.
1051.55.eleemoſynam fieri.
1052.45.egenti.
1053.28.ſumere.
1065.56.ſeruus.
1070.7.perfectionis.
1081.10.neceſſitatis.
1086.13.Abulenſ.
1101.23.Henricus.
1104.lin.vlt.ratione.
1117.66.amore.
1177.8.ſentiam.
1245.62.abſtracti.
1250.27.Ariſtotelem.
1251.47.regiminis.
1273.20.prædictorum.
1278.19.peccatorum.

Reliqua, ſi quæ ſunt, ex te facilè reſtitues.





Stadt. Bibl.
Est. VI
Tab. 9
Num. 1

TVRRIA
DE
Fide Spe
charitat

A-2.312
409